

micHEL foucault

En *La inquietud por la verdad*, Michel Foucault se revela como un gran experimentador, pues no reclama para sí la solemnidad del intelectual sino la pasión del investigador que no conoce de antemano los resultados de su trabajo.

Nos encontramos, aquí, con un Foucault en primera persona, que reflexiona en voz alta sobre su manera de recortar un objeto de estudio y de forjar un método de análisis en cada proyecto; sobre su vínculo con el Partido Comunista y Louis Althusser; sobre sus largas estancias en el exterior (Suecia, Polonia, Túnez) en momentos significativos, como la guerra de Argelia y Mayo del 68; sobre las marcas que esas experiencias (la sociedad sueca hipermedicalizada, el encierro en Polonia, las revueltas en Túnez) dejaron en su obra y en su concepción de las luchas políticas; sobre su relación con el estructuralismo para articular una concepción de sujeto al margen de Descartes y de la fenomenología; sobre la homosexualidad en la Antigüedad griega y en las sociedades europeas modernas; sobre la condición gay más allá o más acá de la reivindicación de un derecho.

Los textos que integran este volumen, inéditos en español o casi inaccesibles, son claves para vislumbrar el sentido que Foucault atribuía a su pensamiento y al modo en que sus libros eran leídos y recibidos. Y resultan esclarecedores, en particular, para entender cómo fue definiéndose el proyecto de lo que sería *la Historia de la sexualidad*: el recorrido que llevó a Foucault del problema de la biopolítica al de la confesión, del análisis del poder y el saber al estudio de las relaciones entre las prácticas de gobierno, de sí mismo y de los otros, y los modos de decir la verdad. Al igual que en *El poder, una bestia magnífica*, la soltura coloquial del autor es el mejor modo de acceder al laboratorio donde se gestan, y mutan, sus ideas y sus inquietudes.

ISBN 978-987-629-263-4



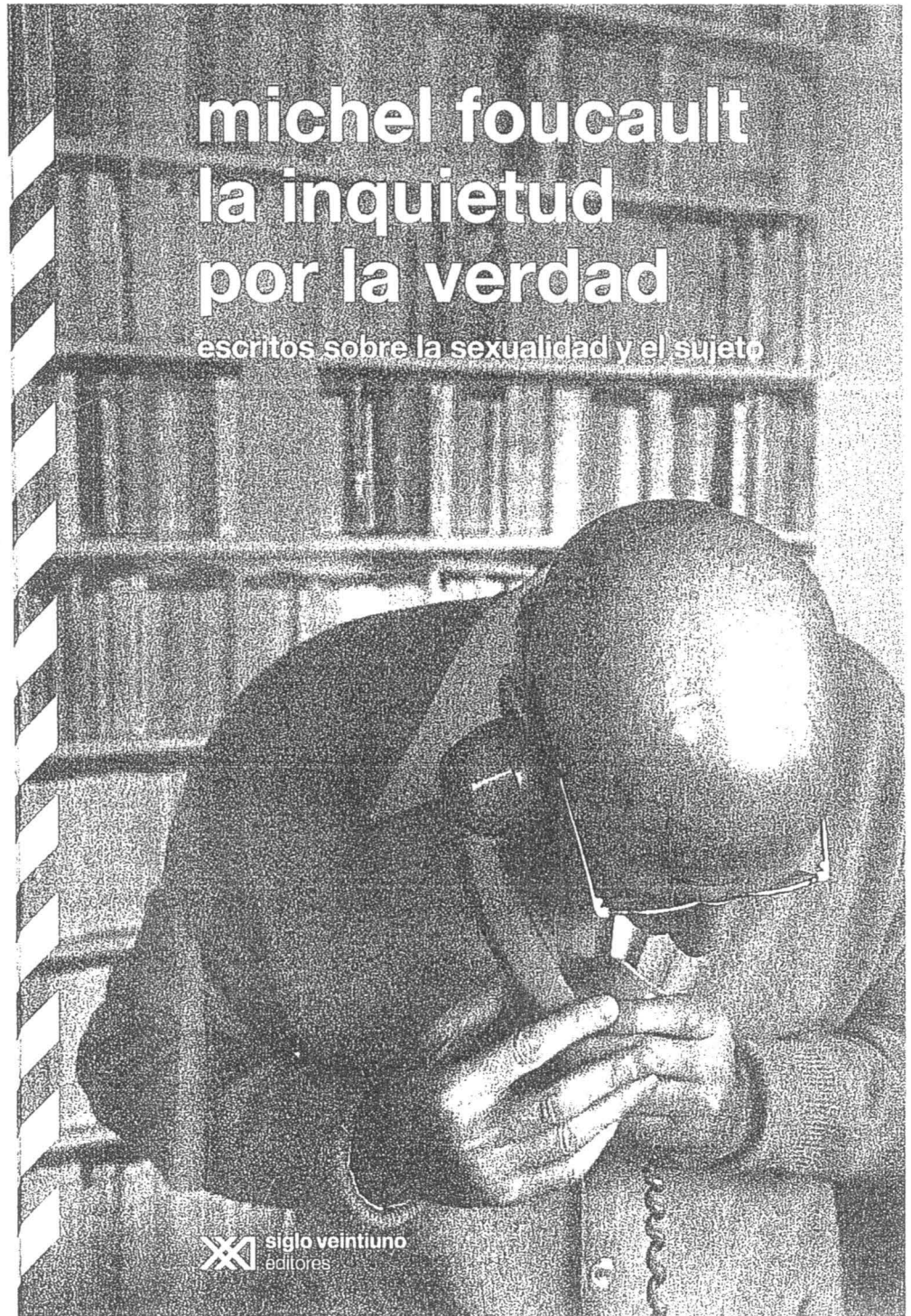
9 789876 292634

XXI siglo veintiuno
editores

micHEL foucault

micHEL foucault la inquietud por la verdad

escritos sobre la sexualidad y el sujeto



XXI

XXI siglo veintiuno
editores

perencia de la sexualidad, traté de analizar la formación de cierto modo de relación consigo mismo, en la experiencia de la carne. Esto exigía un desplazamiento cronológico considerable, porque había que estudiar el período de la Antigüedad tardía en el que puede verificarse la formación de los elementos principales de la ética cristiana de la carne. Por eso una revisión del plan primitivo; por eso una demora importante en la publicación, y por eso, también, el riesgo corrido al estudiar un material con el cual, hace apenas seis o siete años, no estaba muy familiarizado. Pero me dije que, después de todo, más valía sacrificar un programa definido al conjunto de un recorrido, y también que tal vez no tendría sentido afanarse en hacer libros si estos no podían enseñar a quien los escribe lo que no sabe; si no podían conducirlos a un lugar no previsto por él, y si no podían permitirle establecer consigo mismo una nueva y extraña relación. El esfuerzo y el placer del libro consisten en ser una experiencia.

7. Acerca de la genealogía de la ética

Un panorama del trabajo en curso*

[Entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. Para la edición francesa de esta entrevista (aparecida originalmente en inglés: véase *supra*, capítulo 4), Foucault introdujo unas cuantas modificaciones.]

[Lo que sigue es el producto de una serie de sesiones de trabajo que nos reunieron con Michel Foucault en Berkeley, en abril de 1983. Si bien hemos conservado la forma de la entrevista, el texto fue revisado y modificado con la ayuda del propio Foucault. Él nos autorizó generosamente a publicar sus observaciones preliminares, que son el fruto de entrevistas orales y de conversaciones libres en inglés, lo cual explica que en ellas no se encuentren la precisión y el soporte académico a los que nos han acostumbrado los escritos de Foucault.

HUBERT L. DREYFUS Y PAUL RABINOW]

HISTORIA DEL PROYECTO

—*El primer volumen de Historia de la sexualidad se publicó en 1976 y desde entonces no apareció ningún otro volumen. ¿Sigue pensando que la comprensión de la sexualidad es central para comprender quiénes somos?*

—Debo confesar que me intereso mucho más en los problemas planteados por las técnicas de sí o las cosas de ese tipo que por la sexualidad... ¡La sexualidad es aburrida!

* Respecto de la relación de este texto con el correspondiente al capítulo 4 del presente volumen, véanse las observaciones incluidas en la introducción, especialmente en las páginas 20 y 21. [N. de E. C.]

—Los griegos, según parece, tampoco se interesaban demasiado en ella.

—No, es indudable que la sexualidad no les interesaba tanto como la comida o el régimen alimentario. Creo que sería muy interesante estudiar cómo se pasó lenta, gradualmente, de una manera de privilegiar los alimentos, que en Grecia era general, a una curiosidad por la sexualidad. Los alimentos tenían aún mucha más importancia a comienzos de la era cristiana. En los reglamentos de la vida monástica, por ejemplo, la preocupación era la comida, una y otra vez la comida. Luego se observa una muy lenta mutación en la Edad Media, cuando los dos problemas estaban un poco en una situación de equilibrio... pero, después del siglo XVIII, ya no queda sino la sexualidad. En Francisco de Sales, la comida sirve de metáfora de la concupiscencia.

—Sin embargo, El uso de los placeres, segundo volumen de Historia de la sexualidad, se ocupa casi exclusivamente —para decir las cosas como son— de la sexualidad.

—Sí. Una de las muchas razones por las que tuve tantos problemas con ese libro fue por haber escrito en principio un libro sobre la sexualidad que a continuación dejé de lado. Después escribí otro sobre la noción de sí mismo y las técnicas de sí, donde la sexualidad había desaparecido, y me vi obligado a reescribir por tercera vez un libro en el que traté de mantener un equilibrio entre una y otra cosa. Como ve, lo que me impresionó al recorrer esa historia de la sexualidad fue la relativa estabilidad de los códigos de restricciones y prohibiciones a través del tiempo: los hombres distaron de ser más inventivos en sus interdictos que en sus placeres. Pero me parece que la manera como integraban esas prohibiciones en una relación consigo mismos era enteramente diferente. No creo que pueda encontrarse huella alguna de lo que podríamos llamar "normalización", por ejemplo, en la moral filosófica de los antiguos. La razón es que el objetivo principal, el blanco esencial buscado por esa moral, era de orden estético. Ante todo, ese tipo de moral era sólo un problema de elección personal. Luego, estaba reservada a una reducida cantidad de gente; no se trataba enton-

ces de proporcionar un modelo de comportamiento para todo el mundo. Era una elección personal que incumbía a una pequeña elite. La razón que inducía a hacer esa elección era la voluntad de tener una vida bella y dejar a los otros el recuerdo de una bella existencia. Bajo la continuidad de los temas y los preceptos hubo modificaciones que traté de poner en evidencia y que afectan los modos de constitución del sujeto moral.

—¿Usted consiguió por tanto equilibrar su trabajo al pasar del estudio de la sexualidad al de las técnicas de sí?

—Traté de reequilibrar todo mi proyecto alrededor de una pregunta simple: ¿por qué se hace del comportamiento sexual una cuestión moral, y una cuestión moral importante? Entre todos los comportamientos humanos hay muchos que, en una sociedad, son objeto de preocupación moral, y muchos se constituyen en "conducta moral". Pero no todos, y no todos de la misma manera. Acabo de mencionar los alimentos: dominio moral importante antaño, hoy es sobre todo objeto de higiene (o al menos de la flexión moral que es la higiene). Podríamos tomar también el ejemplo de la economía, la generosidad, el gasto, etc. O el de la ira (que fue un dominio de conducta moral tan importante en la Antigüedad). Quise, pues, estudiar de qué modo la actividad sexual se constituyó como "problema moral", y ello a través de las técnicas de sí que permiten asegurar el dominio sobre los placeres y los deseos.

—¿Cómo distribuyó su trabajo?

—Un volumen sobre la problematización de la actividad sexual en el pensamiento griego clásico en relación con la dietética, la economía y la erótica, *El uso de los placeres*; después, la reelaboración de esos mismos temas en los dos primeros siglos del imperio, *La inquietud de sí*, y por último la problematización de la actividad sexual en el cristianismo de los siglos IV y V, *Les Aveux de la chair* ["Las confesiones de la carne", inédito].

—¿Y qué vendrá a continuación? ¿Habrá otros libros sobre los cristianos cuando termine esos tres?

—¡Ah, ante todo voy a ocuparme de mí mismo! He escrito un esbozo, una primera versión de un libro sobre la moral sexual en el siglo XVI, cuando el problema de las técnicas de sí, el examen de sí mismo, el cuidado de las almas, son muy importantes tanto en las iglesias protestantes como en las católicas. Lo que me impresiona es que, en la moral de los griegos, la gente se preocupaba por su conducta moral, su ética, las relaciones consigo misma y los otros, mucho más que por los problemas religiosos. Tomemos estos ejemplos: ¿qué pasa después de la muerte?, ¿qué son los dioses?, ¿intervienen o no? Para los griegos estos problemas son muy, muy insignificantes y no tienen una relación inmediata con la moral o la conducta moral. Luego, esa moral no estaba ligada a ningún sistema institucional y social o, al menos, a ningún sistema legal. Por ejemplo, las leyes contra las malas conductas sexuales son muy raras y poco apremiantes. Para terminar, lo que más les preocupaba, su gran tema, era constituir una suerte de moral que fuera una estética de la existencia.

Pues bien, me pregunto si nuestro problema no es hoy, en cierta manera, el mismo, porque somos mayoría los que no creemos que una moral pueda fundarse en la religión y no queremos que un sistema legal intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima. Los recientes movimientos de liberación padecen por no encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva moral. Necesitan una moral, pero no consiguen encontrar otra que la fundada en un presunto conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etcétera.

—¿Cree que los griegos proponen otra elección, seductora y plausible?

—¡No! No busco una solución de recambio; la solución de un problema no se halla en la solución de otro planteado en otra época por gente diferente. Lo que quiero hacer no es una historia de las soluciones.

Creo que el trabajo que tenemos que hacer es un trabajo de problematización y constante reproblematicación. Lo que bloquea el pensamiento es la admisión implícita o explícita de una forma de problematización y la búsqueda de una solución que pueda reemplazar a la que se acepta. Ahora bien, si el trabajo del pensamiento tiene un sentido —diferente del que consiste en reformar las instituciones y los códigos—, es el de retomar en su raíz la manera en que los hombres problematizan su comportamiento (su actividad sexual, su práctica punitiva, su actitud para con la locura, etc.). Sucede a veces que la gente toma ese esfuerzo de reproblematicación como un “antirreformismo” que descansa sobre un pesimismo del tipo “nada cambiará”. Es todo lo contrario. Es la adhesión al principio de que el hombre es un ser pensante, aun en sus prácticas más mudas, y que el pensamiento no es lo que nos hace creer en lo que pensamos o admitir lo que hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos. El trabajo del pensamiento no es denunciar el mal que supuestamente habita en secreto en todo lo que existe, sino presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual, y hacer problemático todo lo que es sólido. El “optimismo” del pensamiento, si se quiere utilizar esa palabra, es saber que no hay edad de oro.

—Entonces, la vida de los griegos no fue absolutamente perfecta; sin embargo, parece ser aún una contrapropuesta seductora frente al incesante autoanálisis de los cristianos.

—La moral de los griegos era la de una sociedad esencialmente viril en la cual las mujeres estaban “oprimidas”, en la cual el placer de las mujeres no tenía ninguna importancia, ya que su vida sexual sólo estaba determinada por su estatus de dependencia con respecto al padre, el tutor, el esposo.

—Las mujeres, en consecuencia, estaban dominadas, pero el amor homosexual estaba mejor integrado que ahora.

—Podríamos considerarlo así, en efecto. Como existe una literatura importante y considerable sobre el amor a los muchachos en la

cultura griega, algunos historiadores dicen: "Esta es la prueba de que amaban a los muchachos". Yo digo que esa literatura prueba justamente que el amor a los muchachos les planteaba un problema. Puesto que, de no haber sido un problema, habrían hablado de esos amores en los mismos términos que los utilizados para referirse al amor entre los hombres y las mujeres. Y el problema consistía en que no podían aceptar que un joven, que en principio iba a llegar a ser un ciudadano libre, pudiese ser dominado y utilizado como objeto de placer. Una mujer, un esclavo, podían ser pasivos: era su naturaleza y su estatus. Toda esta reflexión, esta filosofía sobre el amor a los muchachos, todas las prácticas de "cortejo" que desarrollaban en relación con ellos, vienen a demostrar que, en efecto, no podían integrar la práctica a su rol social. El *Erótico* de Plutarco muestra que los griegos no podían siquiera concebir la reciprocidad del placer entre un hombre y un muchacho. Si Plutarco considera que el amor a los muchachos plantea un problema, no entiende con ello que ese amor pueda ser contra natura ni nada de ese tipo. Dice: "No es posible que haya reciprocidad alguna en las relaciones físicas entre un hombre y un muchacho".

—Con referencia a este punto es muy pertinente la amistad. Parece ser sin duda un aspecto de la cultura griega del que Aristóteles nos habla, pero al que usted no se refiere y que tiene una gran importancia. En la literatura clásica la amistad es el punto de encuentro, el lugar del reconocimiento mutuo. La tradición no ve en la amistad la más grande virtud, pero, si se lee tanto a Aristóteles como a Cicerón, podría concluirse que lo era, porque es estable y persistente, porque es desinteresada, porque no se la puede comprar como uno quiera y porque no niega la utilidad ni los placeres del mundo, aun cuando busque otra cosa.

—Es muy significativo que, cuando los griegos trataron de integrar el amor a los muchachos y la amistad, se hayan visto obligados a hacer a un lado las relaciones sexuales. A diferencia de estas, la amistad es una cosa recíproca: las relaciones sexuales se percibían en términos del juego activo o pasivo de la penetración. Estoy completamente de acuerdo con lo que usted acaba de decir sobre la amistad, pero veo en eso la confirmación de lo que digo

de la moral sexual de los griegos: si uno tiene una amistad, es difícil tener relaciones sexuales. Para Platón, en el *Fedro*, hay reciprocidad del deseo físico, pero esa reciprocidad debe llevar a una doble renuncia. En Jenofonte, Sócrates dice que es evidente que, en una relación entre un muchacho y un hombre, el primero no es más que el espectador del placer del segundo. Lo que los griegos dicen de ese amor a los muchachos implica la necesidad de no tomar en cuenta el placer de estos últimos. Más aún, para un muchacho es deshonoroso sentir algún placer físico en la relación con un hombre.

—Muy bien; admitamos, en efecto, que la no reciprocidad haya representado un problema para los griegos, pero al parecer se trata, no obstante, del tipo de problema que podría resolverse. ¿Por qué debe ser un problema de los hombres? ¿Por qué no podía tomarse en consideración el placer de las mujeres y los muchachos sin trastornar por completo el marco general de la sociedad? El problema, en definitiva, ¿no obedece al hecho de que al introducir la noción de placer del otro todo el sistema moral y jerárquico amenazaba con hundirse?

—Sin duda. La moral griega del placer está ligada a la existencia de una sociedad viril, a la idea de disimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión por la penetración, a la amenaza de ser despojado de la energía... ¡Todo eso no es muy atractivo!

—De acuerdo, pero si las relaciones sexuales eran a la vez no recíprocas y causa de tormento para los griegos, al menos el placer en sí no parece haber sido problemático para ellos.

—Yo traté de mostrar que hay una tensión creciente entre el placer y la salud. La idea de que el sexo comporta peligros es mucho más fuerte en el siglo II de nuestra era que en el siglo IV a.C. Puede mostrarse, por ejemplo, que el acto sexual ya conllevaba un peligro para Hipócrates, a cuyo juicio había que prestar mucha atención; no tener relaciones sexuales todo el tiempo sino únicamente en algunas estaciones, etc. Pero en los siglos I y II parece que, para un médico, el acto sexual constituye un peligro más o

menos grande. Y en este caso creo que la gran mutación fue la siguiente: en el siglo IV a.C. el acto sexual era una *actividad*, en tanto que, para los cristianos, es una *pasividad*. Hay un análisis muy interesante y característico de San Agustín con respecto a la erección. Para el griego del siglo IV a.C., la erección era un signo de actividad, el signo de la verdadera actividad. Pero después, para San Agustín y los cristianos, la erección no es algo voluntario, sino que es un signo de pasividad: un castigo por el pecado original.

—Digan lo que dijeren los helenistas alemanes, la Grecia clásica no era por lo tanto la edad de oro. Y pese a ello podemos, seguramente, extraer lecciones de ese período, ¿no?

—Creo que no hay un valor ejemplar en un período que no es el nuestro..., no se trata de volver a un estado anterior. Pero estamos frente a una experiencia ética que implicaba un énfasis muy fuerte en el placer y su uso. Si comparamos esa experiencia con la nuestra, en la que todo el mundo —tanto el filósofo como el psicoanalista— explica que lo importante es el deseo y el placer no es nada, podemos preguntarnos entonces si esta separación no fue un acontecimiento histórico sin necesidad alguna, y al que ningún vínculo ligaba con la naturaleza humana ni con una necesidad antropológica cualquiera.

—Pero usted ya lo explicó en La voluntad de saber, al oponer nuestra ciencia sexual al ars erotica de Oriente.

—Uno de los muchos puntos que no tenían la precisión suficiente es lo que digo sobre esa *ars erotica*. La contrapuse a una *scientia sexualis*. Pero hay que ser más preciso. Los griegos y los romanos no tenían ninguna *ars erotica* comparable al *ars erotica* de los chinos (o digamos que no era algo de mucha importancia en su cultura). Tenían una *techne tou biou* en la que la economía del placer desempeñaba un papel muy grande. En ese "arte de vivir", la idea de que había que ejercer un dominio perfecto de sí mismo se convirtió con rapidez en el problema central. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esa *techne*,

—Pero después de todo lo que usted nos ha dicho acerca de la no reciprocidad y de la obsesión por la salud, ¿qué podemos aprender de esta tercera idea?

—En la idea de la *techne tou biou* me interesan varias cosas. Por un lado, la idea, de la que hoy estamos un poco alejados, de que la obra que tenemos que hacer no es sólo, o no es en lo fundamental, una cosa (un objeto, un texto, una fortuna, una invención, una institución) que dejemos tras nuestro paso, sino simplemente nuestra vida y nosotros mismos. Para nosotros sólo hay obra de arte cuando algo escapa a la mortalidad de su creador. Para los antiguos, la *techne tou biou* se aplicaba por el contrario a esa cosa pasajera que es la vida de quien la plasmaba, sin perjuicio, en el mejor de los casos, de dejar tras de sí la estela de una reputación o la marca de una reputación. Que la vida, por ser mortal, tenga que ser una obra de arte es un tema notable.

Por otra parte, en el tema de una *techne tou biou* me parece que hubo una evolución en el transcurso de la Antigüedad. Ya Sócrates hacía notar que ese arte debía ser dominado ante todo por el cuidado de sí. Pero, en el *Alcibiades*, era para poder ser un buen ciudadano y tener la capacidad de gobernar a los otros para lo que era preciso "cuidar de sí mismo". Creo que ese cuidado de sí se autonomiza y termina por convertirse en un fin en sí. Séneca quería apresurarse a envejecer para poder por fin ocuparse de sí mismo.

—¿Cómo trataban los griegos la cuestión de la desviación?

—En la moral sexual de los griegos la gran diferencia no se planteaba entre la gente que prefería a las mujeres y aquellos que preferían a los muchachos, o entre quienes hacían el amor de una manera y quienes lo hacían de otra; era una cuestión de cantidad, de actividad y pasividad. ¿Eres el esclavo o el amo de tus deseos?

—¿Y qué decían de alguien que hacía tanto el amor que ponía en peligro su salud?

—Que era orgullo y era excesivo. El problema no es el de la desviación y lo normal, sino el del exceso y la moderación.

—¿Qué hacían con esas personas?

—Las consideraban feas, desagradables y de mala reputación.

—¿No trataban de curarlas o reformarlas?

—Había ejercicios cuyo objetivo era adquirir el dominio de sí mismo. Para Epicteto, uno debía ser capaz de mirar a una bella muchacha o un bello muchacho sin tener deseo por ella o por él.

En la sociedad griega la austeridad sexual era un lujo, un refinamiento filosófico, a menudo propio de personas muy cultas; de esa forma, estas buscaban infundir en su vida una mayor intensidad y una mayor belleza. En cierto modo, hemos visto lo mismo en el siglo XX cuando la gente, para tener una vida más rica y bella, trató de sacarse de encima las constricciones sexuales que le imponía la sociedad. En Grecia, Gide habría sido un filósofo austero.

—Los griegos eran austeros porque buscaban tener una bella vida; nosotros, hoy, buscamos realizarnos gracias al apoyo de la psicología.

—Exactamente. Me parece que no es para nada necesario unir los problemas morales y el saber científico. Entre las invenciones culturales de la humanidad hay todo un tesoro de procedimientos, técnicas, ideas y mecanismos que no pueden verdaderamente reactivarse, pero que ayudan a constituir una especie de punto de vista que puede ser muy útil para analizar y transformar lo que pasa hoy a nuestro alrededor.

No tenemos que elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero como podemos observar que algunos de los grandes principios de nuestra moral estuvieron ligados en un momento dado a una estética de la existencia, me parece que ese tipo de análisis histórico puede ser útil. Durante siglos tuvimos la convicción de que entre nuestra moral —nuestra moral individual—,

nuestra vida de todos los días y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas había vínculos analíticos, y que no podíamos cambiar nada en nuestra vida sexual, por ejemplo, o en nuestra vida familiar, sin poner en peligro nuestra economía o nuestra democracia. Creo que debemos deshacernos de la idea de un vínculo analítico y necesario entre la moral y las demás estructuras sociales, económicas o políticas.

—Pero ¿qué clase de moral podemos elaborar hoy en día, cuando se sabe que entre la moral y las otras estructuras no hay más que conjunciones históricas y no un vínculo de necesidad?

—Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte ya sólo tenga relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte sea un dominio especializado, el dominio de los expertos que son los artistas. Pero ¿no podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte, pero no nuestra vida?

—Está claro que ese tipo de proyecto es muy común en lugares como Berkeley, donde hay gente que piensa que todo lo que hace —desde lo que toman en el desayuno hasta el amor hecho de tal o cual manera, o el día mismo y el modo de pasarlo— debería encontrar una forma consumada.

—Pero tengo miedo de que, en la mayor parte de esos ejemplos, la gente piense mayoritariamente que si hace lo que hace, si vive como vive, es porque conoce la verdad sobre el deseo, la vida, la naturaleza, el cuerpo, etcétera.

—Pero si uno debe crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento y las leyes universales, ¿en qué difiere su concepción del existencialismo sartreano?

—En Sartre hay una tensión entre cierta concepción del sujeto y una moral de la autenticidad. Y siempre me pregunto si esa moral de la autenticidad no impugna de hecho lo que se dice en *La transcendencia del ego*. El tema de la autenticidad remite, explícitamente o no, a un modo de ser del sujeto definido por su adecuación a

sí mismo. Ahora bien, me parece que la relación consigo mismo debe poder describirse según las multiplicidades de formas de las que la "autenticidad" no es más que una de las modalidades posibles; hay que concebir que la relación consigo mismo está estructurada como una práctica que puede tener sus modelos, sus conformidades, sus variantes, pero también sus creaciones. La práctica de sí es un dominio complejo y múltiple.

—Eso hace pensar en una observación de Nietzsche en *La gaya ciencia* (§ 290), cuando dice que hay que dar estilo a la propia vida "a costa de un paciente ejercicio y un trabajo cotidiano".

—Sí. Mi punto de vista está más cerca de Nietzsche que de Sartre.

LA ESTRUCTURA DE LA INTERPRETACIÓN GENEALÓGICA

—Luego del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, ¿cómo ocupan su lugar los otros dos libros, *El uso de los placeres* y *Les Aveux de la chair*, en el plan de su proyecto sobre las genealogías?

—Hay tres dominios de genealogías posibles. Ante todo, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; a continuación, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder donde nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros, y, por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos.

Por lo tanto, hay tres ejes posibles para una genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de manera un poco confusa, en *Historia de la locura*. Estudié el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica* y *La arqueología del saber*. Desarrollé el eje del poder en *Vigilar y castigar* y el eje moral en *Historia de la sexualidad*.

La organización general del libro sobre la sexualidad se centra en la historia de la moral. Creo que, en una historia de la moral,

es preciso hacer una distinción entre el código moral y los actos. Los actos o las conductas son la actitud real de la gente frente a las prescripciones morales que se le imponen. Entre esos actos, hay que distinguir el código que determina qué actos están autorizados o prohibidos y el valor positivo o negativo de las diferentes actitudes posibles. Pero hay otro aspecto de las prescripciones morales que, en general, no se aísla en cuanto tal pero que aparentemente es muy importante: se trata de la relación consigo mismo que habría que instaurar, una *relación consigo mismo* que determina cómo debe constituirse el individuo en cuanto sujeto moral de sus propias acciones. En esa relación hay cuatro aspectos principales. El primero concierne a la parte de uno mismo o el comportamiento que está en relación con una conducta moral. Por ejemplo, se dirá que en nuestra sociedad, en general, el principal campo de moralidad, la parte de nosotros mismos más concernida por la moralidad, son los sentimientos. Está claro en cambio que, desde el punto de vista kantiano, la intención es más importante que los sentimientos. Pero, desde el punto de vista cristiano, la materia moral es esencialmente la concupiscencia (lo cual no quiere decir que el acto carezca de importancia).

—Pero, en términos generales, ¿para los cristianos es el deseo, para Kant era la intención y para nosotros, hoy, son los sentimientos?

—Sí, las cosas pueden, en efecto, presentarse así. No siempre es la misma parte de nosotros mismos o de nuestro comportamiento la relevante en la moral. Ese es el aspecto que llamo sustancia ética.

—¿La sustancia ética es algo así como el material que la moral va a reelaborar?

—Sí, eso es. Para los griegos la sustancia ética consistía en actos ligados en su unidad al placer y el deseo. Eran lo que ellos llamaban *aphrodisia*, que eran tan diferentes de la "carne" cristiana como de la sexualidad.

—¿Cuál es la diferencia ética entre la "carne" y los *aphrodisia*?

—Voy a apelar a un ejemplo simple. Cuando un filósofo estaba enamorado de un muchacho pero no lo tocaba, su actitud tenía un elevado valor moral. La sustancia ética de su conducta era el acto ligado al placer y el deseo. Para San Agustín, es muy evidente que, cuando recuerda sus afectos de joven, lo que lo inquieta es saber con exactitud cuál era el tipo de deseo que sentía. Es una sustancia ética muy distinta.

El segundo aspecto de la relación consigo mismo es lo que llamo el modo de sujeción, es decir, el modo en virtud del cual los individuos tienen que reconocer las obligaciones morales que se les imponen. ¿Es, por ejemplo, la ley divina que se revela en un texto? ¿Es una ley natural, que es en cada caso la misma para todos los seres vivos? ¿Es una ley racional? ¿Es un principio estético de existencia?

—Cuando usted dice "racional", ¿quiere decir científico?

—No necesariamente. Le doy un ejemplo. En Isócrates encontramos un discurso muy interesante, en relación con Nicocles, que era soberano de Chipre. Este explica por qué ha sido siempre fiel a su mujer: "Por ser rey y una persona que gobierna a los otros, debo mostrar que soy capaz de gobernarme a mí mismo". Está claro que esta ley de la fidelidad no tiene nada que ver aquí con la fórmula universal de los estoicos: debo ser fiel a mi mujer porque soy un ser humano y racional. Y se ve por tanto que Nicocles y un estoico tienen una manera muy diferente de aceptar la misma ley. Eso es lo que llamo modo de sujeción, el segundo aspecto de la moral.

—Cuando el rey dice: "Por ser rey", ¿es eso el signo y el índice de una bella vida?

—Es el signo de una vida que es a la vez estética y política, dos aspectos que están directamente ligados. Puesto que, si quiero que la gente me acepte como rey, debo poseer algo así como una gloria que me sobreviva, y esa gloria no puede desvincularse de su valor estético. En consecuencia, el poder político, la gloria, la in-

mortalidad y la belleza son cosas que en un momento dado están ligadas unas a otras. Es un modo de sujeción y el segundo aspecto de la moral. El tercer aspecto es este: ¿cuáles son los medios gracias a los cuales podemos transformarnos a fin de llegar a ser sujetos morales?

—¿Cómo trabajamos sobre la sustancia ética?

—Sí. Qué vamos a hacer, sea para atenuar nuestros deseos y moderarlos, sea para comprender quiénes somos, sea para suprimir nuestros deseos, sea para valernos de nuestro deseo sexual a fin de alcanzar ciertos objetivos, como tener hijos; toda la elaboración de nosotros mismos cuya meta es un comportamiento moral. Ese es el tercer aspecto, que llamo práctica de sí o ascetismo, pero ascetismo en una acepción muy amplia.

El cuarto aspecto es el siguiente: ¿en qué clase de ser queremos convertirnos cuando tenemos un comportamiento moral? Por ejemplo, ¿debemos llegar a ser puros, inmortales, libres, dueños de nosotros mismos, etc.? Es lo que podríamos llamar teleología moral. En lo que llamamos moral no está simplemente el comportamiento efectivo de la gente, no sólo hay códigos y reglas de conducta, está también la relación consigo mismo que abarca los cuatro aspectos que acabo de enumerar.

—¿Y que son independientes unos de otros?

—Hay relaciones entre ellos y a la vez cierta independencia para cada uno. Uno puede comprender muy bien que si la teleología moral se define por la pureza absoluta, el tipo de técnicas de la práctica de sí y las técnicas de ascetismo que deberán utilizarse no son exactamente las mismas que si el objetivo es ser dueño de su comportamiento.

Ahora, si aplicamos este tipo de análisis a la moral pagana y a la moral de comienzos de la era cristiana, me parece que ve-

* En el original francés, *sujets normaux*. Es posible suponer que se trata en este caso de una errata. [N. de E. C.]

mos aparecer diferencias significativas. En primer lugar, si sólo se considera el código —es decir, lo que está prohibido* y lo que no lo está—, advertimos que los moralistas o los filósofos recomendaban tres grandes tipos de prescripciones: unas acerca del cuerpo, a saber, economizar el comportamiento sexual, que constituye un gasto importante, y estar atento a tener relaciones con la menor frecuencia posible. La segunda prescripción concierne al matrimonio: tener relaciones sólo con la esposa legítima. Y en lo concerniente a los muchachos: abstenerse en la medida de lo posible de realizar actos sexuales con ellos. Encontramos estos principios, con algunas variantes, en Platón, los pitagóricos, los estoicos, etc., pero volvemos a hallarlos también en el cristianismo, y, en suma, asimismo en nuestra sociedad. Puede decirse que, en sí mismos y en lo esencial, los códigos han cambiado muy poco. Es indudable que algunas prohibiciones han cambiado y son mucho más estrictas y mucho más severas. Pero los temas son los mismos. Ahora bien, creo que los grandes cambios que tuvieron lugar entre la moral griega y la moral cristiana no se produjeron en el código sino en lo que yo llamo ética, que es la relación consigo mismo. En *El uso de los placeres*, analizo esos cuatro aspectos de la relación consigo mismo a través de los tres temas de austeridad del código: la salud, la esposa y los muchachos.

—¿Podría resumir todo esto?

—Digamos que la *sustancia ética* de los griegos eran los *aphrodisia*; el modo de sujeción era una elección político-estética. La forma de ascesis era la *techné* utilizada, y aquí encontramos, por ejemplo, la *techné* del cuerpo o la economía de las leyes mediante las cuales se definía el papel de marido, e incluso el erotismo como forma de ascetismo para consigo en el amor a los muchachos, etc.; y además, la teleología era el dominio de sí. Esa es la situación que

* En el original francés, el término es *introduit*, pero es posible suponer que se trata de una errata por *interdit*. [N. de E. C.]

describo en las dos primeras partes de *El uso de los placeres*. A continuación hubo una mutación dentro de esa moral. La razón de la mutación es el cambio acaecido en el papel de los hombres con respecto a la sociedad, y a la vez en ellos mismos, en sus relaciones con sus mujeres, pero también en el terreno político, porque la ciudad desaparece. Y por esas razones, la manera en que ellos se consideran como sujetos de comportamiento político y económico sufre cambios. De ahí surgen cambios en la forma y los objetivos de la elaboración de la relación consigo mismo. A grandes rasgos, podemos decir que el dominio de sí había estado durante largo tiempo ligado a la voluntad de ejercer un ascendiente sobre los otros. En el pensamiento moral de los dos primeros siglos, la soberanía sobre sí mismo tiene cada vez más el fin de asegurar la propia independencia con respecto a los acontecimientos exteriores y el poder de los otros.

Lo que he tratado de mostrar en esta serie de estudios son las transformaciones que se produjeron “por debajo” de los códigos y las reglas, en las formas de la relación consigo mismo y las prácticas de sí ligadas a ella. Una historia no de la ley moral sino del sujeto moral. De la época clásica al pensamiento grecorromano de la época imperial, pueden observarse modificaciones que tocan sobre todo al modo de sujeción (con la aparición del tema principalmente “estoico” de una ley universal que se impone de la misma manera a todos los hombres racionales), y también a la definición de una teleología moral (situada en la independencia y la *agatheia*). Luego, de esa filosofía grecorromana al cristianismo, se constata una nueva ola de transformaciones concernientes esta vez a la sustancia ética, definida en lo sucesivo por la concupiscencia, y concernientes también a los modos de acción sobre sí mismo: la purificación, la extirpación de los deseos, el desciframiento y la hermenéutica de sí.

De manera muy esquemática, podríamos decir que los tres polos, el acto, el placer y el deseo, no fueron valorados del mismo modo en diferentes culturas. Entre los griegos, y de manera general en la Antigüedad, el acto constituía el elemento importante: sobre él había que ejercer el control y era menester definir su cantidad, su ritmo, su oportunidad, sus circunstancias. En la erótica

china —si damos crédito a Van Gulik—¹ el elemento importante era el placer, que había que acrecentar, intensificar, prolongar tanto como fuera posible retardando el acto mismo y, en última instancia, absteniéndose de realizarlo. En la ética, el momento esencial es el deseo: su desciframiento, la lucha contra él, la extirpación hasta de sus más mínimas raíces; en cuanto al acto, hay que tener la capacidad de cometerlo sin experimentar siquiera placer o, en todo caso, anularlo en la medida de lo posible.

DEL SÍ MISMO CLÁSICO AL SUJETO MODERNO

—¿Cuál es el cuidado de sí que usted decidió tratar por separado en el libro del mismo nombre?

—Lo que me interesa en la cultura helénica, en la cultura grecorromana a partir del siglo IV a.C. y hasta los siglos II y III d.C., es el precepto para el que los griegos tenían una expresión específica, *epimeleia heautou*: el cuidado de sí. Esto no quiere decir simplemente interesarse en sí mismo y tampoco implica una tendencia a excluir cualquier forma de interés o atención que no estén dirigidos hacia uno mismo. *Epimeleia* es una palabra muy fuerte en griego que designa el trabajo, la aplicación, el celo por algo. Jenofonte, por ejemplo, la utiliza para describir el cuidado que conviene prestar al patrimonio propio. La responsabilidad de un monarca con respecto a sus conciudadanos era del orden de la *epimeleia*. Lo que hace un médico cuando atiende a un enfermo también se designa como *epimeleia*. Se trata, pues, de una palabra que se relaciona con una actividad, una atención, un conocimiento.

1 Robert van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 BC till 1644 AD*, Leiden, E. J. Brill, 1961 [trad. cast.: *La vida sexual en la antigua China*, Madrid, Siruela, 2005]. [N. del E.]

—Pero ¿el conocimiento aplicado y la técnica de sí no son invenciones modernas?

—No, la cuestión del saber era capital en el cuidado de sí, pero bajo una forma muy distinta a la de una indagación interior.

—Pero ¿la comprensión teórica, la comprensión científica, eran secundarias y estaban motivadas por una inquietud ética y estética?

—El problema consistía en determinar cuáles eran las categorías de saber necesarias para la *epimeleia heautou*. Por ejemplo, para los epicúreos, el conocimiento general de lo que era el mundo: su necesidad, la relación entre el mundo y los dioses, todo eso, era muy importante para poder ocuparse de sí mismo como correspondía. Era materia de meditación: al comprender con exactitud la necesidad del mundo, uno era capaz de dominar las pasiones de manera mucho más satisfactoria. La razón para familiarizarse con la física o la cosmología era poder llegar a la autosuficiencia.

—¿En qué medida los cristianos desarrollaron nuevas técnicas de gobierno de sí mismo?

—Lo que me interesa en el concepto clásico de cuidado de sí es que podemos ver en él el nacimiento y el desarrollo de unas cuantas técnicas ascéticas que de ordinario se atribuyen al cristianismo. En general se incrimina al cristianismo por haber reemplazado un modo de vida grecorromano bastante tolerante por un modo de vida austero caracterizado por toda una serie de renunciamentos, interdictos y prohibiciones. Pero puede observarse que, en esa actividad de sí sobre sí mismo, los pueblos antiguos habían elaborado toda una serie de prácticas de austeridad que los cristianos tomaron directamente de ellos. Se ve que esa actividad se vinculó progresivamente a cierta austeridad sexual que la moral cristiana hizo suya de inmediato, si bien con modificaciones. No se trata de una ruptura moral entre una Antigüedad tolerante y un cristianismo austero.

—¿En nombre de qué elige uno imponerse ese modo de vida?

—No creo que se trate de alcanzar una vida eterna después de la muerte, porque esas cosas no les preocupaban especialmente. Actuaban, al contrario, con la idea de dar a su vida ciertos valores (reproducir algunos ejemplos, dejar tras de sí una reputación excepcional o dar el máximo brillo posible a su vida). Se trataba de hacer de la propia vida un objeto de conocimiento o de *techne*, un objeto de arte.

En nuestra sociedad apenas se recuerda esa idea, según la cual la principal obra de arte de la que hay que preocuparse, el área fundamental donde deben aplicarse valores estéticos, es uno mismo, su propia vida, su existencia. La reencontramos en el Renacimiento, aunque bajo una forma diferente, e incluso en el dandismo del siglo XIX, pero no fueron más que breves episodios.

—Pero ¿el cuidado de sí de los griegos no es una primera versión de nuestra autoconcentración, que muchos consideran un problema central de nuestra sociedad?

—En lo que podríamos llamar el culto contemporáneo de sí, el objetivo es descubrir el verdadero yo propio, separándolo de lo que pueda oscurecerlo o alienarlo y descifrando su verdad gracias a un saber psicológico o un trabajo psicoanalítico. Por eso, no sólo no identifico la cultura antigua de sí con lo que podríamos llamar el culto contemporáneo de sí, sino que creo que son diametralmente opuestos.

Lo que sucedió es precisamente el derrumbe de la cultura clásica de sí. Ese derrumbe se produjo con el cristianismo cuando la idea de un sí mismo al que había que renunciar —porque al apearse a sí mismo uno se oponía a la voluntad de Dios— sustituyó a la idea de un sí mismo que había que construir y crear como una obra de arte.

—Uno de los estudios de El cuidado de sí se relaciona con el papel de la escritura en la formación de sí. ¿Cómo presenta Platón la cuestión de la relación entre uno mismo y la escritura?

—Antes que nada hay que recordar unos cuantos hechos históricos que suelen subestimarse cuando se plantea el problema de la escritura; hay que recordar, por ejemplo, la famosa cuestión de los *hypomnemata*.

—¿Puede aclarar qué son los *hypomnemata*?

—En el sentido técnico, los *hypomnemata* podían ser libros de cuentas, registros públicos, pero también cuadernillos individuales que servían para tomar notas. Su uso como libros de vida o guías de conducta parece haber sido algo bastante corriente, al menos entre cierto público culto. En esas libretas se incluían citas, fragmentos de obras, ejemplos extraídos de la vida de personajes más o menos conocidos, anécdotas, aforismos, reflexiones o razonamientos. Constituían una memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas, y hacían de ellas un tesoro acumulado para la relectura y la meditación ulterior. Formaban también un material en bruto para la escritura de tratados más sistemáticos en los cuales se presentaban los argumentos y los medios para luchar contra tal o cual defecto (como la ira, la envidia, el chismorreio, la adulación) o superar un obstáculo (un duelo, un exilio, una ruina, una desgracia).

—Pero ¿cómo está ligada la escritura a la moral y a uno mismo?

—Ninguna técnica, ningún talento profesional, pueden adquirirse sin práctica; y tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *techne tou biou*, sin una *askesis* que debe considerarse como un aprendizaje de sí por sí mismo: este era uno de los principios tradicionales al que todas las escuelas filosóficas atribuyeron durante largo tiempo una gran importancia. Entre todas las formas que asumía ese aprendizaje (y que incluía las abstinencias, las memorizaciones, los exámenes de conciencia, las meditaciones, el silencio y la escucha de los otros), parece ser que la escritura —el hecho de escribir para uno mismo y los otros— llegó a tener un papel importante de manera bastante tardía.

—¿Qué papel específico desempeñaron esas libretas cuando terminaron por tener importancia al final de la Antigüedad?

—No hay que tomar los *hypomnemata*, por personales que hayan podido ser, por diarios íntimos o por esos relatos de experiencias espirituales (donde se consignan las tentaciones, las luchas internas, las caídas y las victorias) que podemos encontrar ulteriormente en la literatura cristiana. No constituyen un “relato de sí”; su objetivo no es sacar a la luz los arcanos de la conciencia, cuya confesión —sea oral o escrita— tiene un valor purificador. El movimiento que procuran efectuar es precisamente el inverso: no se trata de rastrear lo indescifrable, revelar lo que está oculto, decir lo no dicho, sino, al contrario, de reunir lo ya dicho, lo que podía escucharse o leerse, con una intención que no es otra que la constitución de uno mismo.

Los *hypomnemata* deben resituarse en el contexto de una tensión muy sensible de ese período: dentro de esta cultura, muy afectada por la tradición, por el valor reconocido de lo ya dicho, por la recurrencia del discurso, por la práctica de la “cita” bajo el sello de la edad y la autoridad, estaba desarrollándose una moral francamente orientada por el cuidado de sí hacia objetivos precisos como la retirada en uno mismo, el desarrollo de la vida interior, la manera de vivir consigo mismo, la independencia, el gusto por sí mismo. Tal es el objetivo de los *hypomnemata*: hacer del recuerdo de un logos fragmentario transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio de establecer una relación consigo mismo lo más adecuada y perfecta posible.

—Antes de ver cuál fue el papel de esas libretas a comienzos de la era cristiana, ¿puede decirnos en qué son diferentes la austeridad grecorromana y la austeridad cristiana?

—Podemos marcar la diferencia en el siguiente aspecto: el hecho de que, en muchas morales antiguas, la cuestión de la “pureza” era relativamente poco importante. Lo era, es cierto, para los pitagóricos y también en el neplatonismo, y lo fue cada vez más para el cristianismo. En un momento dado, el problema de

una estética de la existencia queda encubierto por el problema de la pureza, que es una cosa distinta y requiere otra técnica. En el ascetismo cristiano la cuestión de la pureza es central. El tema de la virginidad, junto con el modelo de la integridad femenina, tenía cierta importancia en algunos aspectos de la religión antigua, pero casi ninguna en la moral, donde la cuestión no era la integridad de uno mismo con respecto a los otros, sino el dominio de sí sobre sí mismo. Era un modelo viril de autodomínio, y una mujer que observaba cierta templanza era tan viril consigo misma como un hombre. El paradigma de la autorrestricción sexual se convierte en un paradigma femenino a través del tema de la pureza y la virginidad, fundado en el modelo de la integridad física. El nuevo “yo” cristiano debía ser objeto de un examen constante porque estaba ontológicamente marcado por la concupiscencia y los deseos de la carne. A partir de ese momento, el problema no era establecer una relación consumada consigo mismo sino, por el contrario, autodescifrase y renunciar a sí.

Por consiguiente, entre el paganismo y el cristianismo la oposición no es la de la tolerancia y la austeridad, sino la de una forma de austeridad que está ligada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad vinculadas a la necesidad de renunciar a uno mismo mediante el desciframiento de su propia verdad.

—¿Nietzsche, por lo tanto, se equivocaría cuando, en *La genealogía de la moral*, atribuye al ascetismo cristiano el mérito de hacer de nosotros “criaturas que pueden hacer promesas”?

—Sí, creo que comete un error al atribuir ese mérito al cristianismo, habida cuenta de todo lo que sabemos de la evolución de la moral pagana del siglo IV a.C. al siglo IV d.C.

—¿Cómo cambió el papel de las libretas cuando la técnica que llevaba a utilizarlas en una relación de sí consigo mismo fue retomada por los cristianos?

—Un cambio importante es que la toma de notas sobre los movimientos íntimos parece, de acuerdo con un texto de Atanasio

acerca de la vida de San Antonio, ser el arma del combate espiritual: en tanto que el demonio es una fuerza que engaña y nos induce a engañarnos respecto de nosotros mismos (una gran parte de la *Vita Antonii* está consagrada a esas estratagemas), la escritura constituye una prueba y una especie de piedra angular: para sacar a la luz los movimientos del pensamiento, disipa la sombra interior en la que se urden los complots del enemigo.

—¿Cómo pudo producirse una transformación tan radical?

—Hay verdaderamente un cambio dramático entre los *hypomnemata* mencionados por Jenofonte, con los que sólo se trataba de recordar los elementos de un régimen elemental, y la descripción de las tentaciones nocturnas de San Antonio. Cabe pensar que hubo una fase intermedia en la evolución de las técnicas de sí: la costumbre de anotar los propios sueños. Sinesio explica que había que tener una libreta junto a la cama y anotar los sueños a fin de interpretarlos uno mismo: ser el adivino de sí mismo.

—Pero, en todo caso, ¿la idea de que la contemplación de sí mismo permite disipar la oscuridad dentro de sí y acceder a la verdad ya está presente en Platón?

—Creo que la autocontemplación platónica del alma —que da a esta acceso al ser y, a la vez, a las verdades eternas— es muy diferente del ejercicio mediante el cual, en una práctica de tipo estoico, por ejemplo, uno trata de recordar lo que ha hecho durante el día, las reglas de conducta de las que habría debido acordarse, los acontecimientos de los que debe sentirse independiente, etc. Desde luego, sería necesario precisar todo esto; hubo interferencias, entrecruzamientos. La “tecnología de sí” es un inmenso dominio, muy complejo, cuya historia habría que hacer.

—Uno de los lugares comunes de los estudios literarios consiste en decir que Montaigne fue el escritor que inventó la autobiografía, pese a lo cual usted parece remontar la escritura sobre sí mismo a fuentes mucho más remotas.

—Me parece que, en la crisis religiosa del siglo XVI —y con el cuestionamiento de la pastoral católica—, se desarrollaron nuevos modos de relación consigo mismo. Puede observarse la reactivación de unas cuantas prácticas de los estoicos de la Antigüedad. Por ejemplo, la noción de prueba de sí mismo me parece cercana, desde un punto de vista temático, a lo que podemos encontrar entre los estoicos, para quienes la experiencia de sí no es el descubrimiento de una verdad sepultada en uno mismo, sino un intento de determinar lo que se puede y lo que no se puede hacer con la libertad de la que uno dispone. Tanto entre los católicos como entre los protestantes puede constatarse la reactivación de esas antiguas técnicas que adoptan la forma de prácticas espirituales cristianas.

Sería interesante hacer una comparación sistemática entre los ejercicios espirituales practicados en los medios católicos o reformados y los que estuvieron en uso en la Antigüedad. Pienso así en un ejemplo preciso. En una de sus *Disertaciones*, Epicteto recomienda practicar una especie de “meditación-caminata”. Cuando deambulamos por la calle conviene, en relación con los objetos o las personas con que nos topamos, examinarnos para saber si nos sentimos impresionados, si nos dejamos emocionar, si nuestro ánimo sufre un vuelco ante la fuerza de un cónsul o la belleza de una mujer. Ahora bien, en la espiritualidad católica del siglo XVII también encontramos ejercicios de ese tipo: pasearse, abrir los ojos al entorno; pero no se trata de dar pruebas de la soberanía que uno ejerce sobre sí mismo; en ellos puede reconocerse, antes bien, la omnipotencia de Dios, la soberanía ejercida por él sobre todas las cosas y todas las almas.

—El discurso, en consecuencia, cumple un papel importante, pero siempre al servicio de otras prácticas, incluso en la constitución de sí.

—Me parece que no se podría comprender nada de toda esta llamada literatura “del yo” —diarios íntimos, relatos de sí mismo, etc.— si no se la resitúa en el marco general y muy rico de las prácticas de sí. La gente escribe sobre sí misma desde hace dos mil años, pero naturalmente no lo hace de la misma manera. Ten-

go la impresión –quizá me equivoque– de que hay una tendencia a presentar la relación entre la escritura y el relato de sí mismo como un fenómeno específico de la Modernidad europea. Por lo tanto, no es satisfactorio decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. Se constituye en prácticas reales: prácticas históricamente analizables. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos a la vez que los utiliza. El sujeto no sólo se constituye en el juego de los símbolos.

—Si el autoanálisis es una invención cultural, ¿por qué nos parece tan natural y agradable?

—Ante todo, no veo por qué una “invención cultural” no puede ser “agradable”. El placer que uno siente en sí mismo puede perfectamente adoptar una forma cultural, como el placer experimentado con la música. Y hay que comprender con claridad que en ello hay algo muy diferente de lo que llamamos interés o egoísmo. Sería interesante ver cómo, en los siglos XVIII y XIX, se propuso e inculcó en la clase burguesa toda una moral del “interés”, en oposición, sin duda, a las otras artes de sí mismo que podían constatar en los medios artístico críticos; y la vida “de artista”, el “dandismo”, constituyeron otras estéticas de la existencia opuestas a las técnicas de sí que eran características de la cultura burguesa.

—Pasemos a la historia del sujeto moderno. Ante todo, ¿el cultivo de sí clásico se perdió por completo o, al contrario, las técnicas cristianas lo incorporaron y transformaron?

—No creo que el cultivo de sí haya sido devorado o asfixiado. Encontramos muchos elementos que el cristianismo se limitó a integrar, desplazar o reutilizar. No bien fue retomado por el cristianismo, el cultivo de sí se puso al servicio del ejercicio de un poder pastoral, en esencia a causa de la conversión de la *epimeleia heautou* en *epimeleia ton allon* –el cuidado de los otros–, trabajo que correspondía al pastor. Pero, habida cuenta de que la salvación del individuo es canalizada –al menos hasta cierto punto– por la institución pastoral que toma por objeto el cuidado de las almas,

el cuidado clásico de sí no desaparece: se integra y pierde gran parte de su autonomía.

Habría que hacer una historia de las técnicas de sí y las estéticas de la existencia en el mundo moderno. Hace un momento mencionaba la vida “de artista”, que tuvo una importancia tan grande en el siglo XIX. Pero también podríamos concebir la Revolución no simplemente como un proyecto político sino como un estilo, un modo de existencia con su estética, su ascetismo, las formas particulares de relación consigo mismo y los otros.

En una palabra: suele hacerse la historia de la existencia humana a partir de sus condiciones; e incluso se busca aquello que, en esa existencia, pueda develar la evolución de una psicología histórica. Pero también me parece posible hacer la historia de la existencia como arte y estilo. La existencia es la materia *prima* más frágil del arte humano, pero también su dato más inmediato.

Durante el Renacimiento también se ve –y aquí aludo al célebre texto de Burckhardt sobre la estética de la existencia*– que el héroe es su propia obra de arte. La idea de que uno puede hacer de su vida una obra de arte es, indiscutiblemente, una idea ajena a la Edad Media y que sólo reaparece en la época renacentista.

—Hasta ahora usted ha hablado de los diversos grados de apropiación de las técnicas antiguas de gobierno de sí mismo. En sus escritos siempre ha insistido en la importante ruptura que se produjo entre el Renacimiento y la edad clásica. ¿No hubo una mutación igualmente significativa en la manera en que el gobierno de sí mismo se vinculó a otras prácticas sociales?

—Si bien es cierto que la filosofía griega fundó una racionalidad en la cual nos reconocemos, no dejaba de sostener que un sujeto no podía tener acceso a la verdad a menos que, ante todo, realizara sobre sí mismo un trabajo determinado que lo hiciera capaz de conocer la verdad. El vínculo entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo es esencial en el pensamiento antiguo y el pensamiento estético.

* Véase *La cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires, Losada, 1944.

Me parece que Descartes rompió con eso al decir: "Para acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente". La evidencia sustituye a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, la relación con el mundo. Ya no hace falta que la relación consigo mismo sea ascética para ser una relación con la verdad. Basta con que me revele la verdad evidente de lo que veo para aprehender definitivamente esa verdad. Pero hay que señalar que eso sólo resultó posible para el propio Descartes al precio de un derrotero que fue el de las *Meditaciones*, en el curso del cual él constituyó una relación de sí consigo que lo calificaba como capaz de ser sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia (con la salvedad de que excluía la posibilidad de estar loco). Un acceso a la verdad sin condición "ascética", sin cierto trabajo de sí sobre sí mismo, es una idea que las culturas precedentes excluían en mayor o menor medida. Con Descartes, la evidencia inmediata es suficiente. Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento que plantea a Kant el problema de saber cuál es la relación entre él y el sujeto moral. En el siglo de las Luces se discutió mucho si esos dos sujetos eran diferentes o no. La solución de Kant consistió en encontrar un sujeto universal que, en la medida en que lo era, podía ser un sujeto de conocimiento, pero que exigía no obstante una actitud ética: precisamente la relación consigo mismo que el propio Kant propone en la *Crítica de la razón práctica*.

—¿Quiere decir que Descartes liberó la racionalidad científica de la moral y Kant volvió a introducir esta última como forma aplicada de los procedimientos de racionalidad?

—Exactamente. Kant dice: "Debo reconocerme como sujeto universal, es decir, constituirme en cada uno de mis actos como sujeto universal conforme a las reglas universales". Se reintroducían, por tanto, las viejas preguntas: "¿Cómo puedo constituirme en cuanto sujeto ético? ¿Cómo puedo reconocerme como tal? ¿Necesito ejercicios de ascetismo? ¿O la relación kantiana con lo universal que me hace moral al conformarme a la razón práctica?". De

este modo, Kant introduce en nuestra tradición un nuevo camino, gracias al cual el sí mismo no es simplemente dado, sino que se constituye en una relación consigo mismo como sujeto.