

E1

yo minimalista

y otras

CONVERSACIONES

M Foucault



realismo / Gutenberg / Literatura / Rodney King / Isla de Edición / Docu-thing, info-that / Voyeur / Ciudad / Warner / Milli Vanilli / Ideología / Huelga / PA / TeleConferencia / Moda / VideoTexto / Modern / Metafora / Utopía / Publicidad / DDI / Filosofía / Virus Electrónico / Holzer / Big Brother / Pager / Ph

itarer / Scanner / Acceso Digital / Intel Inside / Talintar / Menem / Estimuladores Cerebrales / Radial / Proyector LCD / EACx / QuaxProse / Phy
gia /
.am
' Ne
ogo
Virt
hare
' Ina
ixel
' Un
dov
ontu
' Ni
' Vc
DI
' Cer
Gal
mer
e ick
Imp
Dél
' R
ERIA
Z.A
xon
má
om
real
' / Te
itare
gia /
.am
' Ne
ogo
' Virt
hare
' Ina
ixel
' Un
ows
oto
roj
dac
a / \\
tediz
otip
n de
ción
aser
eter
ual
elige
ntes
hon
nétic
Des
' C
' Tek
ares

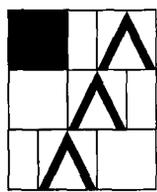
Hav
Virtu
sica
nder
Neoc
ectré
Jio/
iene:
Jva /
stéti
iche
la de
' Me
' Teli
ower
' CT
s / I
gaby
' ente
tom:
s de
phic
Vais
' Mu
arab
illa E
ito /
' PA
' Ph
Hav
Virtu
sica
nder
Neoc
ectré
Jio/
iene:
JIDA
Jopl
' / De
Uto
nem
eofc
r / C
dia I
ber:
ggc
' rlas
5n /
' Esp
' Ho
TCI
cuer
ónica
' / A
PAC
' Ph

biblioteca de la mirada

dirigida por Guido Indij

NOTA DE ENVÍO

La biblioteca de la mirada surge de la intención de agrupar aquellos textos que pasan por el escritorio de



la marca

y que a pesar de pertenecer a los más diferentes géneros (paper, ensayo, arte, crítica, pop, antología teórica, fotografía, manifiesto, revista, et caetera) nos sirven para reflexionar sobre el urgente lugar de la recepción en la sociedad finisecular.

Libro-@|o
(At|Bo Oxo)

Si existe un común denominador para los libros que integran esta biblioteca, resultará inútil buscarlo en el formato, los criterios de diseño, el color de tapa...

Estos textos no hablan necesariamente (al menos directamente) de los medios. Su objetivo es político, en tanto intentan señalar -de las más diversas maneras- los mecanismos de la percepción.

gia / Fax / Prozac / VGA / Electrofera / Undo / AOL / PowerPC / Videofonos / The Pump / Gates / Prototipos / Swatch / Teleprompter / Stephen Hav
.amcorder / Velocidad / Democracia / Drogas / R.U. Serious / CD-Rom / Devenir Cyborg / Segmentación de la Oferta / Videojuegos / Robot / Sexo Virtu
' Negocio / Silicon Valley / Infonautas / Alarmas electrónicas / MIT Media Lab / @ / Tanque de ideas / Edición / Nintendo-Sega / Hollywood / Música.
ogo / Videofera / Monitoreo de Vigilancia / Multimedia / Gigabytes / Cyberpunk / VCR / 3-D / Impresión Laser / Corrupción / Fotocopia Color / Render

<i>Título</i>	<i>El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault</i>
<i>Colección</i>	biblioteca de la mirada
<i>Director de colección</i>	Guido Indij
<i>Selección y nota preliminar</i>	Gregorio Kaminsky
<i>Traducción</i>	Graciela Staps
<i>Revisión de traducción y corrección</i>	Beltrán Rodríguez
<i>Traducción de «Deseo y Placer»</i>	Gregorio Kaminsky
<i>Diseño</i>	Vanesa Indij
<i>Composición</i>	Indij Lapidus Diseño
<i>Foto</i>	Marc Garanger, Pascal Lebrun, Martine Franck, Bamberger
<i>Editorial</i>	la marca
<i>Oficina:</i>	Pasaje Rivarola 115 (1015) Buenos Aires, Argentina
<i>Fax:</i>	(54-11) 4383-5152
<i>Tel:</i>	(54-11) 4383-6262
<i>E-mail:</i>	lme@lamarcaeditora.com
<i>WWW:</i>	http://www.lamarcaeditora.com
<i>Imprenta</i>	Alfabet ediciones Pte. Roque Sáenz Peña 2362 Olivos (B1636FIJ) Pcia. de Buenos Aires
<i>ISBN</i>	950-889-019-3
<i>Fecha de impresión</i>	marzo de 2003
<i>Lugar de impresión</i>	Buenos Aires, Argentina
<i>Depósito de ley</i>	11.723
©	la marca

Índice

Sobre este libro (<i>Gregorio Kaminsky</i>)	7
Cómo nace un «libro-experiencia»	9
«Pero el estructuralismo no fue un invento francés...»	18
El discurso sobre el poder	33
Sobre la genealogía de la ética	50
Por qué el mundo antiguo no fue una Edad de Oro, pero podemos aprender de él de todos modos	54
La estrucutra de la interpretación genealógica	62
Del yo clásico al sujeto moderno	71
El yo minimalista	85
Teoría Crítica / historia intelectual	100
Una estética de la existencia	132
Las funciones de la literatura	138
La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad	144
Cronología biográfica	171
Deseo y Placer (<i>Gilles Deleuze</i>)	181
Referencias y fuentes bibliográficas	191

Sobre este libro

El conjunto de entrevistas que componen este libro constituyen los últimos encuentros intelectuales de Michel Foucault.

Es difícil establecer, incluso aventurar, si su obra constituye un cuerpo sistemático de ideas. Es verdad que era un amante de la enseñanza de los Sistemas de Pensamiento, pero sus alumnos nunca dejaron de recibir un sello único, la impronta personal que sólo quien es un pensador puede tener.

Pensador... es complicado afirmar que este personaje exista en los tiempos que corren. También es difícil afirmar qué ha sido Michel Foucault. ¿Filósofo, historiador, intelectual? El estatuto fundante de un intelectual y su lugar político, éste ha sido uno de los carriles por donde circularon sus preocupaciones: dispositivos de poder, micro-análisis, saber-poder, etcétera.

En el curso de estas entrevistas, amplias, variadas, heterogéneas, francas, elucidadoras, podrán encontrarse, también, la historia intelectual del pensador, marcas, indicios. Nietzsche, por vía de Bataille, Blanchot y Klossowski; Alexandre Koyré, Louis Althusser, aunque resuenan las líneas de fuerza que se cruzaban en el horizonte de su época: fenomenología, estructuralismo, marxismo hegeliano...

No es demasiado caprichoso reencontrar en sus textos una nueva -secreta- redefinición de nociones tales como fenómeno, apriori, fuerza y muy especialmente: sujeto.

Es repetido pero vano el esfuerzo para inscribir, rotular la obra de un escritor. Si se trata de Foucault el intento además de inútil es ocioso y hasta tonto.

Aquello que, de modo nada escolar transmite el autor en estas entrevistas es el calor, al menos la tibieza, de la belleza de sus ideas que no pocas veces pasan por frías, casi gélidas.

Tenemos oportunidad de comprender que en Foucault hay nomadismo, en sentido deleuziano y en el otro: viajero por numerosas tierras en donde lo que le agrada es la vida anónima. Un filósofo enmascarado.

Y quien se enmascara sólo él mismo puede ofrecer su «verdad», desenmascararse. Para Michel Foucault, precisamente, desenmas-

carar es un juego de la verdad en el terreno de lo anónimo. No hay coincidencia entre el yo y la verdad. Tampoco puede haber coincidencia entre un pensador y su realidad.

¡Mi propio problema siempre ha sido la cuestión de la verdad, del decir la verdad... las formas reflexividad, del yo sobre el yo!.

En este punto, la «consigna Foucault» está puesta en la ecuación poder-verdad-placer: ¡transformar al propio yo y alcanzar cierto modo de ser!

La proximidad con Deleuze es incontestable –lo vemos en Deseo y Placer– pero también la fuerte, intensa, distancia :

¡No soporto la palabra deseo!, dice Foucault. ¡No soporto la palabra placer!, acota Deleuze.

El deseo que circula y desubjetiviza, generando transversalidades desde las cuales se sale del eje verticalista-horizontalista de los sujetos y los objetos.

El deseo que lleva al delirio y desencionaliza al yo. ¿Cuál es su verdad?

Un yo del que ya nada se puede predicar: se trata de ¡escisiones! o de una multiplicidad –dolorosa, sí– que el yo maximalista padece como tajada, crispada, incompleta (negatividad hegeliana). Minimalismo, es esta la escala foucaultiana de búsqueda.

El delirio, el salirse de los límites, que se desmesura a través de los otros: salirse de los límites o bordear, franquear, entregar partes del yo, jandar por los otros! sin dejar de ser uno. ¿Una ética del cuidado de sí? Alegorías del exceso que destronan todo principio de unidad. El desierto no es planicie: hay dunas, mesetas, esas n-dimensiones –dispositivos– que no acuerdan ni trayectan: trazan, diagraman. Estrategias sin estrategia, resistencias y fuerzas resistentes. ¿Dónde residen los resistentes, de dónde extraen sus fuerzas?

Kafka en Praga. Klee y sus líneas: el trazado de espesores, relieves, ojos en profundidad y narices en relevancia. Protuberancias, pliegues. Tristezas del yo, acabamiento y eclipse de la razón. Me hacen sujeto porque me alienan y ando por ay. Dolor de irse por los otros.

Ahora que Foucault no es recitado «a la mode», ni bajo ni estacional, es posible que su verdad alcance la realidad deseada: ideas atravesando sujetos.

G.K.

Cómo nace un «libro-experiencia»¹

Creo que podría explicarse el interés que se ha concentrado en el resultado de sus investigaciones, especialmente en los últimos tiempos, de esta manera: hay pocas personas, sin tener en cuenta los distintos «lenguajes» ideológicos o puntos de vista, que no están dispuestas a reconocer la disociación progresiva y desconcertante entre las «palabras» y las «cosas» en el mundo contemporáneo. Esto también justifica el sentido de nuestro diálogo: un intento de entender mejor las fluctuaciones que se han producido en el transcurso de sus investigaciones, los cambios de campo de su análisis, la adquisición de nuevos criterios teóricos. A partir de sus estudios de la «experiencia originaria» en *Historia de la locura* hasta las tesis más recientemente presentadas en *Historia de la sexualidad*, parecería que su trabajo avanza a saltos, variando los niveles de investigación. Si quisiera caracterizar su pensamiento y revelar sus notas esenciales y permanentes, podría comenzar preguntando: a la luz de su más reciente análisis del «poder» y la «voluntad de saber», ¿en qué medida considera haber superado su trabajo inicial?

Muchos aspectos han sido superados. Soy perfectamente consciente de que he producido variaciones continuamente, tanto en los objetos de mi interés, como en los conceptos a que había llegado anteriormente. Por lo tanto, los libros que escribo representan para mí una experiencia que deseo que sea lo más rica posible. Al atravesar una experiencia, se produce un cambio. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya sé, nunca tendría el valor de comenzar. Escribo precisamente porque no sé todavía qué pensar sobre un tema que atrae mi atención. Al plantearlo así, el libro me transforma, cambia mis puntos de vista. Como consecuencia, cada nuevo libro altera profundamente los términos de los conceptos alcanzados en los trabajos anteriores.

En este sentido, me considero más un experimentador que un teórico; no desarrollo sistemas deductivos que deban ser aplicados uniformemente en diferentes campos de investigación. Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.

La idea del trabajo como «experiencia» sugeriría, de cualquier manera, un punto de referencia metodológico. O por lo menos, debería permitir la posibilidad de extraer las direcciones seguidas en un método, dentro de la relación entre los medios empleados y los resultados obtenidos en la investigación.

Nunca sé, al comenzar un proyecto, cómo pensaré al concluirlo. En otras palabras, es difícil indicar claramente cuál es el método que empleo. Cada uno de mis libros representa una manera de desentrañar un objeto y de construir un método de análisis orientado hacia ese fin. Cuando el trabajo está terminado, por supuesto, puedo, en retrospectiva, deducir cuál ha sido la metodología utilizada en la experiencia que he acabado. De este modo, me encuentro escribiendo alternativamente lo que llamaría libros de exploración y libros de método. Dentro de los primeros, podemos citar: *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, etcétera; dentro de los segundos: *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*. Y ahora, después de haber finalizado *Vigilar y castigar*, y mientras espero terminar *Historia de la sexualidad* estoy recopilando ciertos pensamientos en artículos, entrevistas, etcétera. No existe una regla establecida, fija, pero sí, una serie de consideraciones precisas sobre los libros escritos, lo que me puede ayudar a definir otros posibles objetos de investigación. Si desea una ilustración de esto, imagine una red de andamios que funciona como un punto de relevo entre un proyecto que se concluye y uno nuevo. Así, nunca construyo un método general de valor definitivo para mí o para otros. Lo que escribo no prescribe nada, ni para mí, ni para otros. Cuando mucho, tiene carácter instrumental y visionario, o idealista.

Lo que está diciendo confirma la excentricidad de su posición, y de alguna manera explica las dificultades encontradas por los críticos, comentaristas e intérpretes al tratar de ubicar o de atribuirle un lugar preciso dentro del pensamiento filosófico contemporáneo.

Pero yo no me considero a mí mismo como un filósofo. Lo que hago no es un modo de hacer filosofía, ni de sugerir a otros que no

lo hagan. Por lo que a mí concierne, los autores más importantes que me han –yo no diría formado–, sino que me han permitido desprenderme de mi educación universitaria original, son: Friedrich Nietzsche, Georges Bataille¹, Maurice Blanchot², Pierre Klossowski³. Todos ellos, pensadores que no eran «filósofos» en el sentido estricto, institucional del término. Lo que más me atrajo y fascinó de ellos, es el hecho de que no tenían el problema de construir sistemas, sino de atravesar experiencias directas, personales. En la universidad, sin embargo, había sido instruido en el intento de interpretar a los grandes monumentos filosóficos, que, cuando yo era estudiante, se llamaban hegelianismo, fenomenología...

Usted habla de fenomenología, pero todo el pensamiento fenomenológico se centra en el problema de la experiencia, en la cual esos pensadores depositan su confianza para delinear el horizonte teórico de su filosofía. ¿De qué manera, entonces, se distingue de los fenomenólogos?

La experiencia fenomenológica es básicamente una manera de organizar la mirada reflexiva sobre cualquier aspecto de la experiencia diaria, vivida en su forma transitoria, para entender su significado. Nietzsche, Bataille y Blanchot, por el contrario, trataban de alcanzar a través de la experiencia ese punto de la vida que

¹ Georges Bataille (1897-1962). Temprano representante del surrealismo francés y fundador del Collège de Sociologie en 1936-37. Reconocido por el movimiento literario de vanguardia de fines de los sesenta (el grupo *Tel Quel*) como el creador de escritos violentamente eróticos, cuya fuerza transgresora es la expresión de una mística búsqueda de lo absoluto.

² Maurice Blanchot (1907). Novelista y crítico conocido por su contribución al nuevo movimiento crítico en Francia. Extremando las proposiciones cruciales de Mallarmé, ejercitó un discurso intransitivo. Algunas de sus obras: *El espacio literario*, *El libro que vendrá*, *La escritura del desastre*. Tiene un artículo sobre Foucault: «Michel Foucault tal como yo lo imagino».

³ Pierre Klossowski (1905). Ensayista y novelista de vanguardia francés. Manifiesta la influencia de Georges Bataille. Sus trabajos más famosos son *Sade, mi prójimo* (1947), *La Vocation suspendue* (1950), y *Le Baphomet* (1965). Michel Foucault es autor de un importante artículo sobre Klossowski, «La Prose d'Actéon», *Nouvelle revue française* 135 (marzo de 1964).

se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, en el límite, en el extremo. Trataban de reunir la máxima cantidad de intensidad e imposibilidad al mismo tiempo. El trabajo del fenomenólogo, sin embargo, esencialmente consiste en desplegar todo el campo de las posibilidades conectado con la experiencia diaria. Más aun, la fenomenología trata de interpretar la significación de esa experiencia diaria de manera de reafirmar el carácter fundamental del sujeto, del yo, de sus funciones trascendentales. A diferencia de esto, la experiencia, de acuerdo con Nietzsche, Blanchot y Bataille, tiene la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente «otro» de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación. Y es este emprendimiento de desobjetivación, la idea de una experiencia límite que desgarrar al sujeto de sí, la lección fundamental que he aprendido de esos autores. Y no importa cuán aburridos o eruditos hayan resultado mis libros, esa lección me ha permitido siempre concebirlos como experiencias directas, para «desgarrarme» de mí mismo, para impedirme ser siempre el mismo.

El trabajo como una experiencia en continuo desenvolvimiento, la extrema relatividad del método, la tensión de la desobjetivación; éstos son los tres aspectos esenciales de su actitud hacia el pensamiento, según yo lo entiendo. Si comenzamos reuniendo estos tres aspectos, uno se preguntaría: ¿qué certeza podría haber en los resultados de tal investigación? ¿Cuál sería el definitivo «criterio de verdad» que se deriva de ciertas premisas de su modo de pensar?

El problema de la verdad de lo que digo es muy difícil de explicar para mí, y además, es el problema central. Es esencialmente la pregunta que hasta ahora no he contestado. En el transcurso de mi trabajo, utilizo métodos que forman parte del repertorio clásico: demostración, prueba mediante documentación histórica, citas de otros textos, referencia a comentarios autorizados, relaciones entre ideas y hechos, la proposición de patrones explicativos, etcétera. No hay nada original en eso. Desde este punto de vista, todo cuanto afirmo en mis libros puede ser verificado o refutado como en cualquier otro libro de historia.

Sin embargo, alguna gente que los ha leído, aun aquellos que aprecian lo que hago, a menudo me han dicho, risueñamente: «¡pero al final, se da cuenta de que lo que dice no son sino ficciones!», a lo que siempre respondo: ¿quién pensó alguna vez que estaba escribiendo algo que no fuera ficción?

Si, por ejemplo, hubiera querido escribir la historia de las instituciones psiquiátricas en Europa entre los siglos XVII y XIX, por supuesto que no hubiera escrito un libro como *Historia de la locura*. Pero la cuestión no es divertirse a costa de los historiadores profesionales. Más bien, lo que intento es experimentar por mí mismo –pasando a través de un determinado contexto histórico–, experimentar lo que somos hoy, no sólo lo que fuimos, sino también lo que somos actualmente. E invito a otros a compartir esa experiencia. En otras palabras, una experiencia de nuestra modernidad que nos podría permitir emerger de ella transformados. Lo que significa que, al concluir el libro, podemos establecer nuevas relaciones con el tema que estábamos tratando, como por ejemplo, la locura, su constitución, su historia en el mundo moderno.

La eficacia de su discurso entra en juego completamente en el equilibrio entre la fuerza de la demostración y la capacidad de referirse a una experiencia que podría conducir a una transformación de los horizontes culturales dentro de los cuales juzgamos y experimentamos nuestro presente. Sin embargo, todavía no comprendo cómo, en su opinión, este proceso se relaciona con lo que anteriormente denominamos «criterio de verdad». En otras palabras, ¿hasta qué punto esas transformaciones de las que está hablando están en relación con la verdad?; o ¿cómo es que producen el «efecto de verdad»?

Existe una relación peculiar entre lo que he escrito y los efectos que ha producido. No digo esto por vanidad. Tomemos por ejemplo, la repercusión que tuvo *Historia de la locura*: tan pronto como fue publicado, fue muy bien recibido por algunos círculos literarios (Blanchot, Roland Barthes⁴); considerado con curiosidad, al

⁴ Roland Barthes (1915-1980). «Moralista, hombre de letras, filósofo de la cultura, erudito de ideas pujantes, autobiógrafo proteico...» (Susan Sontag).

principio, por los psiquiatras; totalmente ignorado por los historiadores, quienes no lo consideraron interesante, etcétera. Luego, después de varios meses, el nivel de hostilidad hacia el libro se había elevado de tal manera, que fue considerado un ataque directo contra la psiquiatría moderna y un manifiesto de la antipsiquiatría. Esta no era, de ninguna manera, mi intención, por dos sencillas razones: primero, cuando escribí el libro en Polonia, en 1958, la antipsiquiatría no existía (Laing⁵ mismo era muy poco conocido); segundo, no representaba en ningún caso un ataque a la psiquiatría contemporánea, ya que se refería solamente a hechos y circunstancias que tuvieron lugar no después de principios del siglo XIX. De manera que, ¿por qué se insistió tanto en ver en ese trabajo un ataque a la psiquiatría moderna? Estoy convencido de que la respuesta es ésta: el libro constituyó para mí –y para aquellos que lo leyeron o utilizaron– una transformación de la relación (marcada histórica y teóricamente, y además desde el punto de vista ético), que nosotros mismos tenemos con la locura, la institución de la psiquiatría, y la «verdad» de ese discurso.

Entonces, lo que obtenemos, es un libro que funciona como una experiencia, mucho más que una demostración de una verdad histórica. Así, vuelvo al discurso sobre la «verdad»: es evidente que para pasar por tal experiencia a través de un libro como *Historia de*

Crítico, escritor y ensayista francés formado en letras clásicas, elaboró un cuerpo conceptual que toma elementos de tradiciones diversas: lingüística, psicología, marxismo y estructuralismo. Padre de la Semiología como lectora de fenómenos de la sociedad de consumo, formalizada con matriz estructuralista. Ver *Elementos de Semiología* (1965), *Mitologías* (1957), *Sistema de la Moda* (1967).

Como crítico se abocó a autores clásicos franceses (Michelet, Voltaire, Racine) y de vanguardia (Brecht, Robbe-Grillet). También Sade, Balzac, Flaubert y Proust llamaron su atención. Próximo al grupo *Tel Quel*.

Parte de su producción formula y defiende el concepto de texto como definición del objeto de estudio literario.

⁵ Exponente de la escuela inglesa de terapia radical que relacionó la filosofía existencial y el psicoanálisis freudiano. Su texto más famoso es *El yo dividido*. Como exponente de la antipsiquiatría, rechaza la aplicación de la teoría y la estructura psiquiátricas a la enfermedades mentales, aunque su práctica analítica sea conservadora y sus diferencias con la psiquiatría tradicional remitan a la relación con pacientes psicóticos.

la locura, es necesario que lo que afirme sea de alguna manera «verdadero», en términos de verdad históricamente verificable. Pero lo esencial no reside en una serie de verdades verificables; más bien, se encuentra en la experiencia que el libro nos permite tener. Y una experiencia no es ni verdadera ni falsa: es siempre una ficción, algo construido, que existe sólo después que se ha vivido, no antes; no es algo «real», sino algo que ha sido realidad.

Para resumirlo, entonces: la difícil relación con la verdad está completamente en juego en el modo en que se encuentra a la verdad siendo usada dentro de una experiencia, no sujeta a ella, y que, dentro de ciertos límites, la destruye.

Esta «relación difícil con la verdad»: ¿es una constante que acompaña su investigación, que también puede ser reconocida en la serie de libros que siguieron a *Historia de la locura*?

Lo mismo se podría decir sobre *Vigilar y castigar*. La indagación se limita a una investigación que abarca el período hasta alrededor de 1830. Aun en este caso, los lectores, ya fueran críticos o no, lo tomaron como una descripción de la sociedad moderna. No se puede hallar ningún análisis del presente en ese libro, si bien es cierto que para mí representó una manera de expresar ciertas experiencias relacionadas con la vida contemporánea.

Aquí también la investigación hace uso de documentos «verdaderos», pero lo hace de manera de proporcionar no sólo la evidencia de la verdad, sino además, una experiencia que podría posibilitar la alteración, la transformación de la relación que llevamos con nosotros mismos y nuestro universo cultural: en una palabra, con nuestro saber. Por lo tanto, este juego de verdad y ficción –o, si lo prefiere, de evidencia e invención– nos permitirá ver claramente qué nos vincula a nuestra modernidad, y al mismo tiempo hará que aparezca modificada ante nosotros. La experiencia que nos permite aislar ciertos mecanismos (por ejemplo, la reclusión, la penalización, etcétera), y simultáneamente separarnos nosotros mismos de ellos, percibiéndolos en una forma totalmente diferente, debe ser una única experiencia.

Este procedimiento es el centro de todo mi trabajo. ¿Y cuáles son sus consecuencias? Antes que todo, que no existe un fundamento teórico que sea continuo y sistemático. Eso implica, en segundo término, que no hay ningún libro que yo haya escrito sin que hubiera habido, por lo menos en alguna medida, una experiencia personal directa. Tuve una relación personal, compleja, directa, con la locura, los hospitales psiquiátricos y la enfermedad. Inclusive, con la muerte: el trabajo en *El nacimiento de la clínica*, la discusión sobre el tema de la muerte según la medicina, se produjo en momentos en que tuvo gran importancia para mí. En tercer término, a partir de la experiencia, es necesario allanar el camino para una transformación, una metamorfosis, que no es sólo individual, sino que es de carácter accesible a los demás; o sea que esta experiencia debe poder ser relacionada, en cierta medida, con una práctica colectiva y con una manera de pensar. Así es como sucedió por ejemplo con movimientos tales como el antipsiquiátrico, o el de los prisioneros en Francia.

Al indicar, o según sus términos, allanar el camino para una transformación capaz de ser relacionada con una experiencia colectiva, encuentro el esbozo de una metodología o un tipo especial de «enseñanza». ¿No lo cree así? Si así fuera, ¿no le parece que estaría en contradicción con otro requisito que ha mencionado, o sea el de evitar el discurso prescriptivo?

Yo rechazaría el término «enseñanza»; esa palabra reflejaría el carácter de un trabajo, de un libro sistemático que conduce a un método que puede ser generalizado, un método que compuesto de instrucciones concretas, de un cuerpo de «enseñanzas» para los lectores. En mi caso, se trata de algo completamente distinto: mis libros no tienen ese tipo de valor. Funcionan como invitaciones, como gestos hacia los demás, para aquellos que puedan querer, eventualmente, hacer lo mismo, o algo semejante, o, en cualquier caso, para aquellos que intenten deslizarse hacia este tipo de experiencia.

¿Pero no es cierto que una «práctica colectiva» debe conducirnos nuevamente a los valores, criterios y conductas que transvaloran la experiencia individual?

Una experiencia es, por supuesto, algo que se vive solo; pero no puede tener su efecto completo a menos que el individuo se pueda escapar de la subjetividad pura, de modo tal que otros puedan, no diría exactamente reexperimentarla, sino al menos cruzarse en el camino con ella, o seguir sus huellas. Volvamos por un momento al libro sobre las prisiones. En cierto sentido, es una investigación histórica. Sin embargo, sus destinatarios la apreciaron o detestaron no como un trabajo historiográfico. Todos sus lectores sintieron o tuvieron la impresión de que se trataba de ellos, el mundo de hoy, o de sus relaciones con la «contemporaneidad», en la forma en que esta última es aceptada y reconocida por todos... Tenemos la sensación de que algo contemporáneo ha sido traído a discusión. Y en efecto, comencé a escribir ese libro sólo después de haber participado durante varios años en trabajos de grupo –grupos dedicados a la reflexión «sobre» y la lucha «contra» las instituciones penales–. Fue un trabajo complejo y difícil, llevado a cabo con los prisioneros, sus familias, los guardias de la prisión, los magistrados, etcétera.

Cuando el libro salió, varios lectores –particularmente guardiacárceles, trabajadores sociales, etcétera– hicieron este singular comentario: «Es paralizante. Puede haber algunas observaciones correctas, pero en cualquier caso, ciertamente tiene límites, porque nos bloquea, nos impide seguir realizando nuestras actividades.» Mi respuesta es que precisamente esa asociación demuestra el éxito del trabajo, prueba que funcionó como yo lo esperaba. O sea que es leído como una experiencia que nos cambia, que nos impide volver a ser como éramos antes, o tener el mismo tipo de relación que teníamos antes con las cosas y con los demás antes de leerlo. Esto me indica que el libro expresa una experiencia que se extiende más allá de la mía. El libro meramente se inscribe en un acontecimiento que ya estaba en marcha; podríamos decir que la transformación del hombre contemporáneo está en relación con su sentido del yo.

Por otro lado, el libro también trabajó por esta transformación; ha sido, si bien en modesta medida, un agente. Eso es lo importante. Para mí, esto es un «libro-experiencia», por oposición a un «libro-verdad», o a un «libro-demostración».

«Pero el estructuralismo no fue un invento francés...»¹

Al reconsiderar las polémicas surgidas de sus escritos, quisiera recordar aquellas que, en los años sesenta, siguieron al acalorado debate sobre el «estructuralismo». Durante ese período se sucedieron intensos debates, y no fueron escasos los tonos altisonantes hacia usted, por ejemplo, por parte de Sartre. Pero quisiera recordar otras opiniones con respecto a su pensamiento: Garaudy habló de «estructuralismo abstracto»; Jean Piaget, de «estructuralismo sin estructuras»; Mikel Dufrenne, de «neopositivismo»; Henri Lefebvre, de «neoeleatismo»; Silvie Le Bon, de un «positivismo desesperado»; Amiot, de «relativismo cultural», o de «escepticismo historicista», etcétera. Una serie de observaciones y un entrecruzamiento de lenguajes diferentes, inclusive opuestos unos a otros, convergían en la crítica a sus tesis, aproximadamente después de la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966. Pero el clima cultural de Francia, conmovido como estaba, más probablemente dependía de la polémica mayor en torno al estructuralismo. ¿Qué valor le asigna hoy a esos juicios, y al significado más general de esas polémicas?

Este problema del estructuralismo es difícil de desentrañar. Pero, si pudiéramos hacerlo, sería muy interesante. Dejemos de lado por el momento todas las exasperadas polémicas, que tenían ese toque de teatralidad y a veces enunciados grotescos, que a menudo acompañan tales controversias en Francia. Entre éstas, también colocaría la más famosa declaración de Sartre acerca de mí, en la que me llamaba «el último baluarte de la burguesía». ¡Pobre burgués!: si me hubiera necesitado a mí como «baluarte», ¡hubiera perdido poder hace mucho tiempo!

Dicho esto, no obstante, debemos preguntarnos a nosotros mismos cómo es que ese fenómeno del estructuralismo provocó tal malestar

que hizo que alguien dijera cosas realmente tan absurdas. Cuando la gente responsable, sensata, pierde el control, tenemos que detenernos a pensar qué lo justifica. Yo mismo, con frecuencia, me he preguntado cómo es que he podido formular una serie de hipótesis y, sin embargo, no he podido definir cuán precisas son. Comencemos con una observación. Al final de ese período de polémicas, alrededor de mediados de los sesenta, muchas figuras de la intelectualidad eran definidas como «estructuralistas» que habían realizado investigaciones completamente distintas, pero tenían un punto en común: la necesidad de oponerse a ese cúmulo de enunciados filosóficos, especulaciones y análisis centrados esencialmente en la afirmación teórica de la «primacía del sujeto». Pasábamos del tipo de marxismo que agonizaba sobre el concepto de alienación, al existencialismo fenomenológico centrado en la experiencia vivida, a esas tendencias de la psicología que en nombre de la experiencia y de hacerla adecuada para el hombre –digamos la «experiencia del yo»– rechazaban el tema del inconsciente. Es cierto que los «estructuralistas» necesitaban oponerse a todo eso. Por lo cual las polémicas exaltadas contra ellos pueden explicarse a partir de allí.

Pero creo que detrás de toda esa fricción, había algo más profundo, una historia que no era muy tenida en cuenta en ese entonces. El estructuralismo como tal no fue seguramente descubierto por los estructuralistas de los años sesenta, *ni siquiera fue un invento francés*. Su verdadero origen se halla en una serie de investigaciones realizadas en la Unión Soviética y Europa Central alrededor de la década de 1920. Esta gran expansión cultural, en los campos de la lingüística, la mitología, el folklore, etcétera, que había precedido, y quizás coincidido, con la Revolución Rusa de 1917, se había dispersado luego y fue casi aplastada por la aplanadora del stalinismo. La cultura estructuralista, entonces, había terminado circulando en Francia a través de canales más o menos subterráneos que de cualquier modo eran muy poco conocidos, pensemos en la fonología de Troubetzkoy, o la influencia de Propp sobre Dumézil y Lévi-Strauss⁶, etcétera. De manera que para mí, en la agresividad con

⁶ Claude Lévi-Strauss (1908). Antropólogo y etnólogo francés, nacido en Bélgica. Uno de los fundadores y mayores exponentes actuales del estructuralismo. La clave de su

que ciertos marxistas franceses, por ejemplo, se opusieron a los «estructuralistas» de los sesenta, *había una especie de saber histórico*: o sea, del hecho de que el estructuralismo había sido la gran víctima del stalinismo. No sé si comparto lo que digo.

Yo diría que privilegia cierta corriente cultural haciendo de ella la «víctima». No fue solamente el estructuralismo lo que fue barrido, como dice, por la «aplanadora del stalinismo», sino también toda una gama de tendencias y expresiones culturales e ideológicas que habían sido puestas en movimiento por la Revolución de Octubre. No creo que podamos hacer distinciones muy precisas. El marxismo también, por ejemplo, fue reducido a un cuerpo doctrinario, dañando su flexibilidad crítica, su apertura...

Sí, pero es necesario explicar este hecho curioso: cómo fue que un fenómeno como el del estructuralismo, que es tan específico, pudo despertar tanta hostilidad en la década del sesenta. Y por qué se asignó el rótulo de «estructuralismo» a muchos intelectuales que no lo eran o por lo menos no aceptaban ese rótulo. Yo sigo sosteniendo que para llegar a una respuesta satisfactoria, debemos desplazar el centro de gravedad del análisis. Básicamente, el problema del estructuralismo en Europa no ha sido sino la consecuencia de los problemas más importantes que se originaban en los países del este de Europa. En principio, hay que dar cuenta del esfuerzo realizado durante el período de desestalinización por muchos intelectuales –soviéticos, checos, etcétera– para adquirir cierto grado de autonomía con respecto a la clase política, y para liberarse a sí mismos de las ideologías oficiales. Para lograrlo, contaban con esa tradición oculta de los años veinte, de lo que ya hablamos, y que tuvo un

renovación de la observación directa de las sociedades «primitivas» radica en el uso que hace de la noción lingüística de lenguaje, como modelo lógico para establecer una estructura de los fenómenos humanos –principalmente económicos y de parentesco– en tanto formas de comunicación. Ver *Las Estructuras elementales del parentesco* (1949) y *Antropología estructural* (1958). Luego se aboca al estudio de otras formas de intercambio no funcionales, de donde surge la tetralogía *Mitológicas* (1964-1971). Antes, en *El Totemismo hoy* (1962) y en *El Pensamiento salvaje* (1966), había derribado la clasificación entre sociedades «complejas» y «primitivas».

doble valor: por una parte, se trataba de una de las principales formas de innovación que la Europa Oriental podía ofrecer a la cultura occidental (el formalismo, el estructuralismo, etcétera); además, esta cultura estaba ligada, directa o indirectamente, a la Revolución de Octubre, y sus exponentes principales se identificaban con ella. El panorama se clarifica: al momento de la desestalinización, los intelectuales trataron de recobrar su autonomía volviendo a retomar el hilo de aquella tradición que era culturalmente prestigiosa y que, desde cierto punto de vista político, no podía ser acusada de reaccionaria y occidental. Era revolucionaria y europea del Este. Por lo tanto, el objetivo era reactivar y devolver estas tendencias a la circulación, en el pensamiento y en el arte. Creo que las autoridades soviéticas hicieron una amplia advertencia del peligro y no quisieron correr el riesgo de una confrontación abierta, a la que, sin embargo, muchas fuerzas intelectuales se dirigían.

Por eso es que, me parece a mí, lo que ocurrió en Francia fue una consecuencia ciega e inconsciente de todo eso. En mayor o menor medida, los sectores marxistas, tanto comunistas como otros influenciados por el marxismo, deben haber tenido la premonición de que en el «estructuralismo», tal como era practicado en Francia, había algo que se asemejaba a la pila mortuoria de la cultura tradicional marxista. *Una cultura de izquierda que no era marxista estaba a punto de emerger.* Ubicamos aquí el origen de ciertas reacciones que inmediatamente tomaron como objetivo las investigaciones que se apartaban de lo corriente –la marxista, la tecnocrática, la idealista, etcétera– de manera semejante a la Unión Soviética. Algunos comentarios que aparecieron en *Les Temps Modernes* eran muy similares a los de los últimos stalinistas, o a los expresados durante el período de Khrushchev acerca del formalismo y el estructuralismo.

Creo que aquí también está exagerando un poco, en el sentido de que una analogía de pensamiento no significa la convergencia de una posición cultural, mucho menos, una convergencia política...

Me gustaría narrarle dos historias que son ampliamente ilustrativas. No estoy completamente seguro de la primera, que me fue

contada hace algunos años por un inmigrante checoslovaco. Uno de los más importantes filósofos occidentales, un francés, fue invitado a dar una conferencia en Praga –no sé bien si fue al final del año 1967 o a comienzos de 1968–. Los checos lo esperaban con gran aprehensión. Era el primer filósofo no comunista importante invitado en una época de gran efervescencia social y cultural, el florecimiento de la «Primavera de Praga». Se esperaba que hablara de lo que en Europa Occidental no coincidía con la cultura marxista tradicional. En cambio, desde el comienzo de su exposición, el filósofo francés se dio el gusto de hablar de ese grupo de intelectuales, los «estructuralistas», que supuestamente estaban al servicio del gran capital e intentaban oponerse a la gran tradición ideológica marxista. Diciendo esto, probablemente pensó que estaba haciendo un favor a los checos, proponiendo una especie de diálogo en la forma de un «marxismo ecuménico»; pero en lugar de eso, sin darse cuenta, dio justo en la tecla de lo que los intelectuales de ese país estaban haciendo. En ese momento, les proporcionó a las autoridades checas un arma excepcionalmente poderosa, que les permitió lanzar un ataque contra el estructuralismo, que era considerado una ideología reaccionaria y burguesa, incluso por un filósofo no comunista. Como ve, fue una gran decepción.

Ahora le contaré la otra historia, de la que fui un protagonista directo. En 1967 se propuso que yo diera una serie de conferencias en Hungría. Yo había propuesto, entre otras cosas, tratar los temas del debate en curso sobre el estructuralismo. Todos los argumentos fueron reunidos y comencé mi serie de conferencias en auditorios y teatros. Pero cuando llegó el momento en que supuestamente debía hablar sobre el estructuralismo, me recomendaron que lo hiciera en la oficina del director de la universidad: es un tema tan especializado, me dijeron, que no hay mucho interés. Yo no creía que las cosas fueran de esa manera. Así que hablé con mi joven intérprete, quien me contestó: «Hay tres cosas que no podemos tratar en la universidad: el nazismo, el régimen de Horthy y el estructuralismo.» Yo estaba desconcertado. Pero al recordar ese episodio, yo también comencé a entender que esencialmente el problema del estructuralismo era el problema de

Europa Oriental, y que las discusiones acaloradas y el confuso destino que tuvo el tema en Francia, sólo eran la consecuencia, ciertamente interpretada muy pobremente por todos, de una lucha mucho más seria y difícil que se estaba produciendo en esos países del Este.

¿En qué sentido habla de «consecuencia»? El debate teórico que se estaba desarrollando en Francia, ¿no tenía su propia originalidad específica, que se extendía más allá del tema del estructuralismo?

En verdad, las consideraciones que he hecho, pueden ser útiles, precisamente, para evaluar la intensidad y características del debate que tenía lugar en Europa Occidental. De hecho, una serie de interrogantes se estaban planteando detrás de lo que se denominaba «estructuralismo»: un cierto modo de expresar los problemas teóricos, sin centrarse ya en el «sujeto»; luego, formas de análisis que, si bien eran rigurosamente racionalistas, no eran del tipo marxista. Era el nacimiento, creo, de una especie de pensamiento teórico que se independizaba de la gran obediencia marxista. Por esta razón, de alguna manera, los valores y la lucha instalada en el Este se estaban trasponiendo hacia lo que estaba pasando en Occidente.

No comprendo bien el significado de esa «transposición». El resurgimiento del interés en el método estructuralista y su tradición en Europa Oriental tenía muy poco en común con la línea del «antihumanismo teórico» expresado por los «estructuralistas» franceses...

Quizás no me he explicado claramente... Pero básicamente, lo que ocurría en el Este y el Oeste era esencialmente lo mismo, dentro de ciertos límites. Lo que estaba comprometido era: ¿hasta qué punto es posible constituir formas de pensamiento y análisis que no sean irracionales, que no provengan de la derecha, y que, más aún, no sean reductibles al dogmatismo marxista? Estos eran los problemas complejos, con todas las consecuencias que tuvieron, que fueron incluidos en el vago y confuso término de «estructuralismo». ¿Y por

qué apareció este término? Porque el debate sobre el estructuralismo estaba realmente en una posición de riesgo en la Unión Soviética y Europa del Este. Por otro lado, se cuestionaba algo sobre el estructuralismo, algo que era análogo a lo que se estaba proponiendo en Francia, que es lo mismo que decir: ¿en qué medida es posible conducir un programa de investigación teórico, racional, científico, que pueda trascender las leyes y el dogmatismo del materialismo dialéctico? Como se ve, había una directa analogía con lo que estaba pasando en Francia. Sólo que allí no era el estructuralismo, en el sentido estricto de la palabra, lo que estaba en el núcleo del debate; mientras que en Europa Oriental era realmente el estructuralismo lo que pretendían ocultar y combatir, como todavía hoy sucede. Así, puede verse cómo el significado de toda una serie de anatemas se explica más claramente...

Pero, extrañamente, uno de los blancos de esos anatemas fue también Louis Althusser, cuya investigación se identificaba por completo con el marxismo –o, más bien, proclamaba ser su interpretación más fidedigna–. De modo que Althusser también se encontraba entre los «estructuralistas». ¿Por qué fue entonces que un trabajo como *Para leer El capital* y el suyo, *Las palabras y las cosas*, publicados a mediados de la década del sesenta, y de orientación disímil, fueron puestos en la mira de la polémica «antiestructuralista»?

A menos que fuera por su oposición teórica a la primacía del «sujeto», yo no podría decir exactamente por qué Althusser, que no era un estructuralista, también fue colocado bajo la misma denominación. Por lo que a mí concierne, creo que básicamente me querían hacer pagar por *Historia de la locura* atacando, en su lugar, mi otro libro, *Las palabras y las cosas*. *Historia de la locura* había causado muchos problemas, a pesar de todo: ese libro, que había desviado la atención de los problemas elevados a cuestiones nimias, que en lugar de referirse a Marx trataba trivialidades tales como las prácticas internas de los hospitales para enfermos mentales, etcétera... El escándalo que debería haber explotado diez años antes, iba a producirse con la publicación en 1966 de *Las palabras y las cosas*: se habló de él como de un texto meramente formal, abstracto.

Todas estas cosas no podían decirse con respecto a mi primer libro sobre la locura. Pero si se hubiera prestado atención seriamente a *Historia de la locura* y a *El nacimiento de la clínica*, que le sucedió, uno hubiera podido advertir que *Las palabras y las cosas* de ninguna manera representaba para mí el punto de llegada y la conclusión. Era un trabajo ubicado en una dimensión específica y concebido para dar cabida a una serie de temas. Por supuesto, no resolví todos mis interrogantes en ese libro, especialmente los metodológicos; sin embargo, justo al final, reafirmé que era esencialmente un análisis realizado dentro del campo de la transformación del saber y del conocimiento. Reconocí la necesidad de profundizar en una serie de problemas y causas, a partir de esos resultados. Si mis críticos hubieran leído mis trabajos anteriores, si no hubieran tenido la intención de olvidarlos, habrían tenido que reconocer que en ellos ya había propuesto una serie de problemas, explicaciones y causas. Es parcialmente el resultado del viejo y tan enraizado vicio de juzgar un libro como si fuera una especie de construcción absoluta, perfectamente elaborada en cada uno de sus elementos. Pero como sabemos, escribo libros que se complementan unos a otros: el primero deja problemas abiertos, para que el segundo los trate; y a su turno, éste requerirá otro. Todo eso tampoco se da de manera lineal o continua; estos mismos textos se superponen y entrecruzan unos a otros.

¿Qué vinculó un «libro de método» como *Las palabras y las cosas* con un «libro de exploración», como el que trata la locura y la clínica? ¿Qué problemas lo urgieron a completar la transición hacia un replanteo más sistemático, del que extrajo el concepto de *episteme*, o el conjunto de leyes que gobiernan las «prácticas discursivas» en una determinada cultura o en un período histórico?

En *Las palabras y las cosas* desarrollé un análisis de métodos, procedimientos y clasificaciones según el orden del saber científico experimental de Occidente. Este era un problema que había señalado mientras trabajaba en *El nacimiento de la clínica*, cuando lo encontré a raíz de los problemas de la biología, la medicina y de las ciencias naturales. Pero ya había hallado los problemas de la medicina

clasificadora al trabajar con *Historia de la locura*, ya que una metodología similar había comenzado a ser aplicada con respecto a la enfermedad mental. Como ve, esa era una temática que había avanzado como un peón sobre un tablero de ajedrez, de movimiento en movimiento, a veces en zigzag, a veces saltando de un casillero a otro. Por ese motivo decidí sistematizar en un texto el panorama complejo que se iba conformando durante mis investigaciones. En tales circunstancias, apareció *Las palabras y las cosas*: un libro muy técnico que estaba especialmente orientado hacia los especialistas en filosofía de la ciencia. Lo había concebido después de considerarlo con Canguilhem⁷, y pensaba dirigirlo sobre todo a los académicos. Pero, a decir verdad, esos no eran los problemas que más me inquietaban. Ya hemos hablado de las «experiencias límite»: ése es realmente el tema que me fascina. La locura, la muerte, la sexualidad, el delito: éstas son las cuestiones que más me llaman la atención. Por el contrario, siempre he considerado *Las palabras y las cosas* como un ejercicio formal.

¡Seguramente no pretende convencerme de que *Las palabras y las cosas* no tuvo importancia para usted! Ese texto marcó una notoria transición en cuanto a su pensamiento. El campo de investigación no era ya la «experiencia originaria» de la locura, sino los criterios y organización de la cultura y la historia...

No digo eso para anular los resultados que obtuve en ese trabajo. Pero *Las palabras y las cosas*, no es mi «verdadero» trabajo: tiene su «marginalidad», en comparación con la profundidad de participación e interés que está presente y rodea a los demás. Sin embargo, por alguna peculiar paradoja, *Las palabras y las cosas* ha sido el libro

⁷ Georges Canguilhem (1904). Especialista en epistemología e historia de la ciencia. Estudia la relación entre ciencia e ideología, la especificidad de las ciencias biológicas, y la cuestión de la normalidad. Su libro más conocido es *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Supervisor de la tesis de doctorado de Foucault en *La historia de la locura*, tiene un artículo sobre él: «Mort de l'homme ou épuisement duh cogito», *Critique* julio de 1967.

que ha obtenido el mayor éxito con el público. Probablemente debido a la inaudita cantidad de críticas que se hicieron al ser publicado, todos querían comprarlo. Decenas de miles de ejemplares fueron vendidos. Es una paradoja, causada por el carácter enfermizo del consumo de un texto teórico, relacionado con la cantidad de críticas que se le dedican en diarios y revistas.

¿Desearía especificar, entonces, el sentido que le atribuyó al libro en el momento en que decidió escribirlo?

Por encima de todo, había tratado de ordenar y comparar tres prácticas científicas. Por «prácticas científicas» entiendo un cierto modo de regular y construir discursos, que a su turno definen un campo de objetos y determinan simultáneamente el sujeto ideal destinado a conocerlos. Me pareció sorprendente que tres campos diferenciados –historia natural, gramática y economía política– hayan sido constituidos en sus reglas aproximadamente durante el mismo período, alrededor del siglo XVII, y hayan sufrido transformaciones análogas en el curso de cien años. El riguroso estudio comparativo de prácticas heterogéneas, por su propia naturaleza, no permitía la individuación de la relación posible entre el nacimiento del análisis de la riqueza y el desarrollo del capitalismo, por ejemplo. El problema no era el de conocer cómo emergió la economía política, sino el de encontrar los puntos en común que existían entre las distintas prácticas discursivas: un análisis comparativo de los procedimientos internos al discurso científico. Era un problema que interesaba a muy pocos en ese momento. Pero la cuestión fundamental que era esencial entonces, y todavía lo sigue siendo, es ésta: ¿cómo, aproximadamente, puede un tipo de saber con pretensiones de cientificismo originarse en una práctica real? Es un problema recurrente, y es el que predomina sobre los demás.

Este «problema dominante» –la constitución de un conocimiento a partir de una práctica social– sin embargo permaneció en una posición secundaria en *Las palabras y las cosas*. Entre las observaciones más agudas de la crítica dirigidas al libro, estaba la acusación de «formalismo» estructural, o

de reducción del problema de la historia y la sociedad a una serie de «discontinuidades» y rupturas, inherentes a la estructura del conocimiento.

A aquellos que me culpan por no haber tratado ese problema, o por no haberlo enfrentado, les respondo que también escribí *Historia de la locura* para dar a conocer que no ignoro el problema, y que si no lo he desarrollado en otros trabajos, se debe a que he querido dedicarme a otros temas. Además, se puede debatir la legitimidad de ciertas comparaciones hechas entre las diferentes prácticas discursivas teniendo en mente, sin embargo, que lo que he hecho tenía la intención de poner en descubierto varios problemas que, ciertamente, no son secundarios.

De todas formas, en *Las palabras y las cosas* usted redujo definitivamente el marxismo a un episodio dentro de la *episteme* del siglo XIX. En Marx, no se suponía que hubiera una ruptura epistemológica con todo un horizonte cultural. Esta subestimación del pensamiento de Marx, y su importancia revolucionaria, provocaron reacciones críticas muy enardecidas.

Es cierto. Hubo gran disputa en torno a ese punto, como si fuera una herida. Ahora, como se ha puesto tan de moda el endosar a Marx mucha de la responsabilidad por los *gulags* de nuestro tiempo, puede concedérseme el certificado de paternidad por una cierta clase de crítica. Pero es absolutamente falso. Yo quería limitar mis observaciones a la economía política de Marx. Nunca hablé de marxismo, y si utilicé ese término lo hice para referirme a la historia de la economía política. Y a decir verdad, no considero tan absurdo sostener que la economía marxista –por sus conceptos fundamentales y las normas generales de su discurso– corresponde a un tipo de formación discursiva que originalmente tomó forma alrededor del tiempo de Ricardo. Más aun, fue el mismo Marx quien afirmó que su economía política estaba en deuda, en cuanto a sus principios fundamentales, con David Ricardo.

¿Qué propósito perseguía esa referencia, aunque marginal, al marxismo?
¿No le parece un poco apresurada esa manera de continuar el juicio del

marxismo a un comentario secundario, de no más de alrededor de diez páginas?

Yo traté, en efecto, de reaccionar a algo; precisamente, contra una cierta exaltación hagiográfica de la economía marxista, que se debía más que nada, según creo, al destino histórico del marxismo como una ideología política que fue concebida en el siglo XIX, pero que tuvo sus efectos principales en el siglo XX. Eso, no obstante, no evita que las leyes del discurso económico de Marx compartan la *episteme* de los criterios de la formación del discurso científico propio del siglo XIX. Decir esto no es una monstruosidad. Lo que realmente me sorprende es el hecho de que muchos no hayan podido tolerarlo.

Creo que eso puede explicarse tomando en cuenta esta conjunción particular: por un lado, había un rechazo absoluto por parte de los marxistas tradicionales a aceptar la más mínima observación crítica que pudiera dañar, siquiera apenas, el prestigio y la supremacía teórica de Marx. Y ellos, sin embargo, no eran los más agresivos de ese momento. Más bien creo que los marxistas más interesados en las cuestiones de política económica no estaban tan escandalizados por mis afirmaciones. Por otra parte, los que inmediatamente sufrieron un verdadero golpe fueron esos jóvenes intelectuales neomarxistas que estaban finalizando su formación teórica y que, en general, se oponían a los intelectuales tradicionalistas del Partido Comunista Francés. Aquellos que serían, debemos tener en cuenta, los marxistaleninistas, e inclusive los maoístas de 1968. Para ellos, Marx era el objeto de una muy importante batalla teórica, dirigida no sólo hacia la ideología burguesa, sino también hacia el Partido Comunista, al que culpaban de inercia teórica por no saber hacer nada más que transmitir dogmas, etcétera.

Dentro de esta generación de marxistas «anti-PCF», en la que prevalecía la exaltación y evaluación de Marx como el «umbral» de un absoluto científicismo, se dio la reacción más intensa. No me perdonaron por lo que había escrito, y me enviaron cartas insultantes...

Cuando se refiere a los «marxistaleninistas», o «maoístas», ¿a quiénes alude, en particular?

Se trata, más o menos, de esos mismos intelectuales que, como dijimos, después del Mayo del 68 lanzaron esos discursos «hipermarxistas», plagados de vocabulario tomado de Marx de modo inusual, que sería abandonado, como sabe, unos pocos años después. En esos momentos de ilimitada exaltación de Marx, de una generalizada «hipermarxización», lo que yo había escrito era evidentemente intolerable, en la medida que estaba limitado a evidencia bastante restringida, y llegaba a ser una crítica al propio Marx.

Creo que esta actitud de rechazo, no obstante, fue la última de la lista, en orden de aparición: el tema del «estructuralismo», las resistencias de una cierta tradición marxista, el «descentramiento» de la filosofía del «sujeto»...

Y también el hecho, si se quiere, de que básicamente no podía tomarse muy en serio a alguien que se ocupaba de la locura, por una parte, y que, por otro lado, reconstruía una historia de las ciencias de una manera tan extravagante y peculiar, dados los problemas que eran universalmente considerados válidos e importantes. La convergencia de toda esta serie de razones que hemos enumerado, sin dudas contribuyó al anatema pronunciado contra *Las palabras y las cosas*. En todos los ámbitos: *Les temps modernes*, *Esprit*, *Nouvel observateur*, por la derecha, por la izquierda, el centro: en todas partes, una increíble andanada de imprecaciones. Y el libro, que yo esperaba que vendiera unos pocos cientos de ejemplares, tuvo un éxito enorme.

La segunda mitad de los sesenta fue un período crucial en la historia de la cultura europea, no sólo en Francia, por los conflictos que estaban en ciernes. Y la evaluación histórica de esos acontecimientos está distante aún hoy. ¿Era ciertamente el «hipermarxismo» el signo de una recuperación o de un retorno genuino al discurso de Marx? ¿Qué procesos se pusieron realmente en movimiento? ¿Qué horizonte de valores se estaba delineando? Esos son todos

problemas abiertos que, quizá, todavía no se han tratado en los términos correctos.

Lo que ocurrió en esos años debe ser analizado con mayor profundidad, tomando también en cuenta lo que usted menciona. Volviendo la memoria a ese período, diría que lo que estaba por suceder, definitivamente, no tenía su *propia* teoría, su *propio* vocabulario. Los cambios en gestación también se dieron en relación a toda una suma de sistematizaciones filosóficas y teóricas, y a toda una suerte de cultura que había marcado aproximadamente la primera mitad de nuestro siglo. Las «cosas» se estaban por caer a pedazos, y el vocabulario correcto para expresar este proceso no existía. Pero en *Las palabras y las cosas* quizás se reconoció alguna peculiaridad, una «diferencia» en relación al vocabulario corriente, prevaleciente, y eso provocó tanto interés como rechazo. Pero volvamos a la cuestión del vocabulario. ¿Qué ocurrió? Al mismo tiempo, Francia estaba experimentando la culminación del período colonial. Y el hecho de que en el equilibrio del orden mundial, Francia ya no tenía la supremacía de que una vez había gozado, no es una cuestión trivial, para un país cuya cultura ha estado siempre cimentada en la glorificación nacional. En segundo término, se estaba haciendo más y más evidente que lo que se había tratado de acallar con respecto a la Unión Soviética –desde Tito a Hungría y Checoslovaquia– era el progresivo vuelco de esquemas y valores, especialmente en los círculos de la izquierda. Finalmente, debemos recordar la guerra con Argelia. En Francia, la mayoría de quienes habían luchado más radicalmente contra la guerra, eran en su mayor parte afiliados al PCF, o estaban muy cerca del Partido Comunista. Pero al momento de tomar esa actitud, no habían recibido todo el apoyo del partido, que en tiempos de la guerra mantuvo una posición incierta y ambivalente. Y lo pagó muy caro, con una progresiva pérdida de control sobre la orientación de los jóvenes y estudiantes que culmina con los conflictos de los años 1968 a 1970. Fue con la guerra de Argelia que un largo período tocó su fin para Francia, durante el cual en la izquierda se había pensado, un poco ingenuamente, que el Partido Comunista, las luchas y las causas justas eran

todo uno. A punto tal, que incluso cuando el partido era criticado se concluía por afirmar que, a pesar de todo, estaba en lo correcto. Pero después de Argelia, esta especie de adhesión incondicional se acabó y se acercaba a su punto álgido. Por supuesto, no era fácil enunciar esta nueva posición crítica, precisamente porque no se contaba con el vocabulario apropiado, considerando que nadie quería emplear el que provenía de los conceptos de la derecha. En realidad, todavía no nos hemos librado del problema. Y creo que esa es una de las razones por las cuales muchas cuestiones se hacían complicadas y los debates teóricos terminaban tan violenta y confusamente. Me refiero a que cuando se reflexionaba sobre el stalinismo, la política de la Unión Soviética, o las oscilaciones del PCF, en términos críticos, y al mismo tiempo se trataba de evitar el lenguaje de la derecha, se caía en una compleja operación, que creaba dificultades. ¿No es quizás lo que ocurre aún hoy?

Diría que sí. Pero a propósito de «vocabulario»: cuando escribió *La arqueología del saber*, usted creó otro cambio en cuanto a la adquisición conceptual de las «epistemes» y «formaciones discursivas», por medio de la noción de lo «enunciado» como la condición material o institucional del discurso científico. ¿No cree que este notable cambio de rumbo –que me parece que todavía define el campo actual de sus investigaciones– se debía también, en parte, al clima, a los movimientos under, teóricos y prácticos, que se estaban conformando entre los años 1968 y 1970?

No, yo había escrito *La arqueología del saber* antes de 1968, aunque no fue publicada sino hasta 1969. Trataba esencialmente de dar respuesta a todos esos debates sobre el «estructuralismo», que yo consideraba que habían mezclado y confundido una serie de conceptos. Por este motivo, no me parece correcto tratar de relacionar el sentido del libro con el Mayo francés, o con los sucesos del año 1968 en general. En cambio, pensemos en la confusión generada por el término «estructuralismo». Usted evocó la temprana crítica que me hiciera Piaget. Bueno, yo recuerdo que en ese tiempo uno de sus alumnos me envió uno de sus textos, en el cual explicaba cómo yo, mientras hacía un análisis esencialmente

estructuralista, de todos modos carecía de una teoría del estructuralismo. Varios meses después, Piaget publicó un libro en el que me describía como un teórico que carecía de un análisis de estructuras. Exactamente lo contrario de lo que el estudiante pensaba. Usted comprende que cuando un discípulo y maestro no se pueden poner de acuerdo sobre qué significan estructura y estructuralismo, la discusión se vuelve completamente falsa e inútil. Ni siquiera los críticos de mis libros sabían exactamente de qué estaban hablando. Entonces, traté de explicar que mis trabajos giraban en torno a una serie de problemas del mismo tipo: o sea, ¿cómo era posible analizar ese objeto particular, las producciones discursivas, tanto en sus leyes internas como en las condiciones de aparición o surgimiento? En vista de todo esto, nació *La arqueología del saber*.

El discurso sobre el poder¹

Desde comienzos de 1970 hasta hoy, su discurso sobre el «poder» ha emergido más claramente en artículos, entrevistas y diálogos con estudiantes, jóvenes militantes, izquierdistas e intelectuales. Esa serie de pensamientos fue posteriormente resumida en algunas páginas de *La voluntad de saber (Historia de la sexualidad I)*. Ha surgido todo un cúmulo de críticas con distintos enfoques, por lo menos aproximadas al discurso que usted mismo ha iniciado, sobre el poder y las relaciones de poder. Permítame preguntarle: ¿estamos en presencia de un nuevo principio para explicar la realidad, como muchos han observado, o se trata de algo más?

Ha habido tremendos malentendidos, o me he expresado incorrectamente: nunca he pretendido decir que el «poder» fuera algo que pudiera explicarlo todo. No era mi intención sustituir una explicación basada en la economía por una basada en el poder. Traté de coordinar y sistematizar los distintos análisis y enfoques formulados con respecto al poder sin despojarlos de lo empírico, o sea, de alguna manera, algo que aguardaba ser clasificado. *Para mí el poder es aquello que debe ser explicado*. Toda vez que reflexiono sobre las experiencias vividas en las sociedades contemporáneas, o sobre las

investigaciones que he realizado, siempre me encuentro frente al tema del «poder». Es algo a lo que ningún sistema teórico –ya sea una filosofía de la historia o una teoría general de la sociedad o de la política– ha podido alguna vez responder. ¿Quién está en condiciones de explicar estos mecanismos de poder, estas relaciones de poder (que también he visto e incluido en mi trabajo) que existen dentro de los problemas de la locura, la medicina, la prisión, etcétera? He tratado de afrontar esta, todavía poco clara, sucesión de problemas relativos a las «relaciones de poder», como si eso fuera algo que requiriera ser explicado. Y con certeza no como un principio de solución para todo el resto. Por esa razón, me esfuerzo por avanzar progresivamente, siempre teniendo como objetivo proporcionar la respuesta más apropiada y general. Pero me encuentro sólo al principio de mi trabajo; por supuesto que no he finalizado aún. Por esta otra razón, también, no comprendo lo que se ha afirmado con respecto al hecho de que para mí el poder es una suerte de principio abstracto, que se imponía a sí mismo como tal, y por el que, después de todo, yo no respondía. ¿Por el que yo no respondía? Pero si nadie, nunca, ha respondido por él.

Al encarar problemas tan intangibles, es conveniente avanzar paso a paso, examinando diferentes campos, uno por uno, de manera de ver cómo una teoría del poder podría ser elaborada. O, mejor aún, ya que éste es mi verdadero problema, cómo podríamos formular un enunciado general de las relaciones entre la constitución de un saber, y el ejercicio de un poder. Y como le decía, estoy recién al comienzo.

Una de las observaciones que podrían ser hechas sobre el modo en que usted aborda el tema del poder es ésta: la extrema fragmentación o «localización» de las cuestiones termina por impedir la transición de una dimensión que hasta podríamos llamar «corporativa», a una visión de la totalidad dentro de la cual el problema particular se inserta.

Ésa es una objeción que me hacen a menudo: usted presenta problemas locales, pero nunca se sitúa a sí mismo en relación con un conjunto de posibilidades. Sí, los problemas que expongo están

siempre vinculados con temas locales y particulares. Pero yo me pregunto: ¿cómo se podría hacer de otro modo, por ejemplo, en el caso de la locura y las instituciones psiquiátricas? Si queremos plantear problemas de manera concisa, con precisión, ¿no deberíamos tratar de encontrarlos en sus formas más particulares y concretas?

Yo lo creo así. Antes que nada, porque me parece que ninguno de los discursos más salientes que pueden producirse con respecto a la sociedad puede ser tan convincente como para ser creído; y si uno realmente quiere construir algo nuevo y diferente, o en cualquier caso, si uno quiere que los grandes sistemas finalmente se abran a algunos problemas determinados, es necesario buscar los datos y los interrogantes en los que se esconden. Entonces, no estoy convencido de que los intelectuales –empezando por sus investigaciones librescas, académicas y eruditas– puedan enfocar los problemas esenciales de la sociedad en la que viven. Por el contrario, una de las principales oportunidades de colaborar con los «no intelectuales» está en escuchar sus problemas y en trabajar con ellos para dilucidar estas preguntas: ¿qué opinan los enfermos mentales? ¿Cómo es la vida en un hospital psiquiátrico? ¿Cuál es el trabajo de una enfermera o enfermero? ¿Cómo reaccionan los enfermos?, etcétera.

Quizás no me expresé con claridad. Yo no niego la necesidad de plantear los problemas locales, incluso de manera radical, si es necesario. Más aun, comparto lo que opina sobre el trabajo intelectual. Sin embargo a mí me parece que ese modo de encarar los problemas particularizándolos, termina por inhibir la posibilidad de coordinarlos con otros problemas en una visión general de una situación histórica y política determinada.

La localización de los problemas es indispensable, por razones teóricas y políticas. Pero eso no significa, no obstante, que no sean problemas generales. A fin de cuentas, ¿qué es más general en una sociedad que el modo en que define su relación con la locura, o el modo en que la sociedad es reconocida como la «racionalidad» personificada? ¿Y por qué es que la sociedad confiere poder a la «razón», y a su propia «razón»? ¿Por qué se hace que esta racionalidad

se considere «razón» en general, y por qué, en nombre de la «razón», el poder de algunos hombres puede ser establecido sobre otros? Como ve, éste es uno de los problemas más generales que se podrían presentar a la sociedad: es una indagación sobre su funcionamiento y su historia. Más aun, ¿cómo se distingue lo que es legal de lo que no lo es? El poder que se le confiere a la ley, ¿no presenta quizás el problema de los efectos de la división y desintegración que la ley produce en el cuerpo de la sociedad? Estas son algunas de las muchas preguntas que se encuentran dentro de las más generales que se pueda imaginar. Es muy cierto que localizo los problemas, pero considero que esto me permite hacer que emerjan otros problemas que son más generales, o por lo menos tan generales como los que así se juzgan de acuerdo a la práctica habitual. ¿No es la ley de la razón por lo menos una cuestión tan general como la de la burguesía?

Cuando aludí a un visión general me estaba refiriendo esencialmente a la dimensión política de un problema, y a la necesidad de su articulación en una acción más amplia o programa que al mismo tiempo se vincule a ciertas condiciones históricopolíticas.

La generalidad que pretendo hacer visible no es del mismo tipo que las otras. Y cuando se me culpa de localizar los problemas, se crea confusión entre el carácter local de mis análisis y una idea de generalidad similar a la usualmente tratada por historiadores, sociólogos, economistas, etcétera.

No presento problemas que sean menos generales que los que los que usualmente proponen los partidos políticos, o algunos grandes sistemas teóricos. Nunca se ha dado el caso de que el Partido Comunista o los socialistas hayan puesto en su agenda de trabajo, por ejemplo, la definición del poder que la «razón» detenta sobre la «sinrazón». Ésa no es probablemente su tarea. Pero si no lo es, menos aún me conciernen a mí sus problemas.

Lo que dice es perfectamente aceptable. Pero parece confirmar una especie de estrechez, o reticencia a abrir su discurso claramente al nivel de lo «político».

Si prefiriere, formularé la cuestión de otra manera. ¿Por qué los grandes aparatos teóricopolíticos que organizan nuestra sociedad y definen los criterios de consenso no han reaccionado nunca ante los problemas realmente generales que tan vehementemente he tratado de esclarecer? Cuando presenté el problema de la locura, que es un problema general en cualquier sociedad, y muy importante en la historia de la nuestra, ¿por qué la primera reacción fue de silencio y, por momentos, de condena ideológica? Todavía más: ¿sabe cómo respondió el PCF cuando yo, junto con otros, tratamos de plantear el problema de las prisiones en Francia, de modo concreto, trabajando al lado de quienes estaban por abandonar la prisión, de los guardias y de las familias de los prisioneros? Uno de sus periódicos locales, de los suburbios parisinos, se preguntaba por qué nosotros, quienes estábamos llevando adelante este trabajo, no habíamos sido puestos todavía en prisión, y cuáles serían nuestras conexiones secretas con la policía, ya que nos toleraban y nos permitían continuar con nuestra tarea.

Por eso es que digo, ¿cómo puede alguien acusarme de no abordar problemas generales, de no tomar una posición con respecto a los interrogantes más importantes formulados por los partidos políticos? De hecho, cuando propongo problemas generales, soy blanco de anatemas; luego, cuando se advierte que el anatema no ha surtido efecto, o cuando se reconoce alguna importancia a los temas presentados, se me reprocha no ser capaz de desarrollar toda una gama de cuestiones en –sí– términos «generales». Pero yo rechazo ese tipo de «generalidad» que sobre todo, a medida que es elaborada, tiene como efecto inicial el de condenarme por mi modo de presentar los problemas o de excluirme de mi trabajo. Yo soy el que les presenta un problema a ellos: ¿por qué rechazan los problemas generales tal como yo los propongo?

No estoy muy familiarizado con el episodio que acaba de mencionar concierne a su trabajo sobre el problema de la prisión. Sin embargo, no era mi intención referirme a sus relaciones con la política francesa, y en particular, con la del PCF. Estaba aludiendo a una cuestión mucho más general. Para cada problema local, siempre se enfrenta la necesidad de hallar soluciones

–aunque sean provisorias o temporarias– en términos políticos. De esto se desprende la necesidad de cambiar el propio modo de ver las cosas, desde un análisis particular al examen de las posibilidades reales, dentro de las que pueda avanzar un proceso de cambio y transformación. En ese equilibrio entre la situación local y el panorama general es que se pone en juego la función «política».

Ésa también es una observación que con frecuencia se hace sobre mi pensamiento: usted jamás dice cuáles podrían ser las soluciones concretas a los problemas que plantea; usted no formula propuestas. Los partidos políticos, por el contrario, están obligados a tomar una posición con respecto a los acontecimientos particulares: usted no colabora con ellos con su actitud. Yo les respondería de este modo: por razones que fundamentalmente conciernen a mi criterio político, en el sentido más amplio de la palabra, de ninguna manera voy a desempeñar el papel del que prescribe soluciones. Yo considero que el rol del intelectual en la actualidad no es el de establecer leyes o proponer soluciones o profetizar, ya que haciendo eso sólo se puede contribuir al funcionamiento de una determinada situación de poder, que en mi opinión debe ser criticada.

Yo comprendo por qué los partidos políticos prefieren tener vínculos con los intelectuales que ofrecen soluciones, o las proponen, porque de esa manera los partidos pueden establecer relaciones de igual a igual con ellos. El intelectual hace una propuesta, el partido la discute o formula otra; pero yo rechazo el rol de *alter ego* o de doble y al mismo tiempo de coartada de un partido político.

Sin embargo, ¿no considera que tiene un «rol», de todos modos, dado por sus escritos, sus artículos y ensayos? ¿Cuál sería?

Mi rol es el de encarar los problemas efectiva, concretamente, y plantearlos con el mayor rigor posible, en toda su complejidad y dificultad, de modo que la solución no se origine de golpe, por el pensamiento de algún reformador o el criterio de un partido político. Los problemas que yo trato de enfocar, la complejidad del

delito, la locura y el sexo, que atañen a la vida cotidiana, no pueden ser fácilmente resueltos. Requiere años, décadas de trabajo llevado a cabo a nivel de las bases, con la gente directamente comprometida; el derecho a expresarse y a tener imaginación política les debe ser devuelto. Quizás entonces cierto estado de cosas pueda ser cambiado; mientras que en los términos a través de los cuales está siendo propuesto hoy, sólo se puede concluir en un camino sin salida. Me cuido mucho de no establecer la ley. Más bien, me preocupo de definir los temas, de descubrirlos, de revelarlos dentro de un marco de complejidad tal, que tape la boca de los profetas y legisladores: todos esos que hablan *por* otros y *por encima* de otros. En ese momento es que la complejidad del problema podrá manifestarse en relación con la vida de las personas; y en consecuencia, la legitimidad de una empresa común podrá mostrarse a través de cuestiones concretas, casos difíciles, movimientos revolucionarios, reflexiones y evidencias. Sí, el objetivo es proceder poco a poco, para introducir modificaciones que, si no son suficientes para alcanzar soluciones, por lo menos lo sean para cambiar los datos del problema.

Se trata de una empresa social. Me gustaría facilitar esta tarea, con sus problemas particulares, trabajando dentro del cuerpo de la sociedad; y me gustaría poder participar personalmente en esa empresa sin delegar la responsabilidad a un especialista, y mucho menos, a mí mismo. Lo que importa es hacerlo de manera tal que dentro de la sociedad los problemas puedan ser modificados, y las impasses sean abiertas. En una palabra, es necesario terminar con los voceros.

Quisiera darle un ejemplo concreto. Hace algunos años, la opinión pública italiana fue sacudida por el caso de un niño que había matado a su padre después de una trágica historia de golpizas y humillaciones que había soportado junto a su madre. ¿Cómo puede ser juzgado el homicidio cometido por un menor que, en este caso particular, había llegado al límite de una serie de actos de increíble violencia infligidos a él por su progenitor? La corte estaba en un aprieto, la opinión pública muy dividida, las discusiones elevaban su tono. Aquí tenemos un episodio para el cual la solución, a un problema muy delicado, debe ser hallada, aunque sea temporariamente. Y aquí se pone de

manifiesto la función decisiva del «equilibrio» y el criterio «político». El niño que mató a su padre fue condenado, si bien no con mucha severidad, dado el código penal existente; y, naturalmente, el caso todavía hoy está en discusión. ¿No sería necesario tomar una posición en casos como éste?

Alguno italianos me pidieron que diera mi opinión sobre este episodio. Contesté que no sabía nada sobre él, que no estaba en condiciones de expresarme. En ese mismo período, se produjo un caso análogo en Francia. Un hombre de treinta años, después de matar a su esposa, cometió sodomía y asesinó a un niño de doce años con un martillo. El asesino había pasado más de quince años en instituciones psiquiátricas (más o menos, desde la edad de diez años a los veinticinco): la sociedad, los psiquiatras y las instituciones médicas lo habían declarado no responsable y lo habían tomado bajo su custodia, haciéndolo vivir en terribles condiciones. Después de salir, y antes de que se cumplieran dos años, cometió ese horrendo crimen. Éste es el caso de una persona que hasta ayer había sido declarada no responsable y se vuelve responsable de repente. Sin embargo, lo más sorprendente de todo el episodio es que el asesino declaró: «es cierto, soy responsable de lo que ocurrió: ustedes hicieron un monstruo de mí, y en consecuencia, ya que soy un monstruo, córtenme la cabeza». Lo sentenciaron a cadena perpetua. Como yo he trabajado en años anteriores con grupos de investigación sobre los problemas de los exámenes psiquiátricos, uno de los abogados del asesino me pidió que hiciera declaraciones a la prensa y tomara posición en este caso. Contesté que no. Había cometido el acto aterrador de destrozar la cabeza del niño y yo no tenía la solución en mi bolsillo. ¿Qué sentido hubiera tenido, entonces, empezar a profetizar, o a desempeñar el rol de la censura? No, no aceptaré que se me atribuya un rol «político». Yo hago mi papel cuando doy a conocer los problemas, con toda su complejidad, provocando dudas e incertidumbre y demandando cambios profundos. Es una tarea extenuante, que persigue producir cambios mucho más radicales que lo que obtendría si se me pidiera que esquematizara una ley que regulara, a corto plazo, la cuestión del examen psiquiátrico,

por ejemplo. El problema es mucho más complejo y profundo. Le da sentido, no sólo al campo de las relaciones entre la medicina y la justicia, sino también al de las relaciones entre la ley y el saber: esto es, el modo en que el conocimiento científico puede funcionar dentro de un sistema que es, en sí mismo, un producto de la ley. Es un problema enorme, gigantesco. Entonces digo: ¿qué sentido tiene reducir el peso, asignándole a este o a aquel legislador –no importa si es un filósofo, un político, etcétera– la tarea de redactar una nueva ley? Lo más importante es que este conflicto entre ley y saber que es tan difícil de solucionar sea examinado y conmueva profundamente a la sociedad, a punto tal que la misma sociedad permita que un nuevo equilibrio de relaciones surja por sí mismo.

Yo no sería tan optimista acerca de estos «automatismos» que usted espera, que se supone conducirían a un nuevo equilibrio entre ley y saber, por medio de un movimiento dentro de la sociedad civil.

No he hablado sobre la sociedad civil. Y ha sido a propósito, porque sostengo que la oposición teórica entre el estado y la sociedad civil, que la teoría política tradicional se esmera en elaborar, no es muy fructífera. Y ésta también es una de las razones por la cual soy llevado a plantear la cuestión del poder, detectándolo donde es ejercido y manifestado, sin tratar de encontrar enunciados fundamentales o generales; sin considerar, por ejemplo, la presencia de un estado que sería el poseedor del poder, que ejercería su soberanía sobre una sociedad civil, que por sí misma no sería la depositaria de procesos análogos de poder. Por estas razones, aunque más no fuera, creo que la oposición teórica entre el estado y la sociedad civil no es pertinente.

Sea como fuere, ¿no cree que a largo plazo, evadiendo de alguna manera la dimensión «política», su propuesta corre el riesgo de representar una especie de «distracción», considerando los valores contingentes y complejos en juego, que se asignan a la sociedad, pero que tienen su reflejo inmediato a nivel de instituciones y partidos políticos?

Otra vieja acusación: que yo recojo problemas particulares a fin de distraer la atención de otros temas, que son generales y esenciales. Le repito: aquello de lo que me ocupo es general, quizás lo es más que todo lo otro. Vivimos en un universo social en el que la formación, la divulgación y la utilización del conocimiento presentan una cuestión fundamental. Si la acumulación de capital ha sido una nota esencial de nuestra sociedad, la acumulación de conocimiento no lo ha sido en menor medida. Pero el ejercicio, la producción y acumulación de ese conocimiento no pueden ser disociados de los mecanismos de poder, existen complejas relaciones, que deben ser analizadas. A partir del siglo XVI, siempre se ha considerado que el desarrollo de las formas y los contenidos del conocimiento es una de las mayores garantías de la liberación de la humanidad. Es un postulado de nuestra civilización occidental, que ha adquirido carácter universal, aceptado en mayor o menor grado por todos. Es un hecho, sin embargo –yo no fui el primero en afirmarlo– que la formación de los grandes sistemas de pensamiento también ha tenido efectos y funciones de sujeción y regulación. Esto nos lleva a replantearnos casi en su totalidad el postulado según el cual el desarrollo del conocimiento es, sin duda, la garantía de la liberación. ¿No le parece a usted, en todos sus efectos, un problema general? ¿Cree que tal discurso es una distracción con respecto a los problemas expuestos por los partidos políticos? Por supuesto, uno está trabajando con cuestiones que no son inmediatamente asimilables o capaces de ser integradas, debido también a que los partidos políticos, cuando todo está dicho y hecho, aceptan sólo generalidades que concuerdan con un programa, sirven como factores de unidad y consenso, o son apropiadas a esta o aquella ocasión táctica.

Pero no puede aceptarse que ciertos problemas sean definidos como locales o provocadores de distracción simplemente porque no pasan a través del filtro de las generalidades que son aceptadas y codificadas por las exigencias de los partidos políticos.

Cuando aborda el tema del «poder» parece que lo hiciera sin referirse directamente a la distinción entre los «efectos» con los que ese poder se manifiesta

dentro del estado y las diversas instituciones. En este sentido, alguien ha afirmado que el poder para usted sería, digamos, algo sin rostro, omnipresente. ¿No habría diferencia entonces, supongamos, entre un régimen «totalitario» y uno «democrático»?

En *Vigilar y castigar* traté de ilustrar cómo cierto tipo de poder, que era ejercido sobre los individuos durante su educación, a través de la formación de sus personalidades, estaba ligado en Occidente al nacimiento, no sólo de una ideología, sino también a un régimen de tipo liberal. En otros sistemas políticos y sociales –la monarquía absoluta, el feudalismo, etcétera– no hubiera sido posible un ejercicio de poder análogo sobre los individuos. Siempre analizo fenómenos muy precisos y localizados: por ejemplo, la formación de sistemas disciplinarios en Europa en el siglo XVI. No lo hago para afirmar que la civilización occidental es una «civilización disciplinaria» en todos sus aspectos. Los sistemas de disciplina son aplicados por un grupo sobre otro. Existe una diferencia entre gobernar y ser gobernado. Enfatizo eso. Luego, me pongo en la difícil situación de explicar adecuadamente por qué esos sistemas surgieron en un determinado período, en qué país, y en respuesta a qué necesidades; consecuentemente, no hablo de sociedades que no podrían ser particularizadas en tiempo y ubicación geográfica. Realmente, no comprendo cómo alguien puede afirmar que yo no establezco diferencias, por ejemplo, entre los regímenes totalitarios y los que no lo son. En el siglo XVI los estados totalitarios, en el sentido moderno de la palabra, no existían.

Si se deseara considerar su investigación como una «experiencia» de la modernidad, ¿qué enseñanza podría extraerse de ella? Del reciente análisis, al reconsiderar las grandes cuestiones no resueltas sobre la relación entre el poder y el conocimiento, tanto en sociedades «democráticas» como «totalitarias», no se desprende una diferencia sustancial entre una forma y otra. En otras palabras, los mecanismos del poder que usted analiza son idénticos, o casi lo son, en cualquier tipo de sociedad en el mundo moderno.

Cuando se hacen este tipo de objeciones en mi contra, me recuerdo a esos psiquiatras que, después de leer *Historia de la locura* (que

trata temas relativos al siglo XVIII) dijeron: Foucault nos está atacando. No era mi problema si ellos se reconocían a sí mismos en lo que yo escribía. Esto probablemente sólo prueba que una suma de factores no ha cambiado. Cuando escribí el libro sobre las prisiones, por supuesto que no hice referencia a las prisiones de las democracias populares de la Unión Soviética; estaba aludiendo a Francia en el siglo XVIII. El análisis culmina en 1840, a la vista de procesos determinados; y se hubiera podido extender. Pero entonces, alguien dice: ¡por lo tanto, no distingue entre un régimen totalitario y uno democrático! ¿Y qué los lleva a pensar así? Una reacción de esa naturaleza sólo prueba que las cosas que digo están siendo reconocidas, al final, como *contemporáneas*. Se las puede ubicar en la Unión Soviética o en un país occidental, eso no interesa. El caso es que se están reconociendo. Yo soy el que hace el esfuerzo de mostrar, por el contrario, que se trata de cuestiones que están claramente situadas históricamente en un determinado período. Los otros, sin embargo, demuestran con su reacción que no captan las diferencias.

Una vez que eso está aclarado, me gustaría decir que es muy cierto que las tecnologías del poder pueden ser transferidas de un campo a otro en el transcurso de la historia. Su historia es relativamente autónoma con respecto a los procesos económicos que se desarrollan. Pensemos en las técnicas utilizadas en las colonias esclavistas latinoamericanas, que pueden encontrarse también en Francia o Inglaterra en el siglo XIX. Como digo, se da una autonomía relativa, no absoluta. Pero yo nunca he sostenido que un mecanismo de poder es suficiente para caracterizar a una sociedad.

¿Qué se puede decir de los campos de concentración? Son una invención inglesa. Eso no significa, no obstante, ni tampoco autoriza a decir que Inglaterra es un país totalitario. Por supuesto que los campos de concentración han sido uno de los instrumentos principales de los regímenes totalitarios: aquí tenemos, entonces, un ejemplo de la transposición de una técnica de poder. Pero nunca he dicho, ni se me ocurriría decir, que la existencia de campos de concentración tanto en países democráticos como totalitarios significa que no haya diferencia entre las dos realidades.

De acuerdo. Pero pensemos un momento en la funcionalidad «política», en los resultados de su discurso en la formación del «sentido común». El análisis riguroso y muy delimitado de las tecnologías del poder, ¿no induciría a una suerte de reacción de indiferencia con respecto a los valores y las principales posibilidades de los diferentes sistemas políticos y económicos contemporáneos?

Hay una tendencia –a la que yo no le daría mucho crédito– a absolver a un régimen político de sus responsabilidades en el nombre de los «principios» que lo inspiran. Es la democracia –o mejor aun, el liberalismo que maduró en el siglo XIX– que ha desarrollado técnicas extremadamente coercitivas que, en cierto sentido, se han transformado en el contrapeso de una determinada «libertad» económica y social. Los individuos, ciertamente, no podrían ser «liberados» si no se los educara de determinada manera. No veo por qué daría lugar a malentendidos sobre la especificidad de la democracia decir cómo y por qué necesita, o necesitaba, una red de técnicas de poder. Si estas técnicas son adoptadas por regímenes de signo totalitario, bueno: ¿por qué la individualización del hecho y su puesta en evidencia debería cancelar la diferencia entre las dos realidades y los dos regímenes? De todas maneras, la diferencia de «valor» no puede ser sostenida si eso no puede ser articulado con un análisis, o una diferencia analizable. No es cuestión de decir esto es mejor que aquello si no se dice primero de qué se trata esto o aquello. Yo no deseo, como un intelectual, actuar de moralista o profeta. No quiero decir que las sociedades occidentales son mejores que las del bloque oriental, etcétera. Las masas han madurado, política y moralmente. Ellas son las que deben elegir individual y colectivamente. Lo que cuenta es decir cómo funciona un determinado régimen, en qué consiste, de manera tal de prevenir toda una gama de manipulaciones y engaños. Pero son las masas las que deben hacer su elección.

Hace un par de años, se difundió en Francia la moda de los Nuevos Filósofos, una corriente cultural que, para ser breves, diremos que se basaba en el «rechazo de la política». ¿Cuál fue su actitud y su opinión sobre ellos?

Yo no conozco mucho sobre los Nuevos Filósofos; he leído muy poco sobre su trabajo. Sin embargo, sé que se atribuye a ellos la tesis según la cual no puede haber alternativa: el «amo» es siempre el «amo», y nosotros estamos atrapados, no importa lo que pase. Yo no sé si ésa es realmente su tesis fundamental. De todas formas, es exactamente opuesta a la mía, ya que yo trato de desarrollar análisis precisos y diferenciales con la intención específica de indicar cómo se transforman las cosas, cómo cambian y se modifican, etcétera. Al estudiar los mecanismos del poder, procuro analizar su carácter específico: nada es más extraño a mí, que la idea de un «Amo» que impone su propia ley. Antes que indicar la presencia de un «amo», me preocupa la interpretación de los mecanismos concretos de dominación; y lo hago de modo tal que aquellos que se encuentran insertos en algunas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, puedan escapar de ellas a través de sus acciones de resistencia y rebelión, puedan transformarlas de modo que no estén sometidos ya más. Y si nunca jamás digo qué debe hacerse, no es porque piense que no hay nada que hacer. Por el contrario, es porque creo que hay miles de cosas por hacer, por inventar, por forjar, por parte de aquellos que, reconociendo las relaciones de poder en que están inmersos, hayan decidido resistir o escapar de ellas. Desde ese punto de vista, todas mis investigaciones se basan en un postulado de optimismo absoluto. Yo no encauzo mis análisis con miras a decir: así es como son las cosas, miren cuán atrapados están. Digo algunas cosas sólo en la medida en que creo que pueden hacer posible la transformación de la realidad.

Me gustaría recordarle ahora el contenido de una carta que envié a *L'Unità* el 1º de diciembre de 1978. En ella expresaba, entre otras cosas, su intención de encontrarse con los intelectuales comunistas italianos, para discutir variados temas. Yo extraje los siguientes: «el funcionamiento de los estados capitalistas y socialistas, el tipo de sociedades que caracteriza a estos distintos tipos de países, el éxito de los movimientos revolucionarios en el mundo, la organización y estrategia de los partidos de Europa Occidental, el desarrollo parcial de los aparatos de represión e instituciones de seguridad nacional ampliamente extendido, la dificultad de relacionar los conflictos locales con los temas

generales que están en juego...» Un planteamiento de este tipo no debería ser polémico, o dirigido a campos de análisis muy abarcativos y a un gran número de interlocutores, «arrojando luz», digamos, «sobre las diferencias que los separan y por lo tanto, sobre las dimensiones de la investigación». Me gustaría preguntarle: ¿cuál es el sentido, si lo puede especificar, de esta propuesta suya?

Bueno, se trataba de enfatizar ciertos temas como base de un posible debate: en verdad, me parece que a través de la actual crisis económica y las marcadas oposiciones y conflictos que se evidencian entre las naciones «ricas» y las «pobres» (entre las naciones industrializadas y las no industrializadas) se puede ver claramente cómo, en las naciones más desarrolladas, ha comenzado una crisis de «gobierno». Y por «gobierno» quiero significar el conjunto de instituciones y prácticas por medio de las cuales la gente es «conducida», de la administración a la educación, etcétera. Esta serie de procedimientos, técnicas y métodos, que garantiza el «gobierno» del pueblo, me parece que está en crisis en la actualidad. Esto es válido tanto para el mundo occidental como para el socialista: creo que en ambos mundos, la gente está sintiendo más y más insatisfacción, contrariedad e impaciencia con respecto al modo en que son «conducidos». Este es un fenómeno que tiene efectos en la vida cotidiana, y que se expresa a sí mismo en formas de resistencia específicas y difusas, a veces como una revuelta debida a temas relativos, dicho sea de paso, a la vida cotidiana, como también a otras cuestiones más generales (tomemos como ejemplo, las reacciones producidas por los problemas nucleares, o las relativas a las posibilidades de ubicación en este o aquel bloque económico). Creo que en la historia de Occidente podemos identificar un período que, en algunos aspectos, se asemeja al nuestro, aunque, por supuesto, los hechos no se repiten, ni siquiera las tragedias en forma de comedia. Me estoy refiriendo al período siguiente a la Edad Media. Desde el siglo XV al XVI, tuvo lugar una completa reorganización del «gobierno» del pueblo: el Protestantismo, el desarrollo de las grandes naciones-estado, la formación de las monarquías autoritarias, la administración de territorios, la Contrarreforma, todos representaron una alteración en el equilibrio entre la Iglesia Católica

y el resto del mundo. Todos estos factores cambiaron el modo de dirigir y gobernar a la gente, tanto en sus relaciones individuales como en las políticas y sociales. Me parece que hoy no estamos muy lejos de un periodo similar. Todas las relaciones están nuevamente siendo cuestionadas, y los primeros en hacerlo no son obviamente los que dirigen y gobiernan, si bien ellos no pueden evitar darse cuenta de las dificultades existentes. Estamos, creo yo, al comienzo de una enorme crisis, de una reevaluación en gran escala del problema del «gobierno». Por mi parte, yo siempre he tratado de enunciar problemas, aunque sean particulares. Pero pienso que no obstante las polémicas que han surgido con respecto a todos estos acontecimientos, no estamos en condiciones aún de tomar medidas para el futuro. Los partidos políticos, por ejemplo, no parecen captar la generalidad de las cuestiones en discusión.

En una investigación como ésta, usted ha observado que «los instrumentos de análisis son inciertos –si es que no son completamente inexistentes–». Y ciertos análisis pueden ser desarrollados a partir de muy distintos puntos de partida, y las orientaciones y criterios pueden ser determinados. Por otro lado, usted desearía que se produjera un encuentro que pudiera superar las polémicas...

Lo que he dicho o declarado con frecuencia ha sido atacado, incluso a veces violentamente, por ciertos intelectuales comunistas franceses, y también por algunos de sus correligionarios italianos. Como yo no hablo italiano, desafortunadamente, no he podido entender el significado de sus críticas y nunca he respondido a ellas. Pero lo que se ve hoy, cada vez en más sectores, es un deseo de abandonar ciertos métodos de debate teórico. Lo que quiero decir es esto: en lugar de aceptar la situación en que una persona dice algo y otra la denuncia como un «ideólogo de la burguesía», como un «enemigo de clase», etcétera, ¿no podríamos intentar entablar un diálogo serio? Todo lo que he pensado sobre la crisis de la «governabilidad» se reduce a esto: si reconocemos que ese es un problema importante, ¿por qué no podemos comenzar desde allí a ampliar nuestro debate? Además, creo entender que los comunistas

italianos se inclinan más a abarcar todo un cúmulo de problemas que están relacionados, por ejemplo, con la medicina, o el tratamiento local de cuestiones sociales y económicas, temas que yo, por mi parte, también he tratado de abordar en mis investigaciones. Tomemos como ejemplo, la relación entre legislación y disciplinamiento en las sociedades contemporáneas: es un problema general, pero con efectos muy precisos y localizados. Pienso que muchos de los intelectuales comunistas italianos está dispuestos a reconocer el interés e importancia de esta problemática. Entonces, ¿por qué no tratarla conjuntamente?

Pero, a propósito de polémicas, ha expresado claramente que no le agrada y no aceptará ese tipo de discusiones en las que se «hace mímica de la guerra y una parodia de la justicia». ¿Podría explicarme más claramente cuál era el sentido al decirlo?

Lo que me fastidia de las discusiones ideológicas es que uno, necesariamente, se deja arrastrar por el «modelo de guerra». Lo que significa que cuando uno se encuentra frente a alguien con ideas distintas de las propias, uno siempre es llevado a identificar a esa persona como un enemigo (de su clase, su sociedad, etcétera). Y sabemos que es necesario combatir al enemigo hasta triunfar sobre él. Este gran tema de la contienda ideológica, realmente me ha perturbado. En primer lugar, porque las coordenadas teóricas de cada uno de nosotros, con frecuencia, no, siempre, son confusas y fluctuantes, especialmente, si son observadas desde su génesis. Más aun, esta «lucha» que uno trata de sostener con el «enemigo», ¿no podría ser simplemente una manera de hacer que una disputa trivial, sin mayor importancia, parezca más seria de lo que realmente es? A lo que me refiero es: ¿no intentan ciertos intelectuales ganar con su «lucha ideológica» mayor peso político que el que tienen? Un libro se consume rápido, ya se sabe. Un artículo, bueno... ¿Qué es más difícil: tomar parte en una lucha contra el «enemigo», o investigar, juntos o separadamente quizás, los problemas importantes que se plantean? Entonces, le digo: considero este «modelo de guerra» no sólo un poco ridículo, sino también bastante

peligroso. Porque como uno dice o piensa «estoy peleando contra el enemigo», si un día uno se encuentra en posición de superioridad, y en una situación de lucha real, frente al odiado «enemigo», ¿no se lo trataría realmente como si así lo fuera? La adopción de ese camino conduce directamente a la opresión, no importa quién lo tome: ése es el peligro real. Yo comprendo lo placentero que puede ser para algunos intelectuales, pretender ser tomados en serio por un partido o una sociedad, actuando como en una «guerra» contra un adversario ideológico: pero eso es muy perturbador, más que nada, por lo que podría provocar. ¿No sería mucho mejor, en cambio, pensar que aquellos con los que se disiente posiblemente estén equivocados; o quizás, que no se ha entendido bien lo que intentaban decir?

Sobre la genealogía de la ética^{II}

El primer volumen de *Historia de la sexualidad* fue publicado en 1976, y desde entonces han aparecido otros dos. ¿Considera aún que entender la sexualidad es central para entender quiénes somos?

Debo confesar que estoy mucho más interesado en los problemas sobre las técnicas del yo y otros temas semejantes que en el sexo... el sexo es aburrido.

Parecería que los griegos tampoco estaban muy interesados.

No, no estaban muy interesados en el sexo. No era un tema muy importante. Comparemos, por ejemplo, lo que decían sobre el lugar de la comida y la dieta. Creo que es interesantísimo observar el movimiento, el muy lento movimiento desde la predilección por la comida, que era avasalladora en Grecia, hasta el interés por el sexo. La comida era mucho más importante que el sexo todavía durante la primera época del cristianismo. Por ejemplo, entre las reglas para los monjes, el problema era: comida, comida, comida. Entonces, podemos ver un cambio muy lento durante la Edad

Media, durante la cual estuvieron en una especie de equilibrio... y después del siglo XVII, fue el sexo.

Sin embargo, el segundo volumen de *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, trata casi exclusivamente, para decirlo con claridad, de sexo.

Sí, una de las numerosas razones por las que tuve tanto trabajo con ese libro fue que primero escribí un libro sobre sexo, que dejé de lado. Después escribí un libro sobre el yo y las técnicas del yo, desapareció la cuestión del sexo. Y por tercera vez me vi obligado a reescribir un libro para mantener el equilibrio entre uno y otro tema. Como ve, lo que yo quería hacer en el segunda volumen de *Historia de la sexualidad* era mostrar que existe casi el mismo código restrictivo, el mismo código de prohibiciones en el siglo IV aC en los moralistas y doctores de comienzos del imperio. Pero pienso que el modo en que se integran esas prohibiciones en relación con uno mismo es completamente diferente. No creo que pueda encontrarse ningún intento de disciplinamiento, digamos, en la ética estoica. La razón es que, según creo, la meta principal, el objetivo principal de esta clase de ética era de tipo estético. En primer término, este tipo de ética era sólo una cuestión de elección personal. En segundo término, estaba reservada a unas pocas personas de la población; no se trataba de dar un patrón de comportamiento para todos. Era una elección personal para una pequeña élite. La razón para realizar esta elección era el deseo de vivir una vida bella, y dejar a los demás recuerdos de una existencia bella. No creo que podamos decir que esta clase de ética fuera un intento de disciplinar a la población. La continuidad de los temas de esta ética es algo realmente llamativo, pero creo que detrás, debajo de esta continuidad hubo algunos cambios, que yo he tratado de identificar.

En otras palabras, ¿el equilibrio de su trabajo se ha desplazado del sexo a las técnicas del yo?

Me preguntaban cuáles eran las tecnologías del yo antes del cristianismo, o dónde se originaban las tecnologías cristianas del yo, y

qué tipo de ética sexual era característica de la cultura antigua. Así que estuve obligado, después de terminar *Les Aveux de la chair*⁸, el libro sobre cristianismo, a revisar lo que había dicho en la introducción a *El uso de los placeres* sobre la supuesta ética pagana, porque lo que había escrito sobre ella eran sólo lugares comunes tomados de bibliografía secundaria. Y entonces descubrí que, primero, esta ética pagana no era, de ninguna manera, tan liberal, tan tolerante, etcétera, como se suponía; segundo, que la mayoría de los temas de la austeridad cristiana estaban claramente presentes casi desde el comienzo, pero que también en la cultura pagana el problema principal no eran las reglas para la austeridad, sino más bien las técnicas del yo.

Leyendo a Séneca, a Plutarco y a todos ellos, descubrí que había un gran número de problemas sobre el yo, la ética del yo, las tecnologías del yo, y tuve la intención de escribir un libro compuesto por una serie de estudios separados, artículos sobre tal o cual aspecto de las tecnologías antiguas del yo, de las tecnologías paganas.

¿Cuál es el título?

La inquietud de sí. De modo que, en la serie sobre la sexualidad, el primer trabajo es *El uso de los placeres*, y en este libro hay un capítulo sobre las tecnologías del yo, porque creo que no es posible entender claramente cuál era la ética sexual griega sin relacionarla con estas tecnologías del yo. Luego, un segundo volumen dentro de la misma serie sobre el sexo, *Les Aveux de la chair*, aborda las tecnologías cristianas del yo. Posteriormente, *La inquietud de sí*, un libro separado de la serie sobre la sexualidad, compuesto por distintos artículos sobre el yo, por ejemplo un comentario sobre el *Alcibíades* de Platón en el que se encuentra la primera elaboración de la noción de *epimeleia heautou*, «cuidado de sí», sobre el rol de la lectura y la escritura en la constitución del yo, quizás el problema de la experiencia médica del yo, y así sucesivamente...

⁸ *Las confesiones de la carne* [N de T]

¿Y qué vendrá a continuación? ¿Tendremos más sobre los cristianos, cuando finalice estos tres?

Bueno, ¡voy a cuidar de mí!... tengo más que un borrador para un libro sobre la ética sexual en el siglo XVI, en el cual también el problema de las técnicas del yo, el autoexamen y la cura de almas son muy importantes, tanto en la iglesia protestante como en la católica.

Lo que me llama la atención es que en la ética griega se estaba preocupado por la propia conducta moral, por la propia ética, la relación de uno consigo mismo y con los demás, mucho más que por problemas religiosos. Por ejemplo: ¿qué pasa con nosotros después de la muerte? ¿qué son los dioses? ¿intervienen o no? –estas cuestiones son muy poco importantes para ellos, y no están vinculadas directamente con la ética, con la conducta–. Por otra parte, la ética no estaba relacionada con ningún sistema institucional social –o por lo menos, legal–. Por ejemplo, las leyes contra el mal comportamiento sexual fueron muy pocas y no muy severas. Por último, lo que los preocupaba, su tema, era constituir un tipo de ética que fuera una estética de la existencia.

Bueno, me pregunto si nuestro problema actualmente no es, de alguna manera, similar a éste, ya que la mayoría de nosotros no cree más que la ética esté basada en la religión, ni tampoco queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal, privada. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no pueden hallar ningún principio sobre el que basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden hallar otra que no sea la fundada en el llamado conocimiento científico de lo que es el yo, de lo que es el deseo, de lo que es el inconsciente, etcétera, etcétera. Me llama poderosamente la atención la semejanza de nuestros problemas.

¿Cree que los griegos ofrecen una alternativa atrayente y plausible?

¡No! No estoy buscando una alternativa; no se puede encontrar la solución de un problema en la solución de otro, suscitado en otro

momento, por otra gente. Lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones, y por ese motivo es que no acepto la palabra «alternativa». Quisiera desarrollar la genealogía de los problemas, de problemáticas. Mi idea no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, lo que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre hay algo que hacer. Por eso, mi posición no es conducente a la apatía, sino a un hiperactivismo pesimista.

Creo que la elección éticopolítica que debemos hacer diariamente es determinar cuál es el principal peligro. Tomemos como ejemplo el análisis de la historia del movimiento antipsiquiátrico de Robert Castel (*La gestión de los riesgos. De la psiquiatría al psicoanálisis*). Concuero completamente con lo que dice Castel, pero eso no significa, como alguna gente supone, que los hospitales para enfermos mentales eran mejores que la antipsiquiatría; eso no significa que no tuviéramos derecho a criticar esos hospitales mentales. Pienso que fue bueno hacerlo, porque ellos eran el peligro. Y ahora es evidente que el peligro ha cambiado. Por ejemplo, en Italia han cerrado todos los hospitales para enfermos mentales, y hay clínicas más libres, etcétera –y tienen nuevos problemas–.

¿No sería lógico, dadas las circunstancias, que estuviera escribiendo una genealogía del biopoder?

No tengo tiempo para eso ahora, pero se podría hacer. De hecho, lo tengo que hacer.

Por qué el mundo antiguo no fue una Edad de Oro, pero podemos aprender de él de todos modos^{II}

De modo que la vida griega puede no haber sido del todo perfecta, sin embargo parece una alternativa atractiva al interminable autoanálisis del cristianismo.

La ética griega estaba ligada a una sociedad absolutamente viril, con esclavos, en la que las mujeres eran inferiores, cuyo placer no

tenía importancia, cuya vida sexual solamente debía ser orientada y determinada por su status como esposas, y así sucesivamente.

Ciertamente, las mujeres eran dominadas, pero seguramente el amor homosexual estaba en mejores condiciones que ahora.

Puede parecerlo. Debido a que hay una extensa e importante bibliografía sobre el amor de los muchachos en la cultura griega, algunos historiadores dicen: «Bueno, eso demuestra que amaban a los muchachos.» Pero yo digo que eso demuestra que el amor hacia esos muchachos representaba un problema. Porque si no hubiera problema ellos hablarían de ese amor en los mismos términos en que lo hacían con respecto al amor entre hombres y mujeres. El problema era que no podían aceptar que un muchacho, que debería convertirse en ciudadano libre pudiera ser dominado y usado como un objeto para el placer de otro. Una mujer, un esclavo, podían ser pasivos: tal era su naturaleza, su status. Toda esta reflexión, este filosofar en torno al amor de los muchachos –siempre con la misma conclusión: por favor, no trates a un muchacho como a una mujer– es prueba de que no podían integrar esta práctica real al esquema de sus roles sociales.

Se puede ver en la lectura de Plutarco que ni siquiera podían imaginar la reciprocidad de placer entre un muchacho y un hombre. Si Plutarco encuentra problemas en el amor de los muchachos, no es de ninguna manera en el sentido de que eso fuera antinatural o algo así. Dice: «No es posible que pueda haber ninguna reciprocidad en las relaciones físicas entre un muchacho y un hombre.»

Parece haber un aspecto de la cultura griega, que se nos relata en Aristóteles, del que usted no habla, pero que me parece muy importante: la amistad. En la literatura clásica, la amistad era el lugar de reconocimiento mutuo. No era considerada tradicionalmente como la más elevada virtud, pero tanto en Aristóteles como en Cicerón se la puede leer como tal, ya que es desinteresada y perdurable, no es fácilmente comprada, no niega la utilidad y placer del mundo, y sin embargo, persigue algo más.

Pero no olvidemos que *El uso de los placeres* es un libro sobre ética sexual, no es un libro sobre el amor, o sobre la amistad, o sobre la reciprocidad. Y es muy significativo que cuando Platón trata de integrar el amor de los muchachos y la amistad, se ve obligado a dejar de lado las relaciones sexuales. La amistad es recíproca, y las relaciones sexuales no lo son. En las relaciones sexuales, se puede penetrar o se es penetrado. Estoy totalmente de acuerdo con lo que dice sobre la amistad, pero creo que confirma lo que pienso con respecto a la ética sexual griega: si se tiene amistad, es difícil tener relaciones sexuales. Si consideramos a Platón, la reciprocidad es muy importante en una amistad, pero no se puede hallar a nivel físico; una de las razones por las que ellos necesitaban una elaboración filosófica de modo de justificar este tipo de amor, era el hecho de que no podían aceptar la reciprocidad física. Se encuentra en Jenofonte, en *El banquete*, a Sócrates diciendo que entre un hombre y un muchacho es obvio que este último es sólo un espectador del placer del hombre. Lo que dicen sobre este hermoso amor de los muchachos implica que el placer del muchacho no debía tenerse en cuenta, más aun, no era honorable para el muchacho experimentar algún tipo de placer físico en una relación con un hombre. Lo que quisiera preguntar es: ¿estamos en condiciones de tener una ética de los actos y sus placeres que pueda tomar en cuenta el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que puede integrarse en nuestro placer, sin referencia a la ley, al matrimonio, o lo que sea?

Parece que la falta de reciprocidad era un problema para los griegos, pero me parece el tipo de problema que se puede solucionar. ¿Por qué debe el sexo ser viril? ¿Por qué no pueden tenerse en cuenta el placer de las mujeres y el de los muchachos, sin un cambio importante en el marco general? ¿O es que no se trata de un pequeño problema, ya que si se pretende incluir el placer del otro, todo el sistema jerárquico, ético, se desplomaría?

Es cierto. La ética griega del placer se vincula con la sociedad viril, con la disimetría, con la exclusión del otro, con una obsesión por la penetración, y con una especie de amenaza de ser desposeído de la propia energía, entre otros temas. ¡Todo esto es bastante desagradable!

De acuerdo, considerando que las relaciones sexuales eran no recíprocas y una causa de preocupación para los griegos, por lo menos el placer en sí mismo no parece presentarles problemas.

Bueno, en *El uso de los placeres* trato de mostrar, por ejemplo, que existe una tensión creciente entre placer y salud. Cuando reflexionamos sobre los médicos y su preocupación por la dieta, vemos claramente, primero, que los temas centrales son muy similares durante varios siglos. Pero la idea de que el sexo implica peligros propios, es mucho más fuerte en el siglo II dC, que en el siglo IV aC. Creo que se puede mostrar que para Hipócrates el acto sexual ya era peligroso, por lo que había que ser cuidadoso con él, no tener relaciones sexuales todo el tiempo, sólo en ciertas épocas, entre otras precauciones. Pero en los siglos primero y segundo parecería que, para un médico, el acto sexual se acerca más al pathos. Y yo creo que el principal cambio es éste: que en el siglo IV aC el acto sexual era una actividad, y para los cristianos era pasividad. Tenemos un muy interesante análisis realizado por Agustín que creo que es muy típico en lo que atañe al problema de la erección. La erección era para los griegos del siglo IV un signo de actividad, la principal actividad. Pero desde Agustín y los cristianos la erección no es algo voluntario, es un signo de pasividad –es un signo de castigo por el pecado original–.

¿Entonces los griegos estaban más preocupados por la salud que por el placer?

Sí, con respecto a lo que tenían que comer para tener buena salud, tenemos miles de páginas. Y hay comparativamente pocas cosas sobre qué hacer cuando se realiza un acto sexual. En cuanto a la comida, se interesaban por la relación entre el clima, las estaciones, la humedad o sequedad del aire, y la deshidratación de los alimentos, etcétera. No hay muchas recomendaciones con respecto a cómo debía cocinarse, pero sí mucho más acerca de sus cualidades. No es un arte culinario; es una cuestión de elección.

De manera que, a pesar de los helenistas alemanes, la Grecia clásica no fue una Edad de Oro. Sin embargo, con seguridad podemos aprender algo de ella.

Yo pienso que no hay valor ejemplar en un período que no es el nuestro... No hay nada adónde regresar. Pero sí tenemos un ejemplo de experiencia ética que implicaba una conexión muy estrecha entre el placer y el deseo. Si la comparamos con nuestra experiencia actual, ahora que todos –el filósofo o el psicoanalista– explican que lo importante es el deseo y el placer no es nada, podemos preguntarnos si esta desconexión no fue un acontecimiento histórico, que no fue de ninguna manera necesario, no vinculado a la naturaleza humana, ni a una necesidad antropológica.

Pero eso ya lo trató en *Historia de la sexualidad*, al comparar nuestra ciencia de la sexualidad con el *ars erotica* oriental.

Uno de los numerosos puntos en que estaba equivocado en ese libro fue en lo que decía sobre el *ars erotica*. Debería haber opuesto nuestra ciencia del sexo a una práctica contrastante en nuestra propia cultura. Los griegos y romanos no tenían una *ars erotica* que pudiera compararse con la china (o al menos, no era importante en su cultura). Tenían una *techne tou biou* en la que la economía del placer tenía una función muy importante. En este «arte de vivir», el concepto del ejercicio de un dominio perfecto sobre uno mismo pronto se volvió el tema principal. Y la hermenéutica cristiana del yo, constituyó una nueva elaboración de esta *techne*.

Pero, después de todo lo que nos dijo sobre la falta de reciprocidad y la obsesión por la salud, ¿qué podemos aprender de esta tercera posibilidad?

Lo que pretendo mostrar es que el problema general griego no era la *techne* del yo, sino la *techne* de vivir, la *techne tou biou*, cómo vivir. Es bastante claro, de Sócrates a Séneca o Plinio, por ejemplo, que ellos no se preocupaban por lo que pasara después de la muerte, o si Dios existía o no. Éste no era un gran problema para ellos. El problema era: ¿cuál es la *techne* que debo usar para vivir tan bien

como debería vivir? Creo que una de las principales evoluciones de la cultura antigua ha sido que esta *techne tou biou* se volvió más y más una *techne* del yo. Un ciudadano griego del siglo V o IV hubiera sentido que su *techne* para vivir era cuidar de la ciudad, de sus compañeros. Pero para Séneca, por ejemplo, el problema es cuidar de sí mismo.

En *Alcibiades* de Platón, es muy claro: hay que cuidar de sí mismo porque hay que gobernar la ciudad. Pero el cuidado de sí mismo por ese solo motivo, comienza con los epicúreos –se generaliza con Séneca, Plinio, y otros: todos deben cuidar de sí–. La ética griega está centrada en un problema de elección personal, de estética de la existencia.

La idea del *bios* como material para una obra de arte estética, es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy sólida de existencia, sin ninguna relación con lo jurídico per se, sin un sistema autoritario, sin una estructura disciplinaria. Todo eso es muy interesante.

¿Cómo, entonces, trataban los griegos las desviaciones?

La gran diferencia en la ética sexual para los griegos no estaba entre la gente que prefería mujeres o muchachos, o que realizaba actos sexuales de una forma u otra; más bien, era una cuestión de cantidad, y de actividad o pasividad. ¿Eres un esclavo de tus propios deseos o su amo?

¿Qué pasaba con el que tenía tanta actividad sexual que dañaba su salud?

Eso es *hybris*. El problema no es de desviación, sino de exceso o moderación.

¿Qué hacían con estas personas que llegaban al exceso?

Las consideraban desagradables, tenían mala reputación.

¿No las trataban de curar o reformar?

Había ejercicios para hacerse amo de uno mismo. Para Epicteto, había que ser capaz de mirar a una hermosa muchacha o un hermoso muchacho sin sentir ningún deseo por ella o por él. Hay que dominarse a sí mismo por completo.

La austeridad sexual en la sociedad griega era una tendencia o movimiento, un movimiento filosófico procedente de personas muy cultas, para darle a su vida mucha más intensidad y belleza. En cierto sentido, se asemeja al siglo XX, en el que para llevar una *vida más bella, se intentó la liberación de toda la represión sexual* de la sociedad, de las represiones de la niñez. Gide, en Grecia, hubiera sido un filósofo austero.

En nombre de una vida más bella, eran austeros, y ahora, en nombre de la ciencia psicológica, buscamos la autosatisfacción.

Exactamente. En mi opinión, no es de ninguna manera necesario relacionar problemas éticos con el conocimiento científico. Entre los inventos culturales de la humanidad hay un tesoro de estrategias, técnicas, ideas, procedimientos, etcétera, que no pueden exactamente ser reactivados, pero que constituyen o ayudan a constituir un cierto punto de vista que puede ser una herramienta muy útil para analizar qué es lo que está pasando ahora –y para cambiarlo–. No tenemos que elegir entre nuestro mundo y el de los griegos. Pero desde el momento que podemos claramente observar que algunos de los principios más importantes de nuestra ética se han relacionado, en determinado momento, a una estética de la existencia, creo que este tipo de análisis histórico nos puede ser útil. Durante siglos hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas siempre había relaciones analíticas, y que no podíamos cambiar nada, por ejemplo, en nuestra vida sexual o familiar, sin perjudicar nuestra economía, la democracia, etcétera. Creo que debemos desprendernos de esta idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y otras estructuras sociales, económicas o políticas.

Entonces, ¿qué tipo de ética podemos construir ahora, cuando sabemos que entre la ética y otras estructuras sólo existen coagulaciones históricas y no una relación necesaria?

Lo que me llama la atención es que en nuestra sociedad el arte se ha transformado en algo relacionado sólo con objetos, y no con individuos, o con la vida; que el arte es algo especializado, realizado por expertos, que son los artistas. Pero ¿no podría la vida de cada uno transformarse en una obra de arte? ¿Por qué pueden una lámpara o una casa ser objetos artísticos, y no así nuestra propia vida?

Por supuesto, ese tipo de razonamiento es muy común en lugares como Berkeley, donde se piensa que todo, desde la manera en que tomamos el desayuno, hasta el modo en que se realiza el sexo, la forma en que se pasa el día, debería ser perfeccionado.

Pero me temo que en la mayoría de esos casos lo que casi todos piensan es que si ellos hacen lo que hacen, si viven como viven, se debe a que conocen la verdad sobre el deseo, la vida, la naturaleza, el cuerpo y demás.

Pero si uno ha de crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento o a normas universales, ¿en qué difieren su posición y la del existencialismo sartreano?

Creo que desde el punto de vista teórico, Sartre evita la idea del yo como algo que nos es dado, pero a través del concepto moral de autenticidad, vuelve a la idea de que tenemos que ser nosotros mismos –ser realmente nuestro verdadero yo–. Creo que la única consecuencia práctica aceptable de lo que Sartre ha dicho es la vinculación de su penetración teórica a la práctica de la creatividad –y no de la autenticidad–. A partir de la idea de que el yo no nos es dado, creo que hay una sola consecuencia práctica: nos tenemos que crear a nosotros mismos como una obra de arte. En su análisis de Baudelaire, Flaubert, etcétera, es interesante apreciar que Sartre vincula el trabajo creativo con una cierta relación con uno mismo –el autor consigo–, que tiene la forma de autenticidad o de

inautenticidad. Me gustaría decir justamente lo contrario: no deberíamos tener que vincular la actividad creativa de una persona al tipo de relación que tenga consigo mismo, sino que deberíamos conectar el tipo de relación que uno tiene hacia sí mismo, con la actividad creativa.

Eso se asemeja al aforismo de Nietzsche en *La gaya ciencia* (nº 290), que uno debería crear su vida dándole estilo a través de la práctica constante y el trabajo cotidiano.

Sí, mi opinión se acerca más a la de Nietzsche que a la de Sartre.

La estructura de la interpretación genealógica^{II}

¿De qué manera los libros siguientes al primer volumen de *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres* y *Les Aveux de la chair*, concuerdan con la estructura del proyecto de la genealogía?

Tres dominios de la genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo de poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; y tercero, una ontología histórica en relación con la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales.

Entonces hay tres ejes para la genealogía. Los tres estuvieron presentes, aunque de manera un poco confusa, en *Historia de la locura*. El eje de la verdad fue analizado en *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. El eje del poder fue estudiado en *Vigilar y castigar*, y el eje ético fue analizado en *Historia de la sexualidad*.

El esquema general del libro sobre sexo es una historia de la moral. Creo que en general debemos distinguir, en lo que concierne a la historia de la moral, los actos y el código moral. Las conductas son el comportamiento real de las personas en relación con las

prescripciones que son impuestas sobre ellas. Debemos distinguir entre el código que determina qué actos están permitidos o prohibidos, y el código que determina el valor positivo o negativo de las diferentes conductas posibles –no está permitido tener relaciones sexuales con nadie que no sea tu esposa, ése es un elemento del código–. Además, las prescripciones morales tienen otro aspecto, que la mayoría de las veces no se separa como tal, pero creo que es muy importante: el tipo de relación que se debe tener con uno mismo, lo que yo llamo ética, y que determina cómo el individuo debe constituirse a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones.

Esta relación con uno mismo tiene cuatro ángulos principales. El primero responde a la pregunta: ¿cuál es el aspecto o la parte de mí mismo, o de mi conducta, que está relacionada con la conducta moral? Por ejemplo, podemos decir en general que en nuestra sociedad el campo principal de la moral, la parte de nosotros mismos que es más importante para la moralidad, es el sentimiento. (Se puede tener una mujer de la calle si se tienen muy buenos sentimientos hacia su esposa.) Bueno, es evidente que desde el punto de vista kantiano, la intención es mucho más importante que los sentimientos. Y desde el punto de vista cristiano, es el deseo –en realidad, podríamos discutirlo, porque en la Edad Media, no es lo mismo que en el siglo XVII...

Pero, en general, para los cristianos era el deseo, para Kant eran las intenciones, ¿y para nosotros, los sentimientos?

Bueno, podría decirse algo así. No es siempre la misma parte de nosotros, de nuestra conducta, lo que es relevante para el juicio ético. Ése es el aspecto que yo denomino sustancia ética.

¿La sustancia ética es como la materia que va a ser trabajado por la ética?

Sí, precisamente. Y, por ejemplo, cuando describo los *aphrodisia* en *El uso de los placeres*, intento demostrar que la parte del comportamiento sexual que es relevante en la ética griega es algo distinto de

la concupiscencia, de la carne. Para los griegos, la sustancia ética eran actos ligados al placer y al deseo como una unidad. Lo que es muy diferente de la carne, de la carne según el cristianismo. La sexualidad es un tercer tipo de sustancia ética.

¿Cuál es la diferencia, desde el punto de vista ético, entre carne y sexualidad?

No le puedo contestar, porque todo eso sólo puede ser analizado a través de una investigación precisa. Antes de que yo estudiara la ética grecorromana, no hubiera podido responder a la pregunta: ¿cuál, exactamente, es la sustancia de la ética grecorromana? Ahora creo saber, a través de lo que ellos llaman *aphrodisia*, cuál era la sustancia ética griega.

Para los griegos, cuando un filósofo se enamoraba de un muchacho, pero no lo tocaba, se valoraba su comportamiento. El problema era: ¿lo tocaba o no lo tocaba? Esa era la sustancia ética: el acto vinculado con el placer y el deseo. Para Agustín, es muy claro que cuando recuerda su relación con un joven amigo a los dieciocho años de edad lo que lo preocupa es cuál, exactamente, era el tipo de deseo que sentía por él. Como vemos, la sustancia ética ha cambiado.

El segundo aspecto, es lo que llamo el *modo de sujeción*, o sea, el modo en que las personas son invitadas o incitadas a reconocer sus obligaciones morales. ¿Es, por ejemplo, la ley divina, que ha sido revelada en un texto? ¿Es la ley natural, un orden cosmológico, en cada caso el mismo para todos los seres vivientes? ¿Es una regla racional? ¿Es el intento de darle a la existencia la forma más hermosa posible?

Cuando dice «racional», ¿quiere decir científico?

No, kantiano, universal. Veamos, por ejemplo, en los estoicos, cómo se desvían lentamente de la idea de una estética de la existencia, a la idea de que debemos realizar determinadas acciones porque somos seres racionales –como miembros de la comunidad humana, debemos realizarlos–. Por ejemplo, encontramos en Isócrates un

discurso muy interesante, que se supone que sostuvo con Nicocles, quien gobernaba Chipre. Allí explica por qué siempre le ha sido fiel a su esposa: «Porque yo soy el rey, y porque como alguien que dirige a otros, que gobierna a otros, debo demostrar que soy capaz de gobernarme a mí mismo.» Y como se puede ver, esta regla de fidelidad no tiene nada en común con el planteamiento universal y estoico: debo ser fiel a mi esposa porque soy un ser humano, y racional. En el caso anterior, se debe a que ¡yo soy el rey! Es evidente que las razones por las cuales la misma norma es aceptada por Nicocles y un estoico son completamente distintas. Y eso es lo que yo llamo el *modo de sujeción*, el segundo aspecto de la ética.

Cuando el rey dice «porque yo soy el rey», ¿es ésa una forma de vida hermosa?

Tanto estética como política, que estaban directamente relacionadas. Porque si quiero que los demás me acepten como el rey, debo poseer un tipo de gloria que me sobreviva, y que no puede estar dissociada del valor estético. En otras palabras, poder político, gloria, inmortalidad y belleza, todo se entrelaza en un determinado momento. Ese es el *modo de sujeción*, el segundo aspecto de la ética. El tercer modo es: ¿cuáles son los medios por los cuales podemos cambiar nosotros mismos para transformarnos en sujetos éticos?

¿Cómo trabajamos sobre esa sustancia ética?

Claro, qué debemos hacer, ya sea para moderar nuestros actos, o para descifrar qué somos, o para erradicar nuestros deseos, o para usar nuestro deseo sexual y obtener ciertos objetivos, como tener hijos, entre otros –toda esta elaboración de nosotros mismos de modo tal de comportarnos éticamente–. A los efectos de ser fiel a la esposa, se pueden realizar ciertos actos sobre sí mismo. Ése es el tercer aspecto, que llamo la práctica de sí o *ascetismo*, en sentido muy general.

El cuarto aspecto es: ¿cuál es el tipo de personas que aspiramos a ser cuando nos comportamos moralmente? Por ejemplo, ¿llegaremos a

ser puros, inmortales, libres, amos de nosotros mismos, etcétera? Entonces, eso es lo que denomino la teleología. En lo que llamamos moral, está la conducta efectiva de las personas, están los códigos y este tipo de relación hacia uno mismo con los cuatro aspectos anteriores.

¿...que son independientes?

Se dan relaciones entre ellos y una cierta independencia. Para ejemplificarlo, se puede comprender fácilmente por qué, si el ideal es la pureza absoluta del ser, entonces el tipo de actividad de autoformación, las técnicas de ascetismo que han de usarse no son exactamente las mismas que cuando se pretende ser el amo del propio comportamiento. En el primer caso, la persona tiende a una especie de técnica de desciframiento, o de purificación.

Pero si aplicamos este marco general a la ética pagana o a la del cristianismo primitivo, ¿qué diríamos? Primero, si tomamos el código –lo que está prohibido y lo que no lo está– vemos que, al menos en el código filosófico de conducta, se encuentran tres prohibiciones o prescripciones principales: una, sobre el cuerpo –se debe ser muy cuidadoso con la conducta sexual ya que es muy valiosa, de modo que se debe ejercitar lo menos posible–. Segundo, cuando se está casado, se ruega no realizar actos sexuales con nadie más que la esposa. Y con respecto a los muchachos: por favor, no los toque. Esto se encuentra en Platón, Isócrates, Hipócrates, en los últimos estoicos, y demás –inclusive en el cristianismo, y aun en nuestra sociedad–. De manera que creo que podemos decir que los códigos en sí mismos no cambiaron en gran medida. Algunas de esas interdicciones cambian, algunas de las prohibiciones son más estrictas y mucho más rigurosas en el cristianismo que en el período griego. Pero los temas son los mismos. Por eso pienso que los grandes cambios que tuvieron lugar entre la sociedad griega, su ética y su moralidad, y la manera en que los cristianos se consideraban a sí mismos, no están en el código, sino en lo que llamo «ética», o sea, la relación con uno mismo. En *El uso de los placeres*, analizo esos cuatro aspectos de la relación con uno mismo, a través de los tres

temas de la austeridad del código: salud, esposas o mujeres, y muchachos.

¿Sería correcto afirmar que usted no está haciendo la genealogía de la moral, porque considera que los códigos morales son relativamente estables, sino más bien, que lo que está haciendo es una genealogía de la ética?

Sí, estoy escribiendo una genealogía de la ética. La genealogía del sujeto como sujeto de acciones éticas, o la genealogía del deseo como un problema ético. Entonces, si tomamos a la ética de la filosofía o la medicina de la Grecia clásica, ¿cuál es la sustancia ética? Son los *aphrodisia*, que reúnen al mismo tiempo los actos, el deseo y el placer. ¿Cuál es el *modo de sujeción*? Es que debemos hacer de nuestra existencia, una bella existencia: es un modo estético. En verdad, lo que traté de probar es que nadie estaba obligado, por la ética clásica, a comportarse de tal manera: ser fieles a sus esposas, no tener contacto con muchachos, etcétera. Pero si querían llevar una vida hermosa, si querían tener buena reputación, si querían ser capaces de gobernar a otros, tenían que actuar según se requería. De esa manera, conscientemente, aceptaban las obligaciones para la belleza o gloria de su existencia. La elección, la elección estética o política, por la que decidían aceptar este tipo de existencia: ése es el *modo de sujeción*. Es una elección, es una elección personal.

En el estoicismo tardío, cuando comienzan a decir «tú estás obligado a hacer eso porque eres un ser humano», algo cambia. No es un problema de elección; debes hacer algo porque eres un ser racional. El *modo de sujeción* estaba cambiando.

Con el cristianismo, lo que es muy interesante es que las reglas sexuales para la conducta eran, por supuesto, justificadas a través de la religión. Las instituciones que las imponían eran religiosas. Pero la forma de la obligación era de tipo legal. Había una especie de disposición interna que daba forma jurídica a la ley religiosa dentro del cristianismo. Por ejemplo, toda la práctica casuística era una práctica típicamente jurídica.

Después de la Ilustración, sin embargo, cuando lo religioso pierde vigencia, ¿lo que se conserva es lo jurídico?

Sí, luego del siglo XVIII el marco religioso de esas reglas desaparece parcialmente, y entonces se genera una competencia entre los enfoques médico o científico y el esquema jurídico, no resuelta.

¿Podría resumir todo esto?

Bueno, la *sustancia ética* para los griegos, eran los *aphrodisia*; el *modo de sujeción* era una elección políticoestética; el *ascetismo* era la *techne* que se utilizaba —y como ejemplo encontramos la *techne* sobre el cuerpo, o la economía, como las reglas por las cuales se define el rol como marido, o la erótica, como una forma de ascetismo con respecto a uno mismo en el amor de los muchachos, etcétera— y la *teleología* era el dominio de uno mismo. De modo que ésa es la situación que describo en las dos primeras partes de *El uso de los placeres*.

Luego se produce un cambio en esta ética. La razón es el cambio del rol del hombre dentro de la sociedad, tanto en el hogar hacia su esposa, como en el campo político, ya que la ciudad desaparece. De modo tal que cambia la forma en que se reconocen a sí mismos como sujetos de conductas política y económica. Podemos decir, en general, que paralelamente a esos cambios sociológicos se da también un cambio en la ética clásica —o sea, en la elaboración de la relación de uno consigo mismo—. Sin embargo, creo que esta alteración no afecta la sustancia ética: continúan siendo los *aphrodisia*. Se producen algunas innovaciones en el *modo de sujeción*, por ejemplo, cuando los estoicos se reconocen a sí mismos como seres universales. Y también se dan importantes cambios en el *ascetismo*, tales como la clase de técnicas que se usan para reconocerse, o constituirse uno mismo como sujeto de ética. Además se produce una diferenciación en el ideal. Creo que la distinción radica en que, según la perspectiva clásica, ser el amo de uno mismo significaba, primero, tenerse en cuenta sólo a sí mismo y no al otro, porque tener dominio sobre sí implicaba ser capaz de dirigir a los

otros. De manera que el gobierno de uno mismo estaba directamente asociado a una relación asimétrica hacia los demás. Se debía ser el amo de uno mismo en un sentido de actividad, disimetría y no reciprocidad.

Más tarde, debido a los cambios en el matrimonio, en la sociedad, etcétera, el dominio de uno mismo dejó de estar primariamente relacionado al poder sobre los otros: se debe ser amo de uno mismo no sólo para gobernar a los otros, como lo era en el caso de Alcibíades o Nicocles, sino también porque se es un ser racional. Y en este tipo de dominio de uno mismo, el individuo se relaciona con otras personas, que son también amos de sí mismos. Esta nueva clase de relación con el otro es mucho menos no recíproca que la anterior. Entonces, éstos son los cambios que intenté mostrar en los últimos tres capítulos, la cuarta parte de *El uso de los placeres*. Tomo el mismo tema –el cuerpo, las esposas o mujeres, y los muchachos– para mostrar que estos tres temas de la austeridad están vinculados a una ética parcialmente renovada. Digo «parcialmente» porque algunas partes de ética no varían: por ejemplo, los *aphrodisia*. Por otra parte, otras sí se ven alteradas, como lo son las técnicas. De acuerdo con Jenofonte, el modo de ser un buen esposo es saber exactamente cuál es el propio rol dentro del hogar o fuera de él, qué tipo de autoridad debe ejercerse sobre la esposa, cuáles han de ser las expectativas con respecto a la conducta de la esposa, etcétera. Toda esta especulación da como resultado las reglas para la conducta, y define la modalidad que uno debe observar hacia sí mismo. Pero para Epicteto o para Séneca, por ejemplo, para ser realmente amo de uno mismo no es necesario saber cuál es el propio rol dentro de la sociedad o en el hogar; lo que debe hacerse, por ejemplo, es realizar ciertos ejercicios, como privarse a sí mismo de comer durante dos o tres días, a fin de estar seguro de poder dominarse a sí mismo. Si un día uno fuera enviado a la cárcel, no se sufriría la falta de comida. Y debería hacerse así con todos los placeres –ésa es la clase de ascetismo que no puede hallarse en Platón o Aristóteles–.

No existe una completa ni idéntica relación entre las técnicas y los *tele*. Pueden encontrarse las mismas técnicas en distintos *tele*, pero

hay relaciones de privilegio, algunas técnicas privilegiadas relacionadas con cada *telos*.

En el libro cristiano –¡me refiero al libro sobre el cristianismo!– traté de probar que toda esta ética ha cambiado. Y que esto se debe a que el telos lo ha hecho: el telos es la inmortalidad, la pureza, etcétera. El ascetismo ha cambiado, porque el autoexamen ha tomado la forma del autodesciframiento. *Modo de sujeción* es, ahora, la ley divina. Y considero que aun la sustancia ética ha variado, por cuanto ya no son los *aphrodisia*, sino el deseo, la concupiscencia, la carne, etcétera.

¿Se diría, entonces, que tenemos una grilla de inteligibilidad para el deseo como problema ético?

Sí, ahora tenemos este esquema. Si por conducta sexual comprendemos los tres polos –actos, placer y deseo– obtenemos la «fórmula» griega que es la misma en la primera y segunda etapas. En este planteamiento griego, lo que se acentúa son los «actos», dejando al placer y al deseo en una posición secundaria: *acto* - *placer* - (*deseo*). He puesto al deseo entre paréntesis porque creo que en la ética de los estoicos se comienza una especie de elisión del deseo, y éste comienza a ser condenado.

La «fórmula» china sería *placer* - *deseo* - (*acto*). Los actos son dejados de lado pues éstos deben ser restringidos de modo de alcanzar la máxima duración e intensidad del placer.

La «fórmula» cristiana pone el acento en el deseo y trata de erradicarlo. Los actos deben volverse algo neutro; se debe actuar solamente para producir hijos, o para cumplir con un deber conyugal. Y el placer es excluido, tanto en la práctica como en la teoría: (*deseo*) - *acto* - (*placer*). El deseo es excluido en la práctica –debes erradicar tu deseo– pero en la teoría es muy importante.

Se podría decir que la «fórmula» moderna es el deseo, que es subrayado en teoría y en la práctica aceptado, ya que se debe liberar el deseo. Los actos no son muy importantes, y el placer, ¡nadie sabe qué es!

Del yo clásico al sujeto moderno^{II}

¿Cuál es el cuidado de sí, que ha decidido tratar separadamente en *La inquietud de sí*?

Lo que me interesa de la cultura helenística, de la cultura grecorromana, a partir de aproximadamente el siglo III aC, y hasta el siglo II o III dC, es un precepto para el que los griegos tenían un término específico: *epimeleia heautou*, que significa el cuidado del propio yo. No significa solamente estar interesado en uno mismo, ni tampoco que se tenga ninguna tendencia al apego o fascinación por sí mismo. *Epimeleia heautou* es una frase muy poderosa en griego que quiere decir: trabajar en o estar interesado por algo. A modo de ilustración, diremos que Jenofonte utilizaba la palabra *epimeleia heautou* para describir la administración agraria. La responsabilidad de un rey por sus conciudadanos también era *epimeleia heautou*. Lo que el médico realiza al curar a un paciente, era *epimeleia heautou*. Es, por lo tanto, una expresión muy poderosa; describe un tipo de trabajo, una actividad; implica atención, conocimiento, técnica.

¿Pero la aplicación del conocimiento y la tecnología al yo no es una invención moderna?

El conocimiento jugaba un papel diferente en el cuidado clásico del yo. Hay muchos casos interesantes para analizar sobre las relaciones entre el conocimiento científico y la *epimeleia heautou*. El que cuidaba de sí mismo debía elegir entre todas las cosas que se pueden aprehender a través del conocimiento científico, sólo aquellas que tenían relación con él y eran importantes para la vida.

Entonces, la comprensión teórica, la científica, ¿eran secundarias y subordinadas a los intereses éticos y estéticos?

Su problema y su discusión se centraba sobre cuáles eran las clases limitadas de conocimiento útiles a la *epimeleia*. Por ejemplo, para

los epicúreos, el conocimiento general de lo que es el mundo, cuál es la necesidad del mundo, la relación entre el mundo, la necesidad y los dioses, todo eso era muy importante para el cuidado de sí. Primero, era motivo de meditación: si estabas en condiciones de entender exactamente cuál era la necesidad del mundo, entonces podías dominar las pasiones de una manera mucho mejor, etcétera. De modo que, para los epicúreos, existía una especie de adecuación entre todo el conocimiento posible y el cuidado de sí. La razón por la cual uno debía familiarizarse con la física o la cosmología era que se debía cuidar de sí. Para los estoicos, el verdadero yo se definía sólo por aquello de lo que se puede ser amo.

Entonces, ¿el conocimiento queda subordinado a los fines prácticos del dominio?

Epicteto es muy claro acerca de eso. Recomienda, a modo de ejercicio, recorrer las calles todas las mañanas, mirando, observando. Y si se encuentra un personaje consular, debe uno preguntarse a sí mismo: «¿es el cónsul algo que yo pueda dominar?». La respuesta es no, de manera que no hay nada que hacer. Si se encuentra una hermosa muchacha o un muchacho hermoso, la cuestión es: ¿es su belleza, el deseo que me inspiran, algo que depende de mí?, y así sucesivamente. Para los cristianos, las cosas eran bastante distintas. Para ellos, la posibilidad de que el demonio pueda entrar en el alma, y provocar pensamientos que la persona no pueda, no solamente reconocer como provenientes del demonio, sino que también se puedan interpretar como provenientes de Dios, lleva a la confusión con respecto a lo que ocurre dentro de la propia alma. No estamos en condiciones de saber cuáles son las raíces del deseo, al menos sin trabajo hermenéutico.

¿En qué medida desarrollaron nuevas técnicas de dominio de sí los cristianos?

Lo que me interesa acerca del concepto clásico de cuidado de sí es que en él vemos el nacimiento y desarrollo de una cantidad de temas ascéticos, normalmente atribuidos al cristianismo. Generalmente, el cristianismo recibe el crédito de haber reemplazado el

estilo de vida grecorromano, generalmente tolerante, por un modo de vida austero, signado por una serie de renunciamientos, interdicciones o prohibiciones. Entonces, podemos observar que en esta actividad del yo sobre sí mismo los antiguos desarrollaron una serie de prácticas de austeridad que los cristianos, más tarde, tomaron directamente de ellos. Por lo tanto, vemos que esta actividad llegó a estar vinculada a una cierta austeridad sexual, que fue directamente incluida en la ética cristiana. No estamos hablando de una ruptura moral entre la antigüedad tolerante y el cristianismo austero.

¿En nombre de qué decide uno imponer sobre sí mismo este estilo de vida?

En la antigüedad, este trabajo sobre el propio yo, con su austeridad correspondiente no era impuesto sobre el individuo mediante ninguna ley civil u obligación religiosa, sino que era una elección acerca de la existencia realizada por el individuo. Ellos decidían por sí mismos cuidar de sí o no hacerlo.

No creo que el objetivo haya sido alcanzar la vida eterna después de la muerte, porque no estaban particularmente preocupados con respecto a esa cuestión. Por el contrario, actuaban de manera tal de darles a sus vidas ciertos valores (imitar ciertos ejemplos, dejar detrás de sí una exaltada reputación, dar el brillo máximo a sus vidas). La meta era hacer de la propia vida un objeto para cierto conocimiento, para una *techne*, para un arte.

Casi no subsiste en nuestra sociedad esa idea de que la principal obra de arte de la que debe encargarse el individuo, el área central sobre la que deben aplicarse los valores estéticos, es uno mismo, la propia vida, la propia existencia. Encontramos esto en el Renacimiento, pero en una forma levemente académica, y nuevamente en el siglo XIX, en el dandismo, pero esos fueron sólo episodios.

¿Pero no constituye la preocupación griega por el yo una versión temprana del egocentrismo que muchos consideran como el problema principal de nuestra sociedad?

Hay una cantidad de temas –yo no digo que éstos deban ser reutilizados de esta manera– que indican que en una cultura a la que debemos muchos de nuestros más importantes elementos morales permanentes había una práctica del yo, una concepción del yo, muy distinta de nuestra actual cultura del yo. En el culto del yo de California se presume que se puede descubrir el verdadero yo, separarlo de aquello que puede oscurecerlo o alienarlo, descifrar su verdad gracias a la ciencia psicológica o psicoanalítica, que se considera capaz de poder decir cuál es el propio, verdadero yo. Por consecuencia, no solamente no identifico esta cultura antigua del yo con lo que podría llamarse el culto californiano del yo, sino que pienso que son diametralmente opuestos.

Lo que ocurrió entre ambas es, precisamente, un disonancia de la cultura clásica del yo. Esto se produjo cuando el cristianismo substituyó la idea de un yo que debía ser creado como una obra de arte, por la de que debía renunciarse al yo, ya que aferrándose a él se estaba en contra de la voluntad de Dios.

Sabemos que uno de los estudios para *La inquietud de sí* trata el papel de la escritura en la formación del yo. ¿Cómo plantea Platón la cuestión de la relación entre la escritura y el yo?

En primer lugar, para mencionar ciertos hechos históricos que a veces son malinterpretados al abordar esta cuestión de la escritura, debemos investigar el famoso tema de los *hypomnemata*. Intérpretes actuales ven en la crítica de los *hypomnemata* en *Fedro* una crítica de la escritura como apoyo material para la memoria. Ahora, de hecho, *hypomnemata* tiene un significado muy preciso. Es un cuaderno, un anotador. Precisamente, el uso de este tipo de cuaderno se puso de moda en tiempos de Platón para uso administrativo y personal. Esta nueva tecnología fue tan revolucionaria como la irrupción de la computadora en la vida privada. Me parece que esta cuestión de la escritura y el yo es algo que debe ser interpretado en términos del marco técnico y material en el cual surgió.

En segundo lugar, se suscitan problemas en la interpretación de la famosa crítica de la escritura, en cuanto opuesta a la cultura de la

memoria en el *Fedro*. Si se lee *Fedro*, se ve que este pasaje es secundario con respecto a otro que es fundamental, y que contiene la línea de pensamiento que recorre el texto hasta el final. No interesa si el texto es escrito u oral; el problema es si el discurso de que se trata conduce a la verdad o no. De manera que la cuestión escritura/oralidad es un hecho completamente secundario con respecto al tema de la verdad.

En tercer término, lo que parece interesante destacar es que estos nuevos instrumentos fueron inmediatamente utilizados para la constitución de una relación permanente consigo mismo –uno debe conducirse a sí mismo como el gobernante conduce a los gobernados, como el director administra una empresa, como el jefe del hogar dirige su propio hogar–. Esta nueva idea de que la virtud consiste esencialmente en el perfecto gobierno de sí, esto es, en ejercitar sobre uno mismo el perfecto dominio que el soberano ejerce, contra el cual ya no habría más revueltas, es algo muy importante, que encontraremos durante siglos –prácticamente hasta el cristianismo–. Entonces, se podría decir que el punto en el que la cuestión de los *hypomnemata* y la cultura del yo se aúnan de manera notable, es donde la cultura del yo toma como su ideal el perfecto dominio de sí –una suerte de relación política permanente entre yo y yo–. Los antiguos llevaron adelante esta política de sí mismos utilizando esos cuadernos, de igual forma que los gobiernos y los directores de empresas realizan la administración llevando registros. Éste es el modo en que me parece que la escritura está ligada al problema de la cultura del yo.

¿Puede decirnos algo más sobre los *hypomnemata*?

En el sentido técnico, podría significar libros de contabilidad, registros públicos, cuadernos individuales que funcionarían como memoranda. Su uso como libros de vida, de conducta, parece haberse generalizado entre las clases cultas. En ellos se ingresaban citas, fragmentos de libros, ejemplos y acciones que uno había presenciado o sobre las cuales había leído, reflexiones o razonamientos que se habían escuchado o que habían venido a la mente.

Constituían una memoria material de cosas leídas, escuchadas o meditadas, contenidas a modo de tesoro acumulado para su posterior relectura y repaso. También conformaban las materias primas para la escritura de tratados más sistemáticos en los que se daban argumentos y estrategias para combatir defectos (tales como la ira, la envidia, las habladurías, la obsecuencia), o para superar alguna circunstancia difícil (como el duelo, el exilio, la ruina, la desgracia).

Pero ¿cómo se conecta la escritura con la ética y el yo?

Ninguna técnica, ninguna habilidad profesional puede ser adquirida sin el debido ejercicio; tampoco se puede aprender el arte de vivir, o *techne tou biou*, sin una *askesis* que debe ser considerada como el entrenamiento de uno por uno mismo: éste era uno de los principios tradicionales a los que los pitagóricos, los socráticos y los cínicos habían atribuido gran importancia durante largo tiempo. Entre todas las modalidades que este entrenamiento tomaba (que incluía abstinencias, memorizaciones, exámenes de conciencia, meditaciones, silencio y atención a otros) parece que la escritura –el hecho de escribir para uno mismo y para los otros– demoró bastante tiempo en adquirir un rol significativo.

¿Qué rol específico desempeñaron los cuadernos cuando finalmente lograron tener influencia en la antigüedad tardía?

A pesar del hecho de que eran personales, los *hypomnemata* no deben considerarse como diarios íntimos, ni como relatos de experiencias espirituales (tentaciones, luchas, caídas y victorias) como los que pueden hallarse en la posterior literatura cristiana. No constituyen un «informe de sí mismo»; su objetivo no es el de arrojar luz sobre los *arcana conscientiae*, cuya confesión –ya sea oral o escrita– tiene valor depuratorio. El cambio que pretenden producir es el inverso de esto último. No persiguen lo indescriptible, ni tampoco revelar lo oculto, o decir lo no dicho; por el contrario, pretenden juntar lo ya dicho, volver a estructurar aquello que se ha

escuchado o leído, y todo esto, nada menos que para lograr la constitución del propio yo.

Los *hypomnemata* deben ser reubicados en el contexto de la tensión muy sensible de este período. Dentro de una cultura profundamente afectada por el tradicionalismo, por el valor reconocido a lo ya dicho, por la repetición del discurso, por la práctica de la «cita» bajo el sello de la edad y la autoridad, se iba desarrollando una ética que se orientaba muy explícitamente hacia el cuidado de uno mismo, hacia objetivos definidos, como el recogimiento, el encuentro, el vivir con uno mismo, el bastarse a sí mismo, el aprender y disfrutar de uno mismo. Tal es el objetivo de los *hypomnemata*: hacer de la recolección del logos fragmentario, transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio de establecer una relación de uno hacia sí tan adecuada y perfecta como fuera posible.

Antes de pasar al rol de estos cuadernos en los comienzos del cristianismo, ¿podría decirnos algo sobre cómo difieren la austeridad grecorromana y la cristiana?

Algo que ha sido muy importante en la ética estoica es que el tema de la pureza era prácticamente inexistente o más bien marginal. Era importante en los círculos pitagóricos, y también para las escuelas neoplatónicas, y fue haciéndose cada vez más importante a través de su influencia, y también a través de influencias religiosas. En determinado momento, el problema de una estética de la existencia es cubierto por el de la pureza, que es un tema distinto y requiere otro tipo de técnica. Con el ascetismo cristiano, la cuestión de la pureza pasa a ser más y más importante; la razón por la cual se debe tener control sobre uno mismo, es para mantenerse puro. El problema de la virginidad, ese modelo de integridad femenina, se vuelve mucho más importante durante el cristianismo. La cuestión de la virginidad no tiene casi ninguna relación con la ética sexual del ascetismo grecorromano. En este caso, el problema es el dominio de uno mismo. Era un modelo viril de autodominación, y la mujer que era moderada, era tan viril hacia sí como un hombre.

El paradigma de la autolimitación sexual se transforma en femenino a través del concepto de pureza y virginidad, basado en el modelo de integridad física. La integridad física, más que la autorregulación, pasó a ser importante. Como consecuencia, el problema de la ética como una estética de la existencia es ocultado por el de la purificación.

El nuevo yo cristiano debía ser constantemente examinado, ya que en este yo se alojaban la concupiscencia y los deseos de la carne. A partir de ese momento, el yo no fue más algo que debía ser formado, sino algo a lo que había que renunciar, y que debía ser descifrado. Por lo tanto, entre el paganismo y el cristianismo, la oposición no se da entre la tolerancia y la austeridad, sino entre una forma de austeridad que está ligada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad que están relacionadas a la necesidad de renunciar al yo y descifrar su verdad.

Entonces, ¿Nietzsche debe estar equivocado en *La genealogía de la moral* cuando le atribuye al ascetismo cristiano el hacer de nosotros la especie de criaturas capaces de hacer promesas?

Sí, creo que lo ha atribuido equivocadamente al cristianismo, considerando lo que sabemos de la evolución de la ética pagana desde el siglo IV aC hasta el siglo IV dC.

¿Cómo se transformó el rol de los cuadernos de anotaciones cuando la técnica de usarlos para relacionarse uno consigo mismo fue adoptada por los cristianos?

Un cambio importante es que comienza a tomarse nota de los movimientos interiores que, de acuerdo con el texto de Atanasio sobre la vida de San Antonio, son como un arma en combates espirituales: mientras que el demonio es una fuerza que engaña y que hace que uno se confunda con respecto a sí mismo (una gran mitad de la *Vita Antonii* está dedicada a estas tácticas), la escritura constituye un examen y algo parecido a una piedra de toque. Al llevar a la luz los movimientos del pensamiento, disipa las sombras interiores donde se tejen los planes de los enemigos.

¿Cómo pudo tener lugar una transformación tan radical?

Se produjo, en verdad, un cambio dramático desde los *hypomnemata* evocados por Jenofonte, donde todo se reducía a recordar los elementos de la dieta, hasta la descripción de las tentaciones nocturnas de San Antonio. Un ámbito interesante para buscar un conjunto transicional de técnicas parece ser la descripción de los sueños. Casi desde el comienzo, se debía contar con un cuaderno al lado del lecho en el que poder escribir los sueños, fuera para interpretarlos uno mismo a la mañana siguiente o para enseñárselos a alguien que pudiera hacerlo. Mediante esta descripción nocturna, se dio un paso importante hacia la descripción del yo.

Pero con seguridad, la idea de que la contemplación del yo le permite a éste disipar las sombras y llegar a la verdad está presente ya en Platón.

Sí, pero esa es una forma ontológica y no una forma psicológica de contemplación. Este conocimiento ontológico del yo toma forma, al menos en ciertos textos, y en particular en el *Alcibiades*, como la contemplación del alma por sí misma, expresada en los términos de la famosa metáfora del ojo. Platón pregunta: «¿Cómo puede el ojo verse a sí mismo?» La respuesta es aparentemente muy sencilla, pero de hecho es muy complicada. Para Platón, no es posible simplemente mirarse en un espejo. Uno tiene que mirar en otro ojo, esto es, uno en uno mismo, pero en uno mismo en la forma del ojo del otro. Allí, en la pupila del otro, uno se verá a sí mismo: la pupila sirve de espejo. Y de la misma manera, el alma contemplándose a sí misma en otra alma (o en el elemento divino de otra alma), que es como su pupila, reconocerá su elemento divino. Como vemos, esta idea de que uno debe conocerse a sí mismo, es decir, ganar el conocimiento ontológico del modo de ser del alma, es independiente de lo que podría llamarse un ejercicio del yo sobre el yo. Al dilucidar el modo de ser de la propia alma, no hay necesidad de preguntarse a sí mismo qué se ha hecho, qué se está pensando, cuáles son los movimientos de las ideas o las propias

representaciones, a qué se está sujeto. Por eso puede practicarse esta técnica de contemplación usando como objeto el alma de otro. Platón nunca habló del examen de consciencia. ¡Nunca!

En los estudios literarios, es un lugar común que Montaigne fue el primer gran autobiógrafo; sin embargo, usted parece encontrar el origen de la escritura sobre el yo en épocas mucho más tempranas.

Pienso que en la crisis religiosa del siglo XVI –el gran rechazo de las prácticas confesionales católicas– se estaban desarrollando nuevas modalidades de relación con el yo. Podemos ver la reactivación de una serie de antiguas prácticas estoicas. El concepto, por ejemplo, de pruebas de sí mismo me parece, desde el punto de vista temático, cercano al que hallamos entre los estoicos, para quienes la experiencia del yo no es el descubrimiento de una verdad oculta en él, sino un intento de determinar lo que se puede y lo que no se puede hacer con la libertad de que se dispone. Tanto entre los católicos como los protestantes se evidencia marcadamente la reactivación de dichas técnicas antiguas, en forma de prácticas espirituales cristianas.

Para ejemplificarlo, tomemos el ejercicio de la caminata recomendado por Epicteto. Cada mañana, mientras se camina por la ciudad, uno debe tratar de determinar las propias motivaciones con respecto a cada cosa (un funcionario público, o una mujer atractiva), ya sea que uno se sienta impresionado por algo, o atraído a ello, o por el contrario, si se tiene suficiente dominio sobre sí mismo como para ser indiferente a lo que se ve.

El cristianismo prescribe el mismo tipo de ejercicios, pero ellos sirven para probar la dependencia hacia Dios. Recuerdo haber encontrado en un texto del siglo XVII un ejercicio que recordaba a los de Epicteto, en el que un muchacho seminarista, mientras camina, realiza ciertos ejercicios que indican de qué manera cada cosa muestra su dependencia con respecto a Dios –lo que le permite descifrar la presencia de la divina providencia–. Estas dos caminatas se corresponden a punto tal, que tenemos un caso relatado por Epicteto en que el individuo se asegura de su propia soberanía

sobre él mismo y muestra que no depende de nada. Mientras que en el caso cristiano, el seminarista camina, y a medida que cada cosa aparece, dice: «¡Oh, qué grande es la bondad divina! Quien creó todas estas cosas, somete todo a su poder, y a mí, en particular.» De esta manera, se recuerda a sí mismo que no es nada.

De eso surge que el discurso desempeña un papel importante, pero siempre al servicio de otras prácticas, aun en la constitución del yo.

En mi opinión, la denominada literatura del yo –diarios privados, narrativas del yo, etcétera– no puede ser entendida sino conformando el marco general, y muy rico, de las prácticas del yo. Se ha estado escribiendo sobre uno mismo durante dos mil años, pero no siempre de la misma manera. Tengo la impresión –puedo estar equivocado– de que existe cierta tendencia a presentar la relación entre la escritura y la narrativa del yo como un fenómeno propio de la modernidad europea. Por supuesto, no voy a negar que es moderna, pero fue uno de los primeros usos de la escritura.

O sea que no es suficiente decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. No solamente en el juego de los símbolos se constituye el sujeto. Se constituye en prácticas reales, que son históricamente analizables. Existe una tecnología de la constitución del yo, que cruza los sistemas simbólicos, mientras hace uso de ellos.

¿Si el autoanálisis es una invención cultural, por qué a nosotros nos parece tan natural y placentera?

Puede haber sido un ejercicio extremadamente doloroso al principio, y que debió pasar por muchas valorizaciones culturales antes de terminar siendo transformado en una actividad positiva. Las técnicas del yo, para mí, pueden encontrarse en todas las culturas, en diferentes formas. Del mismo modo que es necesario estudiar y comparar las distintas técnicas de la producción de objetos y la dirección de hombres por hombres a través del gobierno, también deben estudiarse las técnicas del yo. Lo que dificulta el análisis de

estas técnicas, son dos factores. Primero, las técnicas del yo no requieren el mismo aparato material que la producción de objetos, por lo cual a menudo son técnicas invisibles. Segundo, con frecuencia se relacionan con las técnicas para la conducción de otros. Como ejemplo, si tomamos las instituciones educativas, advertimos que alguien está conduciendo a otros, y enseñándoles a conducirse a sí mismos.

Acerquémonos a la historia del sujeto moderno. Para comenzar, ¿se perdió por completo la cultura clásica del yo, o, más bien, fue incorporada y transformada por las técnicas del cristianismo?

No creo que la cultura del yo haya desaparecido o haya sido ocultada. Se encuentran varios elementos que simplemente han sido integrados, desplazados, reutilizados por el cristianismo. Desde el momento en que la cultura del yo fue adoptada por el cristianismo, en cierto sentido, fue puesta al servicio del ejercicio del poder pastoral, a punto tal que la *epimeleia heautou* se transformó esencialmente en la *epimeleia ton allon* –el cuidado de otros– que era la tarea del pastor. Pero en la medida en que la salvación individual es canalizada –de alguna manera, por lo menos– a través de una institución pastoral, cuyo objetivo es el cuidado de las almas, el cuidado clásico del yo desapareció, esto es, fue integrado y perdió gran parte de su autonomía.

Lo interesante es que durante el Renacimiento se encuentra una gran variedad de grupos religiosos (de cuya existencia, más aun, se da fe en la Edad Media) que oponen resistencia a dicho poder pastoral y que reclaman el derecho de darse sus propios estatutos. De acuerdo con estos grupos, el individuo debe preocuparse por su propia salvación independientemente de la institución eclesiástica y de su pastorado. Podemos ver, por lo tanto, la reaparición, hasta cierto punto, no ya de la cultura del yo, puesto que no había desaparecido, sino la reafirmación de su autonomía.

También se observa en el Renacimiento –y en este punto me refiero al texto de Burkhardt sobre la famosa estética de la existencia– al héroe como su propia obra de arte. La idea de que con la propia

vida se puede realizar una obra de arte era, sin lugar a dudas, extraña a la Edad Media y reaparece en el momento del Renacimiento.

Hasta el momento, ha estado tratando varios grados de apropiación de las técnicas antiguas de dominio de uno mismo. En sus propios escritos, usted muestra siempre una gran ruptura entre el Renacimiento y la época clásica. ¿Se produjo algún otro cambio significativo en la manera en que el dominio de sí mismo se relacionó con otras prácticas sociales?

Ese tema es muy interesante, pero no le responderé inmediatamente. Comencemos por decir que la relación entre Montaigne, Pascal y Descartes podría ser revisada de acuerdo con esa pregunta. Primero, Pascal formaba parte aún de la tradición para la cual las prácticas del yo, la práctica del ascetismo, estaban unidas al conocimiento del mundo. Segundo, no debemos olvidar que Descartes escribió «meditaciones», las cuales constituyen una práctica del yo. Pero lo extraordinario con respecto a los textos de Descartes, es que tuvo éxito al sustituir un sujeto constituido a través de prácticas del yo, por un sujeto fundador de las prácticas del conocimiento. Eso es muy importante. Si bien es cierto que la filosofía griega fundó la racionalidad, siempre consideró que el sujeto no podía tener acceso a la verdad si primero no realizaba consigo mismo una especie de trabajo que lo hiciera capaz de conocer la verdad –un trabajo de purificación, de conversión del alma por contemplación del alma misma–. También encontramos el caso del ejercicio estoico, por el cual el sujeto primero asegura su autonomía e independencia –lo que se produce mediante una relación bastante compleja con el conocimiento del mundo, ya que es este conocimiento lo que le permite asegurar su independencia– y sólo después que ha logrado esto, está en condiciones de reconocer el orden del mundo tal como se presenta. En la cultura europea, hasta el siglo XVI, el problema permanece: ¿cuál es el trabajo que debo realizar conmigo mismo para tener la capacidad y ser digno de ser introducido a la verdad? En otras palabras: la verdad siempre tiene un precio; no se permite el acceso a la verdad sin ascesis. En la cultura

occidental, hasta el siglo XVI, el ascetismo y el acceso a la verdad están siempre más o menos oscuramente vinculados.

Descartes, según pienso, rompió con este orden cuando dijo: «Para llegar a la verdad es suficiente que yo sea *cualquier* sujeto que pueda ver lo que es evidente.» Lo evidente sustituye a la ascesis en el punto en que la relación con el yo, intersecta la relación con los otros y el mundo. La relación con el yo ya no necesita ser ascética para ponerse en contacto con la verdad. Es suficiente que la relación con el yo revele la verdad obvia de lo que yo veo, para que yo aprehenda definitivamente esa verdad. Por lo tanto, yo puedo ser inmoral y conocer la verdad. Considero que esta es una idea que, más o menos explícitamente, fue rechazada por toda la cultura anterior. Antes de Descartes, no se podía ser impuro, inmoral y conocer la verdad. A partir de él, la evidencia directa es suficiente. Después de Descartes encontramos un sujeto de conocimiento no ascético. Este cambio hace posible la institucionalización de la ciencia moderna.

Obviamente, estoy esquematizando una historia muy extensa, que es, sin embargo, fundamental. Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento que lleva a Kant al problema del conocimiento, de la relación entre el sujeto de ética y el de conocimiento. Se produjo un gran debate durante el iluminismo con respecto a si estos dos sujetos eran completamente distintos o no lo eran. La solución presentada por Kant fue el encontrar un sujeto universal, que, como tal, pudiera ser sujeto de conocimiento, pero que requería, sin embargo, una actitud ética –precisamente, ésa es la relación con el yo que Kant propone en *Crítica de la razón práctica*–.

¿Afirmo entonces que una vez que Descartes hubo liberado el racionalismo científico de la ética, Kant la introdujo nuevamente como una forma aplicada de racionalidad procedimental?

Exactamente. Kant dijo: «Debo reconocerme como sujeto universal, esto es, debo constituirme en cada una de mis acciones como sujeto universal, de conformidad con reglas universales.» Los viejos interrogantes eran reinterpretados: «¿Cómo puedo constituirme a

mí mismo como sujeto de ética? ¿Cómo reconocermé como tal? ¿Son necesarios los ejercicios ascéticos? ¿O simplemente esta relación kantiana con lo universal me hace ético al estar en conformidad con la razón práctica?» De este modo, Kant introduce un nuevo enfoque en nuestra tradición, por el que el yo no es meramente dado, sino que se constituye en relación a sí mismo como sujeto.

El yo minimalista^{III}

Parte de lo mucho que el lector puede inesperadamente aprender a través de su obra, es a valorar el silencio. Usted escribe sobre la libertad que éste posibilita, sus múltiples causas y significados. Por ejemplo, en su último libro afirma que no hay uno, sino muchos silencios. ¿Sería correcto inferir que existe un elemento marcadamente autobiográfico en esto?

Pienso que cualquier niño educado en un entorno católico, durante la Segunda Guerra Mundial, o poco antes, ha experimentado que hay muchas maneras de hablar, como también muchas clases de silencio. Había ciertos silencios que implicaban una hostilidad muy aguda y otros que significaban una profunda amistad, una admiración emotiva, incluso amor. Recuerdo muy bien que cuando conocí al cineasta Daniel Schmidt, que me visitaba, descubrimos al cabo de pocos minutos, no sé por qué motivo, que no teníamos nada que decirnos. De modo que desde alrededor de las tres de la tarde hasta la medianoche, simplemente nos quedamos juntos. Bebimos, fumamos hachís, cenamos y no creo que hallamos hablado más de veinte minutos durante esas diez horas. Desde ese momento comenzó una prolongada amistad. Era para mí la primera vez que una amistad se originaba a partir de un comportamiento exclusivamente silencioso.

Quizás otro aspecto de la apreciación del silencio se relacione con la obligación de hablar. De niño viví en un ambiente provincial pequeñoburgués en Francia, donde la obligación de hablar, de entablar conversación con los visitantes, era para mí muy extraña y

aburrida. Con frecuencia me preguntaba por qué la gente debía hablar. El silencio puede ser un modo mucho más interesante de relacionarse con la gente.

En la cultura aborígen norteamericana, existe una mayor apreciación del silencio que en las sociedades de habla inglesa, y supongo que también en las de habla francesa.

Sí, como se dará cuenta, yo creo que el silencio es uno de esos valores que desafortunadamente se han dejado de lado en nuestra cultura. No tenemos cultura del silencio; tampoco tenemos una cultura del suicidio. Los japoneses la tienen, creo. A los jóvenes romanos o griegos se les enseñaba a guardar silencio de varias maneras diferentes, de acuerdo a las personas con las que interactuaban. El silencio era entonces una forma específica de experimentar una relación con los demás. Esto es algo que yo considero realmente valioso de cultivar. Estoy a favor de desarrollar el silencio como un código cultural.

Usted parece estar fascinado con otras culturas, y no sólo con el pasado; durante los primeros diez años de su carrera vivió en Suecia, Alemania Occidental y Polonia. Esta parece ser una situación atípica para un catedrático francés. ¿Podría explicar por qué abandonó Francia, y por qué al regresar, en 1961, según he oído, hubiera preferido vivir en Japón?

Actualmente hay un snobismo sobre el antichauvinismo en Francia. Espero, según opino, no ser asociado a esa clase de gente. Quizás si yo fuera norteamericano o canadiense sufriría a causa de algunas características de sus culturas. De todos modos, he sufrido y todavía sufro por muchos de los defectos de la vida social y cultural francesa. Por esa razón me fui de Francia en 1955. A propósito, en 1966 y 1968, también estuve dos años en Túnez por razones puramente personales.

¿Podría dar algunos ejemplos de los aspectos de la cultura francesa que más lo han afectado?

Bueno, pienso que en el momento en que me fui de Francia, la libertad en la vida privada estaba muy restringida. En ese momento, Suecia era considerado un país mucho más libre. Sin embargo, allí experimenté que cierto tipo de libertad puede tener, no exactamente los mismos efectos, pero sí efectos restrictivos similares a los de una sociedad directamente restrictiva. Esa fue una experiencia importante para mí. Posteriormente tuve oportunidad de pasar un año en Polonia, donde, por supuesto, las restricciones y el poder opresivo del comunismo eran realmente algo muy distinto. En relativamente poco tiempo estuve en contacto con una sociedad tradicional antigua, como lo era Francia a fines de 1940 y comienzos de 1950, y la nueva sociedad libre, que era Suecia. No puedo decir que ésas fueran experiencias acabadas de contacto con todos los modelos políticos, pero me dieron un panorama de lo que las sociedades occidentales posibilitaban en ese momento. Ésa fue una experiencia positiva.

Cientos de norteamericanos fueron a París en los años veinte y en los treinta, movidos exactamente por las mismas razones por las que usted se alejó en los cincuenta.

Sí. Pero ahora creo que ya no vienen a París buscando libertad. Vienen a gustar de una antigua cultura tradicional. Vienen a Francia como los pintores iban a Italia en el siglo diecisiete, a observar una civilización decadente. De todos modos, como ve, con frecuencia sentimos mucha más libertad en países extranjeros que en el propio. Como extranjeros, podemos ignorar todas esas obligaciones implícitas que no se contemplan en la ley pero que forman parte de la conducta general. Además, el simple cambio de obligaciones es percibido o experimentado como una especie de libertad.

Si no le molesta, volvamos un momento a sus primeros años en París. Tengo entendido que se desempeñó como psicólogo en el hospital Santa Ana en París.

Sí, trabajé allí por algo más de dos años, creo.

Y ha expresado que se identificaba más con los pacientes que con el cuerpo médico. Sin duda esa es una experiencia totalmente atípica para cualquier psicólogo o psiquiatra. ¿Por qué sintió, en parte a partir de esa experiencia, la necesidad de cuestionar radicalmente la psiquiatría, cuando tanta gente se limitaba a profundizar los conceptos ya generalizados?

En verdad, yo no había sido oficialmente nombrado. Estaba estudiando psicología en el hospital Santa Ana. Era a comienzos de los cincuenta. No había un nivel profesional definido para los psicólogos en un hospital para enfermos mentales. De modo que, como estudiante de psicología (estudié primero filosofía y después psicología), mi situación era muy poco clara allí. El «jefe de servicio» era muy amable conmigo y me dejaba hacer lo que quisiera. Pero nadie se interesaba por lo que yo pudiera estar haciendo; estaba en libertad de hacer cualquier cosa. Me encontraba realmente entre el personal y los enfermos, lo que no se debía a mérito propio, o a que yo tuviera una actitud especial; a consecuencia de esta ambigüedad, estaba obligado a distanciarme del cuerpo médico. Estoy seguro de que no se debía a mi propio mérito, porque viví todo aquello con desazón. Sólo algunos años después, cuando empecé a escribir un libro sobre la historia de la psiquiatría, el malestar de aquella experiencia se transformó en crítica histórica o análisis estructural.

¿Había algo poco común en el hospital Santa Ana que le pudiera dar a un empleado la impresión particularmente negativa de la psiquiatría?

Oh, no. Era un gran hospital, tan típico como se pueda imaginar, y debo decir que era mejor que muchos de los grandes hospitales de provincia que visité con posterioridad. Era uno de los mejores de París. No, no era malo. Eso era, precisamente, lo importante. Quizás, si hubiera estado trabajando en un pequeño hospital de provincia, hubiera pensado que sus defectos se debían a su ubicación o insuficiencia propias.

A pesar de que ha mencionado de modo algo peyorativo el interés de Francia, que es donde usted nació, ¿conserva recuerdos agradables de su vida en Poitiers entre 1930 y 1940?

Oh, sí. Mis recuerdos, puede decirse que no son exactamente difíciles de entender; pero lo que me llama la atención ahora, cuando trato de rememorar esas impresiones, es que casi todos los recuerdos importantes se relacionan con la situación política. Recuerdo muy bien que experimenté uno de mis primeros grandes miedos cuando el canciller Dollfuss fue asesinado por los nazis, creo que en 1934. Ahora parece algo muy lejano a nosotros. Muy poca gente recuerda ese asesinato. Yo recuerdo que estaba realmente asustado. Creo que fue mi primer miedo importante sobre la muerte. También recuerdo a los refugiados que llegaban a Poitiers desde España. Recuerdo haber peleado en la escuela con mis compañeros por la guerra de Etiopía. Pienso que los niños y niñas de esa generación tuvimos una infancia signada por estos grandes acontecimientos históricos. La amenaza de guerra estaba en el trasfondo, era nuestro marco de existencia. Después vino la guerra. En mucho mayor medida que las actividades de la vida familiar, eran esos hechos que vivía el mundo lo que formó la sustancia de nuestra memoria. Digo «nuestra», porque estoy casi seguro de que la mayoría de quienes éramos niños en Francia, en ese momento, atravesamos por la misma experiencia. Nuestra vida privada estaba realmente amenazada. Quizás es por eso que me fascina la historia y la relación entre la experiencia personal y los acontecimientos de los cuales formamos parte. Creo que ése es el núcleo de mis deseos teóricos. *[Risa]*

¿Continúa fascinado por ese período, aunque no escriba sobre él?

Sí, por supuesto.

¿Cuál fue el origen de su decisión de ser filósofo?

En verdad, no creo haber tenido nunca como proyecto ser filósofo. No sabía qué hacer con mi vida. Y creo que eso también era típico

de la gente de mi generación. No sabíamos, a la edad de diez u once años, si nos convertiríamos en alemanes o continuaríamos siendo franceses. No sabíamos si moriríamos en el bombardeo, etcétera. Cuando yo tenía dieciséis o diecisiete, sabía una sola cosa: la vida escolar era un ámbito protegido de las amenazas exteriores, de la política. Por eso, siempre me ha fascinado vivir en el ambiente académico, en un entorno intelectual. El conocimiento es para mí aquello que debe funcionar como protección de la existencia del individuo, y para comprensión del mundo exterior. Creo que ésa es la cuestión. El conocimiento como medio de subsistencia mediante la comprensión.

¿Podría hacer algún comentario sobre sus estudios en París? ¿Hay alguien que tuviera especial influencia sobre el trabajo que está desarrollando en este momento, o profesores a los que se siente agradecido, por alguna razón personal?

No, yo fui alumno de Althusser, y en ese momento las principales corrientes filosóficas eran el marxismo, el hegelianismo y la fenomenología. Debo admitir que he estudiado a todas ellas, pero lo que me despertó el interés de iniciar un trabajo personal fue la lectura de Nietzsche.

Quien no es francés, puede llegar a conclusiones muy poco precisas de las consecuencias de la rebelión de mayo del 68. A veces usted ha dicho que el resultado fue que la gente se sensibilizó más hacia su trabajo. ¿Puede explicar por qué?

Creo que antes del 68, por lo menos en Francia, un filósofo tenía que ser marxista, fenomenólogo o estructuralista. Pero yo no adhería a ninguno de estos dogmas. Por otra parte, en ese momento en Francia, el estudio de la psiquiatría o historia de la medicina no tenía peso real en el campo político. Lo primero que ocurrió a partir del 68 fue que el marxismo declinó como marco dogmático y aparecieron nuevos intereses político-culturales acerca de la vida privada. Por eso no creo que mi trabajo, antes del 68, haya tenido

algún eco, con excepción de un círculo muy reducido.

Algunos de los trabajos a que se refiere en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, como por ejemplo el libro victoriano *My Secret Life*, están plagados de fantasías sexuales. A veces es imposible distinguir entre la realidad y la fantasía. ¿Es valioso enfocar explícitamente las fantasías sexuales y crear una arqueología de ellas, en lugar de una de la sexualidad?

[Risa] No, no intento escribir una arqueología de las fantasías sexuales. Lo que trato de hacer es una arqueología del discurso sobre la sexualidad, que es en realidad la relación entre lo que hacemos, lo que estamos obligados a hacer, lo que nos está permitido hacer, lo que nos está prohibido hacer en el campo de la sexualidad, y lo que está prohibido, permitido, o es obligatorio decir sobre nuestro comportamiento sexual. Ése es el nudo. No es una cuestión de fantasía; es un problema de verbalización.

¿Podría explicar cómo llegó a concebir la idea de que la represión sexual que caracterizó a Europa y Norteamérica en los siglos XVIII y XIX, que parecía tan bien documentada históricamente, era en verdad ambigua y que había fuerzas subyacentes que se dirigían en dirección opuesta?

En verdad, mi intención no es negar la represión. Por el contrario, trato de demostrar que la represión siempre ha formado parte de una estrategia política mucho más compleja sobre la sexualidad. No sólo se reprime. Existen, en torno a la sexualidad, numerosas normas defectivas, en las que los efectos negativos de la inhibición son equilibrados por los efectos positivos de la estimulación. El modo en que la sexualidad en el siglo XIX fue tanto reprimida como puesta en evidencia, acentuada y analizada a través de técnicas como la psicología y la psiquiatría, indica claramente que no se trataba simplemente de un fenómeno represivo. Era mucho más que eso, un cambio en la estructuración de la conducta sexual.

En su opinión, ¿cuáles son algunos de los ejemplos más significativos que sostienen su hipótesis?

Uno de ellos es la masturbación en los niños. Otro es la histeria y toda la confusión concerniente a las mujeres histéricas. Estos dos ejemplos muestran, desde luego, represión, prohibición, interdicción, etcétera. Pero el hecho de que la sexualidad de los niños pasara a ser un problema real para los padres, una preocupación, una fuente de ansiedad, tuvo varios efectos, sobre los padres y sobre los niños. Cuidar de la sexualidad de los hijos no era solamente un problema moral para los padres, sino también una fuente de placer.

¿Un placer en qué sentido?

Excitación y satisfacción sexual.

¿Para los mismos padres?

Sí. Llámeme violación, si quiere. Hay textos que se aproximan mucho a la sistematización de la violación. Violación de la actividad sexual de los niños realizada por sus padres. La intervención en una actividad personal, secreta, como era la masturbación, no representaba una posición neutral para los padres. No es solamente una cuestión de poder, de autoridad o ética; también es un placer. ¿No está de acuerdo? Sí, hay placer en entrometerse. El hecho de que la masturbación estuviera tan estrictamente prohibida en los niños era naturalmente causa de ansiedad. También era un motivo para intensificar esa actividad, para la masturbación mutua y para el placer de mantener una comunicación secreta entre los niños sobre este tema. Todo esto ha dado una cierta forma a la vida familiar, a la relación entre los niños y sus padres, y a las relaciones entre los niños. La consecuencia de lo anterior es no sólo represión, sino también una intensificación de ansiedades y placeres. No pretendo decir que el placer de los padres fuera igual al de los niños, o que no hubiera represión. Traté de hallar las raíces de esta absurda prohibición. Algunas de las razones de que se mantuviera esta ridícula interdicción de la masturbación durante tanto tiempo fueron el placer y la ansiedad, y toda la trama emocional generada alrededor de esto.

Todos saben muy bien que es imposible evitar que un niño se masturbe. No hay evidencia científica de que dañe a alguien. Se puede estar seguro de que es el único [*Risa*] placer que realmente no daña a nadie. ¿Por qué ha sido prohibida durante tanto tiempo entonces? A mi entender, no se puede encontrar más de dos o tres referencias en toda la literatura grecolatina sobre la masturbación. No era importante. Era considerada, por esa civilización, como una actividad para esclavos o sátiros. [*Risa*] No era relevante hablar de ello en relación a los ciudadanos libres.

Vivimos un momento en que hay una gran incertidumbre acerca del futuro. Se pueden ver imágenes apocalípticas del futuro reflejadas ampliamente en la cultura popular. Por ejemplo, *My Dinner with André*, de Louis Malle. ¿No es curioso que en ese clima el sexo y la reproducción pasen a ser una preocupación, y por lo tanto, escribir una historia de la sexualidad sería sintomático de ese tiempo?

No, no creo que pueda estar de acuerdo con eso. Primero, la preocupación por la relación entre la sexualidad y la reproducción parece haber sido mayor, por ejemplo, en las sociedades griegas y romanas, y en la sociedad burguesa de los siglos XVIII y XIX. No, lo que me llama poderosamente la atención es que ahora la sexualidad parece ser un aspecto sin relación directa con la reproducción. El problema es la propia sexualidad como comportamiento individual.

Tomemos la homosexualidad, por ejemplo. Creo que una de las razones de por qué la conducta homosexual no era un tema de discusión en el siglo XVIII, se debía al criterio de que mientras un hombre tuviera hijos, lo que hiciera además de eso tenía poca importancia. Durante el siglo XIX, se comienza a ver que la conducta sexual era importante en la definición del individuo. Eso es algo nuevo. Es muy interesante observar que antes del siglo XIX, si bien era severamente juzgado, el comportamiento prohibido era siempre considerado como un exceso, un «libertinaje», algo demasiado exagerado. El comportamiento homosexual sólo era considerado como una especie de exceso

de la conducta natural, un instinto difícil de mantener dentro de ciertos límites. A partir del siglo XIX, se observa que comportamientos como la homosexualidad pasan a ser considerados una anomalía. Cuando dije que era libertinaje, no afirmé que fuera tolerado.

Creo que la idea de caracterizar a los individuos a través de su deseo o comportamiento sexual, no se manifestó, o se lo hizo muy rara vez, antes del siglo XIX. «Dime tus deseos y te diré quién eres.» Esto es típico del siglo XIX.

Ya no parecería que el sexo fuera llamado el secreto de la vida. ¿Hay algo que lo haya reemplazado en este sentido?

Por supuesto que no es el secreto de la vida, ya que se pueden manifestar, al menos, ciertas modalidades generales de preferencias sexuales sin ser perseguido o condenado. Pero creo que la gente aún piensa, y se la invita a que lo haga, que el deseo sexual es capaz de revelar la identidad profunda. La sexualidad no es *el* secreto, pero sigue siendo un síntoma, una manifestación de lo más secreto de nuestra individualidad.

La siguiente pregunta que quisiera hacerle puede parecer extraña al principio, y si es así, quisiera explicar por qué pensé que valía la pena hacerla. ¿Tiene la belleza un sentido especial para usted?

Pienso que para todos lo tiene. [*Risa*] Soy corto de vista pero no ciego al extremo de que no tenga sentido para mí. ¿Por qué lo pregunta? Creo haberle dado pruebas de que no soy insensible a la belleza.

Algo que llama la atención es la especie de austeridad monacal en que vive. Su departamento de París es casi completamente blanco; también evita los «objets d'art» que decoran tantos hogares franceses. Durante su estadía en Toronto, el mes pasado, en varias ocasiones, ha usado ropa tan simple como pantalones blancos, remera blanca y una campera de cuero negra. Usted sugirió que quizás la razón por la cual le gusta tanto el color blanco es que en

Poitiers durante las décadas del treinta y del cuarenta era imposible lograr que el exterior de las casas fuera realmente blanco. Aquí, vive en una casa cuyas paredes blancas están decoradas con esculturas negras de bordes bien definidos, y ha expresado que apreciaba especialmente la simpleza y vigor del blanco y negro puros. También encontramos una interesante expresión en *Historia de la sexualidad*: «esa austera monarquía del sexo». Usted no concuerda con la imagen del sofisticado francés que hace un arte del buen vivir. Además, usted es el único francés que conozco que me ha dicho que prefiere la comida norteamericana.

Sí. Claro. [Risa] Un buen sandwich y una Coca-Cola. Ése es mi placer. Con helado. Es cierto.

Realmente, creo que me resulta muy complicado experimentar placer. Pienso que el placer implica una conducta muy dificultosa. No es tan sencillo [Risa] complacerse a sí mismo. Y debo admitir que ése es mi sueño. Me gustaría, deseo, morir de una sobredosis [Risa] de placer de cualquier naturaleza. Porque yo creo que es difícil, y siempre tengo la sensación de que no siento el placer, el completo y total placer; lo que para mí, se relaciona con la muerte.

¿Por qué dice eso?

Porque yo pienso que el tipo de placer que yo consideraría como el real placer, sería tan profundo, tan intenso, tan avasallador, que no podría sobrevivir a él. Me moriría. Le daré un ejemplo más claro y sencillo. Una vez fui atropellado por un auto en la calle. Yo iba caminando. Y por aproximadamente dos segundos tuve la impresión de que estaba muriendo; y sentí un placer muy, muy intenso. Había un tiempo maravilloso. Eran las siete de la tarde, verano. El sol estaba bajando. El cielo se veía azul, hermoso. Ése fue, y aún lo es, uno de mis mejores recuerdos. [Risa]

Debo considerar también el hecho de que algunas drogas son verdaderamente importantes para mí, porque actúan como mediadoras entre esos gozos increíblemente intensos que estoy buscando y que no puedo experimentar por mí mismo. Es cierto que un vaso de vino, un buen vino, añejo, es muy placentero, pero no lo es para

mí. El placer debe ser algo extraordinariamente intenso. Y creo que no soy el único que piensa así.

No puedo darme a mí mismo y a otros esos placeres mediocres que constituyen la vida cotidiana. Tales placeres no representan nada para mí, y no puedo organizar mi vida en función de incluirlos en ella. Por esa razón es que no soy una persona sociable, no soy realmente culto, y soy muy aburrido en mi vida diaria. [Risa] Es muy tedioso vivir conmigo. [Risa]

Una expresión de Romain Rolland, muy frecuentemente citada, es la de que los escritores románticos franceses eran «visuels», para quienes la música era sólo un ruido. Más allá del hecho de que se trata de una obvia exageración, el academicismo más reciente tiende a apoyarlo. En sus libros se hallan muchas referencias a la pintura, pero pocas a la música. ¿Es representante también de esta característica de la cultura francesa a que aludía Rolland?

Sí, por supuesto que la cultura francesa no asigna espacio a la música, o muy poco espacio. Pero es un hecho que en mi vida privada la música jugó un papel muy importante. El primer amigo que tuve a los veinte años era músico. Después tuve otro que era compositor, que ya falleció. A través de él conocí a toda la generación de Boulez. Ha sido una experiencia muy interesante para mí. Primero, porque me ponía en contacto con un arte que para mí era enigmático. No tenía el mínimo conocimiento a ese respecto; y todavía no lo tengo. Pero sentí la belleza en algo que era desconocido para mí. Hay algunos pasajes de Bach y Webern que disfruto; pero lo que para mí es verdadera belleza es una «phrase musicale, un morceau de musique» que no pueda entender, algo de lo que no pueda decir nada. Tengo la opinión, quizás un poco presuntuosa o arrogante, de que podría decir algo acerca de las pinturas más maravillosas del mundo. Por esa razón, no son absolutamente bellas. En fin, he escrito algo sobre Boulez; sobre lo que representó para mí vivir varios meses con un músico; por qué fue importante, aún para mi vida intelectual.

Si entiendo correctamente, la respuesta de los artistas y escritores a su trabajo fue más positiva al principio que la de los filósofos, sociólogos u otros académicos.

Sí, es cierto.

¿Hay alguna clase de afinidad entre su filosofía y las artes en general?

Bueno, no creo poder responder a eso. La verdad, odio decirlo, pero es cierto, que no soy realmente un buen académico. Para mí, el trabajo intelectual está relacionado con lo que se podría denominar esteticismo, en el sentido de transformación individual. Creo que mi verdadero problema es esta extraña relación entre el conocimiento, el academicismo, la teoría y la historia real. Sé muy bien, y creo que lo sé desde que era niño, que el conocimiento no puede aportar nada a la transformación del mundo. Quizás me equivoque. Estoy seguro de estar equivocado, desde el punto de vista teórico, porque no hay duda de que el conocimiento ha transformado al mundo.

Pero si tomo en cuenta mi experiencia personal, tengo la percepción cabal de que no puedo hacer nada por nosotros, y que el poder político nos puede destruir. Ni todo el conocimiento del mundo puede alterar eso. Esto no se relaciona con mi pensamiento teórico (sé que está equivocado), sino con mi experiencia personal. Reconozco que el conocimiento nos puede transformar, que la verdad no es sólo un medio para descifrar el mundo (puede ser que lo que llamamos verdad no descifre nada), y que si conozco la verdad, seré transformado. Y quizás me salve. O quizás me muera, pero para mí es lo mismo, de cualquier modo.
[Risa]

Es por eso que trabajo como un perro, y lo he hecho así toda mi vida. No estoy interesado en el nivel académico de lo que hago, porque siempre he estado dedicado a mi propia transformación. Es por eso también que cuando me dicen: «Bueno, pensaba eso hace pocos años y ahora dice algo distinto», mi respuesta es: [Risa] «Bueno, ¿cree que he trabajado tanto todos estos años para decir lo mismo y no haber cambiado?» Esta transformación de uno mismo por el propio conocimiento es, en mi opinión, algo cercano a la experiencia estética. ¿Para qué pintaría un pintor sino para ser transformado por su propio trabajo?

Más allá de la dimensión histórica, ¿tiene consecuencias éticas *Historia de la sexualidad*? ¿No nos está indicando, de alguna manera, cómo actuar?

No; si se habla de ética como de un código que puede decirnos cómo actuar, entonces, por supuesto, *Historia de la sexualidad* no es una ética. Pero si por ética se entiende la relación con uno mismo al actuar, entonces se podría decir que intenta dar una ética, o por lo menos mostrar lo que podría ser una ética del comportamiento sexual. Sería un tipo de ética que no estaría signada por el problema de la verdad profunda de la realidad de nuestra vida sexual; la relación que creo que debemos tener con nosotros mismos, cuando realizamos actos sexuales, es una ética del placer, de la intensificación del placer.

Mucha gente lo considera una persona capaz de decirles la verdad profunda sobre el mundo y sobre ellos. ¿Cómo lo afecta esta responsabilidad? Como intelectual, ¿se siente responsable hacia esa función de visionario, formador de criterios?

Estoy seguro de no poder dar a esa gente lo que espera de mí [Risa]. Nunca actúo como un profeta. Mis libros no dicen qué debe hacer la gente. Y con frecuencia me reprochan no hacerlo (y probablemente tienen razón); al mismo tiempo, desaprueban que me comporte como un profeta. He escrito un libro sobre la historia de la psiquiatría desde el siglo XVII hasta el comienzo mismo del XIX. En él, no digo prácticamente nada sobre la situación actual, sin embargo, lo han considerado como una posición antipsiquiátrica. Una vez fui invitado a Montreal a asistir a un simposio sobre psiquiatría. Al principio me negué a ir, ya que no soy psiquiatra, si bien tengo alguna experiencia, muy poca, como dije al comienzo. Pero me aseguraron que me invitaban sólo como historiador de la psiquiatría, a dar un discurso introductorio. Como me gusta Quebec, fui. Y me sentí realmente atrapado, porque el presidente me anunció como representante de la antipsiquiatría francesa. Por supuesto, había mucha gente que no había leído ni una línea de mis trabajos y estuvo convencida de que yo lo era.

No he hecho más que escribir la historia de la psiquiatría hasta comienzos del siglo XIX. ¿Por qué mucha gente, incluso psiquiatras, creen que yo soy un antipsiquiatra? Se debe a que no son capaces de aceptar la verdadera historia de sus instituciones, lo que muestra, por otra parte, que la psiquiatría es una pseudociencia. Una verdadera ciencia es capaz de aceptar aun los vergonzosos, oscuros episodios de su comienzo. [Risa]

Como ve, hay una verdadera vocación profética. Creo que tenemos que liberarnos de eso. La gente debe elaborar su propia ética, tomando como punto de partida el análisis histórico, sociológico, y así sucesivamente, que les podemos proporcionar. No creo que aquellos que tratan de interpretar la verdad, deban tener que proporcionar principios éticos o sugerencias prácticas al mismo tiempo, en el mismo libro, en el mismo análisis. Toda esta trama prescriptiva debe ser elaborada y transformada por la propia gente.

Para un filósofo, haber escrito en las páginas de la revista *Time*, como lo hizo en noviembre de 1981, es un índice de aceptación popular. ¿Qué piensa al respecto?

Cuando la gente de prensa me pide información sobre mi trabajo, considero que tengo que darla. La verdad es que la que nos paga es la sociedad, los contribuyentes [Risa]. Y realmente pienso que hacemos nuestro trabajo lo mejor que podemos. Creo que es razonable que este trabajo, en la medida de lo posible, sea puesto al alcance de todos. Naturalmente, parte de este trabajo no puede ser accesible a todos, debido a que es muy complejo. La institución a la que pertenezco en Francia (no pertenezco a la universidad sino al Collège de France) determina que sus miembros ofrezcan conferencias al público, abiertas a todo el que quiera asistir, en las que debemos exponer nuestro trabajo. Somos investigadores que al mismo tiempo tenemos que dar explicaciones. Creo que esta medida de esa antigua institución, que data del siglo XVI, es muy positiva. Su sentido profundo creo que es muy interesante. Cuando la prensa me requiere información sobre mi obra, trato de dársela de la manera más clara que puedo. De todos modos, mi vida privada

carece totalmente de interés. Si alguien piensa que mi trabajo no puede interpretarse sin hacer referencia a tal o cual parte de mi vida, acepto considerar la sugerencia. [Risa] Y me dispongo a contestar, si estoy de acuerdo. Pero como mi vida privada es intrascendente, no tiene sentido hacer un secreto de ella. [Risa] Por ese mismo motivo, puede no ser provechosa su publicación.

Teoría Crítica / historia intelectual^{IV}

¿Cómo deberíamos comenzar? Me he hecho dos preguntas. Primero, ¿cuál es el origen del término general de «posestructuralismo»?

Primero, ninguno de los protagonistas del movimiento estructuralista –y ninguno de quienes, intencionalmente o no, no hablaban por sí mismos del estructuralismo– sabía con certeza de qué se trataba todo eso. Por supuesto, quienes estaban aplicando métodos estructuralistas en disciplinas muy precisas, como la lingüística y la mitología comparativa, sabían qué era el estructuralismo; pero tan pronto como uno se alejaba de estas disciplinas muy precisas, se perdía el sentido exacto de lo que significaba. No estoy seguro de qué interés puede revestir intentar redefinir lo que fue conocido, en ese entonces, como estructuralismo. Sería interesante, sin embargo, estudiar el pensamiento formal, y los distintos tipos de formalismo que recorrieron la cultura occidental durante el siglo veinte. Cuando consideramos el extraordinario destino del formalismo en la pintura, en la investigación formal en música, su importancia en el análisis del folklore y la leyenda, en arquitectura, y su aplicación al pensamiento teórico, es claro que el formalismo en general, probablemente, ha sido una de las corrientes más contundentes y, al mismo tiempo, una de las más diversificadas en la Europa del siglo XX. Debemos destacar que el formalismo ha sido con mucha frecuencia asociado a situaciones políticas y aún con movimientos políticos. Sin duda, sería interesante examinar más de cerca la relación del formalismo ruso y la Revolución Rusa; el rol del arte y el pensamiento formalista a comienzos del siglo XX, su valor

ideológico, sus lazos con diferentes movimientos políticos –todo esto sería muy interesante–. Me sorprende hasta qué punto el movimiento estructuralista en Francia y Europa Occidental, en los años sesenta, se hizo eco de los esfuerzos de ciertos países del este –especialmente Checoslovaquia– por liberarse del marxismo dogmático; y hacia mediados de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, mientras países como Checoslovaquia producían un renacimiento de su antigua tradición del formalismo europeo anterior a la guerra, también asistimos al nacimiento, en Europa Occidental, de lo que fue conocido como estructuralismo –o sea, en mi opinión, una nueva modalidad del pensamiento e investigación formalista–. Así es como situaría el fenómeno estructuralista: reubicándolo dentro de la vasta corriente del pensamiento formalista.

En Europa Occidental, Alemania se inclinaba particularmente a considerar el movimiento estudiantil, que comenzó allí antes que en Francia (desde el 64 al 65 hubo una notoria agitación en las universidades), en términos de Teoría Crítica.

Sí.

Claramente, no existe una relación necesaria entre la Teoría Crítica y el movimiento estudiantil. En todo caso, el movimiento estudiantil la tomó como instrumento, hizo uso de la Teoría Crítica. Del mismo modo, tampoco existe una conexión directa entre el estructuralismo y el año '68.

Es correcto.

¿Pero no afirmaba, en cierto sentido, que el estructuralismo fue el preámbulo necesario?

No. No hay nada necesario en este orden de ideas. Pero para decirlo de manera muy, muy tajante, la cultura, el pensamiento y el arte estructuralista, en el primer tercio del siglo veinte, era generalmente asociado con los movimientos políticos de Izquierda –o críticos– y aún con ciertos hechos revolucionarios. El marxismo ocultaba todo eso. Era fuertemente crítico con respecto al formalismo en el

arte y la teoría, más precisamente a partir del año treinta en adelante. Treinta años más tarde, en ciertos países del bloque oriental y aun en Francia, se comenzó a desarraigar el dogmatismo marxista mediante análisis obviamente inspirados en el formalismo. Lo que ocurrió en Francia en 1968, como también en otros países, fue al mismo tiempo extremadamente interesante y altamente ambiguo –interesante, precisamente, por su ambigüedad–. Es el caso de los movimientos que, con frecuencia, se han investido de un fuerte contenido marxista y que, al mismo tiempo, han insistido en una violenta crítica enfrentada *vis-a-vis* al marxismo dogmático de los partidos e instituciones. De hecho, el marco de interacción entre un cierto tipo de pensamiento no marxista y estas referencias marxistas fue el espacio en el que se desarrollaron los movimientos estudiantiles –movimientos que a veces llevaban el discurso marxista revolucionario a niveles de exageración, pero que con frecuencia eran inspirados en una violencia antidogmática que era contraria a ese tipo de discurso–.

Una violencia antidogmática en busca de referentes...

Y en busca de ellos, a veces, con un dogmatismo exasperado.

A través de Freud o el estructuralismo.

Correcto. Así que, otra vez, me gustaría volver a revalorizar la historia del formalismo y reubicar este episodio estructuralista menor de Francia –relativamente corto, con formas imprecisas dentro del más amplio fenómeno del formalismo en el siglo veinte, comparativamente tan importante, como lo fue el romanticismo o aun el positivismo en el siglo XIX.

Regresaremos luego al positivismo. Por el momento, quisiera seguir el hilo de la evolución francesa que usted está prácticamente volviendo a trazar: una cadena de referencias (tanto dogmáticas como inspiradas en la búsqueda de un antidogmatismo) a Marx, Freud y el estructuralismo, con el deseo de encontrar en gente como Lacan una figura que pondría fin al sincretismo y

podiera unificar todas estas tendencias. Este enfoque, es más, obtuvo una magistral respuesta de Lacan a los estudiantes en Vincennes que decía, aproximadamente: «Ustedes quieren combinar a Marx con Freud. El psicoanálisis les puede demostrar que ustedes están buscando un líder; y lo tendrán»⁹. –Una manera extremadamente violenta de desligarse de este intento de combinación–. Leí en el libro de Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, que sin duda conocerá...¹⁰

No, sé que existe pero no lo he leído.

... que fundamentalmente era necesario esperar hasta 1972 para emerger de este esfuerzo vano por combinar el marxismo y el freudismo; y que esta salida fue alcanzada por Deleuze y Guattari, que provenían de la escuela lacaniana. En alguna publicación, me tomé la libertad de escribir que ciertamente habíamos emergido del intento infructuoso por concretar esa combinación de una manera que Hegel hubiera criticado. En otras palabras, fuimos en busca del tercer hombre –Nietzsche– para introducirlo en el ámbito de la síntesis imposible, haciendo referencia a él y no a la combinación imposible de Marx y Freud. De todos modos, de acuerdo a Descombes, parece que esta tendencia en apelar a Nietzsche comenzó en 1972. ¿Qué opina?

No, no creo que sea correcto. Primero, usted me conoce. Siempre desconfío un poco de estas formas de síntesis que presentan al pensamiento francés como freudomarxista en una etapa, y como habiendo descubierto a Nietzsche en otra. Desde 1945, para toda una gama de razones políticas y culturales, el marxismo en Francia era una especie de horizonte, que Sartre pensó, por algún tiempo, imposible de superar. En ese momento, era indudablemente un horizonte muy cerrado, y muy determinante. Además, no debemos olvidar que durante el transcurso del período 1945 a 1955, en

⁹ La versión exacta puede hallarse en la transcripción del acta de sesiones de Vincennes, de diciembre de 1969, publicada en *Le Magazine Littéraire*, n° 121, en febrero de 1977. «Lo que tú como revolucionario aspiras a tener, es un líder. Tendrás uno.»

¹⁰ Vincent Descombes, *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris Ediciones de Minuit, 1979.

Francia, toda la universidad francesa –la joven universidad francesa, opuesta a lo que había sido la universidad tradicional– estaba muy ocupada con la tarea de construir algo que no fuera freudomarxista, sino husserlianomarxista: la relación fenomenología - marxismo. Eso es lo que se discutía en los debates y estaba presente en las intenciones de mucha gente. Merleau-Ponty y Sartre, al desplazarse de la fenomenología hacia el marxismo, estaban haciéndolo indudablemente sobre ese eje. Desanti también...

Dufrenne, incluso Lyotard¹¹.

Y Ricoeur¹², quien ciertamente no era marxista, sino un fenomenólogo sin ninguna inclinación hacia el marxismo... Así que, al principio, trataron de unir en matrimonio al marxismo con la fenomenología; y fue después, una vez que un cierto tipo de pensamiento estructural –el método estructural– había comenzado a desarrollarse, que vimos al estructuralismo reemplazar a la fenomenología y formar pareja con el marxismo. Fue un movimiento desde la fenomenología hacia el marxismo, que esencialmente se refería al problema del lenguaje. Ése creo, fue un momento bastante crítico: Merleau-Ponty se encontraba con el lenguaje. Y, como sabe, sus trabajos posteriores se centraron en esa cuestión. Recuerdo

¹¹ Jean-Francois Lyotard (1924). Filósofo francés. Imbuido de marxismo y fenomenología por años, desde 1970 comienza a desarrollar un pensamiento donde la noción de deseo y los fenómenos estéticos ingresan en la economía –libidinal– del sistema psíquico.

La Condición posmoderna (1979) releva el lugar del saber en la sociedad postindustrial. La cultura posmoderna se caracteriza, para él, por la pérdida de las grandes narrativas de la modernidad.

¹² Paul Ricoeur (1913). Filósofo y teólogo francés. Sus trabajos sobre el núcleo metafórico de los símbolos le han otorgado un lugar importante en la hermenéutica contemporánea.

El poder modelador de lo real que tiene el símbolo es extensible a todos los relatos (autobiografía, ficción, historiografía o mito) que funcionan en la vida social. La verdad de estos textos es una tarea social, que se funda en operaciones de validación. Ver *La Metáfora viva* (1975), *Tiempo y narración* (3 vv., 1983-5), entre otros culturales del capitalismo (1976).

vívidamente algunas charlas en las que Merleau-Ponty comenzó hablando de Saussure, quien, aunque había fallecido hacía ya cincuenta años, era bastante poco conocido, no tanto para los lingüistas y filólogos franceses, como para el público culto. De modo que apareció el problema del lenguaje y era claro que la fenomenología no combinada bien con el análisis estructural para dar cuenta de los efectos del significado que podían ser producidos por una estructura del tipo lingüístico, en la que el sujeto (en el sentido fenomenológico) no intervenía para conferir significado. Y muy naturalmente, como el marido fenomenológico se hallaba descalificado por su incapacidad para encarar el lenguaje, el estructuralismo pasó a ser la nueva novia. Así es cómo yo lo enfocaría. El psicoanálisis –en gran medida por influencia de Lacan– también presentó un problema que, si bien era muy diferente, era análogo. Porque el inconsciente no podía articularse en ninguna discusión de tipo fenomenológico; de lo cual la prueba más contundente, como lo vieron los franceses al menos, fue el hecho de que Sartre y Merleau-Ponty –no estoy hablando de los demás– siempre trataban de derribar lo que ellos consideraban positivismo, o mecanicismo, o «cosismo» freudiano, para definir un sujeto que se constituye. Lacan estaba confrontando un tema absolutamente simétrico al de los lingüistas cuando, en momentos en que las cuestiones relativas al lenguaje comenzaban a exponerse, afirmó: «Hagan lo que hagan, el inconsciente como tal nunca puede ser reducido a los efectos de productor de significado a que es susceptible el sujeto fenomenológico». Una vez más, el sujeto fenomenológico era descalificado por el psicoanálisis, como lo había sido por la teoría lingüística. Y es muy comprensible que, en ese momento, Lacan haya dicho que el inconsciente estaba estructurado como un lenguaje. Era el mismo tipo de problema. Por consiguiente, teníamos un marxismo freudiano-estructuralista; y estando la fenomenología marginada por las razones ya comentadas, hubo simplemente una sucesión de prometedos, cada uno flirtenado con Marx a su turno. Pero no todo andaba bien. Por supuesto, lo estoy describiendo como si se tratara de un movimiento muy general. Lo que dije indudablemente

tuvo lugar e interesó a un cierto número de personas; pero también hubo quienes no apoyaron el movimiento. Me refiero a quienes estaban interesados en la historia de la ciencia –una tradición importante en Francia, probablemente desde el tiempo de Comte– particularmente alrededor de Canguilhem, una figura extremadamente influyente en la universidad francesa –la joven universidad francesa–. Muchos de sus estudiantes no eran ni marxistas ni freudianos ni estructuralistas. Y ahora, estoy hablando de mí mismo.

¿Usted era uno de ellos, entonces?

Nunca he sido freudiano, ni marxista, ni estructuralista.

Bueno, aquí también, como formalidad y sólo eso, para evitar que el lector llegue a una posible confusión, tenemos que recordar las fechas. Usted comenzó...

Mi primer libro fue escrito hacia fines de mis días de estudiantes. Fue *Historia de la locura* escrito entre los años '55 y '60. Este libro no era ni freudiano, ni marxista, ni estructuralista. Pero, naturalmente, había leído a Nietzsche en el año '53, y aunque pareciera curioso, lo había hecho desde la perspectiva de la investigación de la historia del conocimiento –la historia de la razón–: ¿cómo se elabora una historia de la racionalidad? Ése era el problema del siglo diecinueve.

Conocimiento, razón, racionalidad.

Conocimiento, razón, racionalidad, la posibilidad de elaborar una historia de la racionalidad... Yo diría que aquí, también, nos cruzamos con la fenomenología, en alguien como Koyré¹³, un historiador

¹³ Alexandre Koyré (1892-1964). Profesor y filósofo académico. Fue responsable, junto con Jean Hippolyte, de la introducción de la dialéctica hegeliana en el pensamiento

de la ciencia de formación alemana, que llegó a Francia entre 1930 y 1933, creo, quien desarrolló un análisis histórico de las formas de racionalidad y conocimiento desde una perspectiva fenomenológica. Para mí, el problema no estaba planteado en términos distintos de los que mencionamos anteriormente. ¿Está el sujeto fenomenológico, transhistórico en condiciones de, dar cuenta de la historicidad de la razón? Con respecto a esto, la lectura de Nietzsche representó el punto de ruptura para mí. Hay una historia del sujeto tanto como hay una historia de la razón; pero no podemos pretender que la historia de la razón se despliegue ante el primer acto fundacional del sujeto racionalista. Leí a Nietzsche por casualidad, y me sorprendió que Canguilhem, el historiador de ciencia más influyente en Francia en esos momentos, también estaba muy interesado en Nietzsche, y fue muy receptivo a mi trabajo.

Por otra parte, no se percibe ningún rastro de influencia de Nietzsche en la obra de Canguilhem...

Pero sí los hay, y son muy claros. Incluso hay referencias explícitas; más explícitas en sus últimos textos que en los primeros. La relación de los franceses con Nietzsche, más aún, la de todo el pensamiento del siglo XX con Nietzsche, fue difícil, por razones muy comprensibles. Pero estoy hablando sobre mí. Deberíamos también hablar de Deleuze. Él escribió su libro sobre Nietzsche en 1960, que debe de haber aparecido en el año '65. Estaba interesado en el empirismo, en Hume y, nuevamente, en el problema: ¿es satisfactoria la teoría del sujeto que da la fenomenología? Podríamos eludir esta pregunta por medio de la parcialidad del empirismo. Estoy convencido de que él encontró a Nietzsche bajo las mismas condiciones. Por lo tanto, yo diría que todo lo que ocurrió en los sesenta, se originó en la insatisfacción con la teoría fenomenológica del sujeto; lo que devino en distintas aventuras, subterfugios o

francés. Su curso "Introduction à la lecture de Hegel", dictado desde 1934 a 1939 y publicado en 1947, generó un debate filosófico entre los intelectuales marxistas en el período inmediato posterior a la guerra.

descubrimientos, según usemos un término positivo o negativo, en la dirección de la lingüística, el psicoanálisis o Nietzsche.

De cualquier modo, Nietzsche representó una experiencia determinante en la abolición del acto fundacional del sujeto.

Exactamente. Y aquí es donde escritores franceses como Bataille y Blanchot fueron importantes para nosotros. Dije anteriormente que *ignoraba por qué había leído a Nietzsche*. Pero ahora lo sé con claridad. Lo leí a raíz de Bataille, y a Bataille, a raíz de Blanchot. De modo que no es de ninguna manera cierto que Nietzsche apareciera en 1972. Así fue para quienes eran marxistas en los sesenta, y para quienes emergieron del marxismo pasando por Nietzsche. Pero quienes primero recurrieron a Nietzsche, no buscaban una salida del marxismo. Buscaban una salida de la fenomenología.

Usted ha hablado sobre los historiadores de la ciencia, de la escritura de una *historia del conocimiento, una historia de la racionalidad y una historia de la razón*. Antes de volver a Nietzsche, ¿podríamos, brevemente, definir los cuatro términos, que podrían ser tomados –teniendo en cuenta lo que acaba de decir– como si fueran sinónimos?

No, no. Lo que hacía era describir un movimiento que abarcó muchos factores y muchos problemas diferentes. No estoy diciendo que estos problemas sean idénticos. Estoy hablando de la afinidad entre las líneas de investigación y la proximidad de quienes las encararon.

De todos modos, ¿podríamos tratar de clarificar la relación? Es cierto que esto, sin duda, puede encontrarse en sus libros, particularmente en *La arqueología del saber*. Sin embargo, ¿podríamos delimitar las relaciones específicas existentes entre ciencia, conocimiento y razón?

No es muy sencillo hacerlo en una entrevista. Yo diría que la historia de la ciencia ha jugado un papel importante en la filosofía de Francia. Diría que quizás, si la filosofía moderna (la de los siglos

XIX y XX) deriva en gran parte de la pregunta kantiana «Was ist Aufklärung?», o en otras palabras, si admitimos que una de las principales funciones de la filosofía moderna ha sido la indagación sobre el momento histórico en que la razón podía manifestarse en su forma «adulta», «por sí misma», entonces la función de la filosofía del siglo XIX consiste en preguntarse «¿Cuál es el momento en que la razón accede a la autonomía? ¿Cuál es el sentido de una historia de la razón? ¿Qué valor puede asignársele al predominio de la razón en el mundo moderno, a través de estas tres grandes formas: pensamiento científico, aparato técnico y organización política?» Creo que una de las grandes funciones de la filosofía fue el indagar en estos tres dominios, en cierto sentido, para tomar conocimiento de la realidad, o para introducir una pregunta turbadora en el ámbito de la razón, para continuar, entonces... siguiendo la pregunta kantiana «Was ist Aufklärung?» Esta reiteración de la pregunta kantiana en Francia adoptó una forma precisa, y quizás, más aún, inadecuada: «¿Qué es la historia de la ciencia?» ¿Qué ocurrió, entre la matemática griega y la física moderna, a medida que el universo de la ciencia se iba construyendo? Desde Comte, y a través de los sesenta, creo que la función de la historia de la ciencia ha sido tratar de responder a esa pregunta. Pero en Alemania, la pregunta «¿Qué es la historia de la razón, de las formas racionales de Europa?» no apareció con tanta frecuencia en la historia de la ciencia como en la corriente de pensamiento comprendida entre Max Weber y la Teoría Crítica.

Sí, la meditación sobre las normas, los valores.

Desde Max Weber a Habermas¹⁴. Y el mismo problema se presenta aquí. ¿Cómo se relaciona la cuestión con la historia de la razón, con el ascenso de la razón, y con las diferentes formas en que este ascen-

¹⁴ Jürgen Habermas (1929). Sociólogo y filósofo alemán. Parte de Heidegger y Lúkacs, lee a Bloch, Benjamin y Marcuse durante su período en Frankfurt con Horckheimer y Adorno. Su esperanza de realización del proyecto moderno descansa en la idea de que la comunicación intersubjetiva puede subsanar la irracionalidad de la racionalidad instrumental, cuya consecuencia fue el nazismo.

so opera? Pero lo que sorprende es que Francia no conocía absolutamente nada –o sólo vagamente, muy indirectamente– sobre la corriente del pensamiento weberiano. La Teoría Crítica era apenas conocida en Francia, y la Escuela de Frankfurt era prácticamente ignorada. Esto, dicho sea de paso, presenta un problema histórico menor que me fascina, y que no he podido resolver. Es sabido que muchos representantes de la Escuela de Frankfurt vinieron a París en 1935 buscando refugio, y se retiraron rápidamente, disgustados quizás –algunos hasta eso dijeron–, o al menos decepcionados por no haber tenido eco. Entonces llegó el año 1940, pero ellos ya se habían marchado a Inglaterra y los EEUU, donde fueron realmente mucho mejor recibidos. El entendimiento que se hubiera podido establecer entre dicha escuela y el pensamiento filosófico francés –a través de la historia de la ciencia, y por lo tanto, la cuestión de la historia de la racionalidad– nunca se produjo. Y cuando yo era estudiante, le puedo asegurar que ni una sola vez escuché el nombre de la Escuela de Frankfurt mencionado por alguno de mis profesores.

Es realmente sorprendente.

Pero, obviamente, si hubiera estado familiarizado con esa escuela, si hubiera sabido de ella en esos momentos, no hubiera dicho tantas tonterías como dije y hubiera evitado muchos de los rodeos que di al tratar de seguir mi propio y humilde camino –mientras que la Escuela de Frankfurt ya había abierto avenidas–. Es un extraño caso de no penetración entre dos tipos de pensamiento muy similares, lo que se explica, quizás, por esa misma similitud. Nada oculta mejor un problema común que dos modos semejantes de aproximarse a él.

De su dedicación a la filosofía del lenguaje y su interés por el pragmatismo americano surge la idea de una pragmática universal -que define las condiciones universales de validez para acuerdos motivados racionalmente-, que desarrolla en *Teoría de la acción comunicativa* (1981). El concepto al que refiere el título es definido en textos anteriores por oposición a la «acción racional».

Después de este texto interviene en el debate modernidad / posmodernidad y se preocupa paralelamente por cuestiones de filosofía práctica.

Lo que acaba de decir sobre esa escuela (sobre la Teoría Crítica, si prefiere), que podría, bajo distintas circunstancias, haberle evitado algunos desaciertos, es aun más interesante considerando el hecho de que se encuentra a un Negt o un Habermas sacándose el sombrero ante usted. En una entrevista que hice a Habermas, elogió su «magistral descripción de la bifurcación de la razón» –la bifurcación de la razón en un determinado momento–. Sin embargo, me he seguido preguntando si está de acuerdo con la bifurcación de la razón según la concibe la Teoría Crítica –con la dialéctica de la razón, en otras palabras, donde la razón se vuelve perversa bajo los efectos de su propio poder, transformada y reducida a un conocimiento instrumental–. La idea que prevalece en la Teoría Crítica es la de la continuidad dialéctica de la razón y de una perversión que la transformó completamente en una etapa determinada –que ahora es una cuestión de rectificación–. Ese parecía ser el conflicto en la lucha por la emancipación. Básicamente, a juzgar por su trabajo, el deseo de conocimiento nunca ha dejado de bifurcarse de una manera u otra –bifurcarse cientos de veces en el curso de la historia–. Quizás «bifurcar» no es siquiera la palabra correcta. La razón ha dividido el conocimiento una y otra vez.

Sí, sí. Creo que el engaño que frecuentemente ha habido en cada crítica de la razón o cada investigación crítica sobre la historia de la racionalidad (ya se acepte la racionalidad o uno sea presa de lo irracional) opera como si una crítica racional de la racionalidad fuera imposible, o como si una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, una historia contingente de la razón, fueran imposibles... Pienso que desde Max Weber, en la Escuela de Frankfurt, y de alguna manera para muchos historiadores de ciencia como Canguilhem, era cuestión de aislar la forma de la racionalidad presentada como dominante, e investida con el status de ser la sola y única razón, con el objeto de mostrar que es sólo *una* forma posible entre otras. En esta historia francesa de la ciencia, que considero muy importante, el rol de Bachelard –a quien no he mencionado todavía– es también determinante.

Aun así, el elogio de Habermas es algo espinoso. Según él, usted proporcionó una descripción magistral del «momento en que la razón se bifurcaba». Esta

bifurcación era única. Se producía una vez. En determinado momento, la razón cambiaba de dirección y era conducida hacia una racionalidad instrumental, una autorreducción, una autolimitación. Esta bifurcación, si es también una división, se producía una y sólo una vez en la historia, separando los dos dominios que hemos conocido desde Kant. Este análisis de la bifurcación es kantiano. Existe el conocimiento del entendimiento y el conocimiento de la razón, existe razón instrumental y razón moral. Para confirmar esta bifurcación, nos situamos claramente en la posición ventajosa de la razón práctica, o prácticomoral. De donde surge una bifurcación única, una separación de técnica y práctica que continúa dominando toda la historia alemana de las ideas. Y como dije antes, esta tradición proviene de la pregunta «Was ist Aufklärung?» Entonces, en mi opinión, ese elogio reduce su propio acercamiento a la historia de las ideas.

Desde luego, yo no hablaría de *una* bifurcación de la razón sino de una bifurcación interminable, múltiple –una especie de prolífica ramificación–. No me refiero al momento en que la razón se volvió instrumental. Actualmente, por ejemplo, estoy estudiando los problemas de las técnicas del yo en la antigüedad griega y romana; cómo el hombre, la vida humana y el yo eran objeto de un cierto número de *technai* que, con su exigente racionalidad, bien podrían compararse a cualquier técnica de producción.

Sin abarcar la totalidad de la sociedad.

Correcto. Y pienso que lo que orientó a la *techne* del yo puede muy bien ser analizado y situado como un fenómeno histórico –lo que no constituye la bifurcación de la razón–. En esta multiplicidad de ramificaciones, separaciones, cortes, pausas y rupturas, era un hecho o episodio importante, tuvo consecuencias significativas, pero no fue un fenómeno *único*.

Pero directamente dejamos de considerar la autoperversión de la razón como un fenómeno *único*, que se da sólo una vez en la historia en el momento en que la razón pierde algo esencial, sustancial –como deberíamos decir de acuerdo con Weber–. ¿No coincidiría en que su trabajo intenta rehabilitar una

versión más completa de la razón? ¿Podemos encontrar, por ejemplo, otro concepto de razón implícito en su enfoque, un proyecto de racionalidad que difiera del que tenemos actualmente?

Sí, pero nuevamente, trataría de tomar distancia de la fenomenología, que fue mi punto de partida. No creo en una especie de acto fundacional por el que la razón, en su esencia, fue descubierta o establecida y a partir del cual fue sucesivamente desviada por tal o cual hecho. En verdad, pienso que la razón se crea a sí misma, razón por la cual he tratado de analizar formas de racionalidad: distintos modos de fundación, distintas creaciones, distintas modificaciones en las que las racionalidades se engendran, oponen, y persiguen unas a otras. Aun así, no se puede determinar el punto en el que la razón habría perdido de vista su proyecto fundamental, ni tampoco el punto en que lo racional se vuelve lo irracional. Durante los sesenta, yo estaba tan interesado en comenzar con el enfoque fenomenológico (con sus fundamentos y proyecto esencial sobre la razón, de la que nos hemos alejado debido a una especie de olvido, y a la que debemos regresar) como con el enfoque marxista, o el de Lukàcs. La racionalidad existía, y era la forma por excelencia de la Razón misma; pero un cierto número de condicionamientos sociales (el capitalismo, o más bien, el desplazamiento de una forma de capitalismo a otra) sumergieron esta racionalidad en una crisis, o sea, un olvido de la razón, una caída hacia lo irracional. He tratado de adoptar una posición de acuerdo con estos dos modelos principales, presentados muy esquemática e injustamente.

En estos modelos vemos una única bifurcación o un olvido, en un determinado momento, consecuencia de la apropiación de la razón por una clase. Así, el movimiento a través de la historia hacia la emancipación consiste no sólo en recuperar lo que había sido confiscado (para volver a adueñarse de ello) sino, por el contrario, en devolverle a la razón su verdad, intacta, invisitiéndola con el status de una ciencia absolutamente universal. Para usted, obviamente lo ha manifestado en sus trabajos, no existe el proyecto de una nueva ciencia más globalizadora.

Definitivamente, no.

Pero usted demuestra que cada vez que un nuevo tipo de racionalidad se impone, lo hace mediante una especie de corte –por exclusión o autodemarcación, estableciendo el límite entre el yo y el otro–. ¿Incluye su proyecto la intención de rehabilitar a este otro? ¿Cree, por ejemplo, que en el silencio del loco se puede descubrir un lenguaje que tendría mucho que decir sobre las condiciones en las que se originan los trabajos?

Sí, lo que me interesaba, comenzando por el marco general de referencia que mencionamos antes, eran precisamente las formas de racionalidad aplicadas por el sujeto humano a sí mismo. Mientras los historiadores de la ciencia de Francia estaban interesados esencialmente en el problema de cómo un objeto científico se constituye, la pregunta que yo me hacía era ésta: ¿cómo es que el sujeto humano se tomó a sí mismo como el objeto de posible conocimiento? ¿A través de qué formas de racionalidad y condiciones históricas? Y finalmente, ¿a qué precio? Ésta es mi pregunta: ¿a qué precio pueden los sujetos decir la verdad sobre sí mismos? ¿a qué precio pueden los sujetos decir la verdad sobre sí mismos como locos? Al precio de constituir absolutamente al loco como otro, pagando no sólo el precio teórico, sino también el institucional y aun el económico, como lo determina la organización psiquiátrica. Comprende un amalgamamiento de elementos complejos, imprecisos, donde se encuentran: el juego institucional, las relaciones de clase, los conflictos profesionales, modalidades de conocimiento y por último, toda la historia del sujeto de razón. Esto es lo que he tratado de volver a unir. Quizás el proyecto es completamente descabellado, muy complejo –y sólo he llevado a la luz unos pocos puntos específicos, como el problema del sujeto loco y lo que significa–. ¿Cómo puede comunicarse alguna vez la verdad del sujeto enfermo? Ésa es la sustancia de mis dos primeros libros. *Las palabras y las cosas* cuestionaba el precio de abordar el problema y el análisis del sujeto que habla, el que trabaja, que vive. Ésa es la razón por la cual traté de analizar el origen de la gramática, la gramática general, la historia natural y la economía. A continuación, planteé la

misma clase de pregunta acerca del delincuente y los sistemas de castigo: ¿cómo declarar la verdad de sí mismo, desde el momento que uno puede ser un sujeto delincuente? Haré lo mismo con la sexualidad, sólo que indagando más profundamente: ¿cómo el sujeto habla sinceramente sobre sí mismo, teniendo en cuenta que es el sujeto de placer sexual? ¿A qué precio?

De acuerdo a la relación de los sujetos con lo que son, en cada caso, a través de la constitución del lenguaje o del conocimiento.

Es un análisis de la relación entre formas de reflexibilidad –una relación de yo a yo– y por lo tanto de relaciones entre formas de reflexibilidad y el discurso de la verdad, formas de racionalidad y efectos del conocimiento.

De cualquier modo, no es el caso de exhumar algunos «arcaísmos» por medio de la arqueología. (Ya verá por qué hago esta pregunta. Directamente atañe a algunas lecturas de la llamada corriente nietzscheana francesa en Alemania.)

No, absolutamente, no. Utilicé la palabra «arqueología», que he dejado de usar, para sugerir que el tipo de análisis que estaba haciendo estaba desfasado, no en términos de tiempo, sino en virtud del nivel al que estaba situado. El estudio de las ideas, a medida que se desarrollan, no es tanto mi problema como tratar de descubrir debajo de ellas cómo uno u otro objeto podría tomar forma como posible objeto de conocimiento. ¿Por qué la locura, por ejemplo, en determinado momento, se convirtió en objeto de conocimiento correspondiente a cierto tipo de conocimiento? Al utilizar la palabra «arqueología» en lugar de «historia» traté de destacar esa asincronía entre ideas sobre la locura y la constitución de la locura como objeto.

Hice aquel comentario porque en la actualidad, hay una tendencia –cuyo pretexto es la apropiación de Nietzsche por la nueva derecha alemana– a poner todo en la misma bolsa, a imaginar que el nietzscheanismo francés, si existe, sigue la misma línea. Todos estos elementos se asocian para recrear lo

que fundamentalmente son los frentes de la teórica lucha de clases, tan difícil de encontrar actualmente.

Yo no creo que exista un solo nietzscheanismo. No hay motivos para creer que hay un verdadero nietzscheanismo, o que el nuestro es más genuino que otros. Pero aquellos que encontraron en Nietzsche, más de treinta y cinco años atrás, un modo de trasladarse, en términos filosóficos, del horizonte dominado por la fenomenología y el marxismo, no tienen ninguna relación con quienes se remiten a Nietzsche en estos momentos. De todos modos, aunque Deleuze ha escrito un magnífico libro sobre Nietzsche, y si bien su presencia en sus trabajos posteriores es muy evidente, no hay una avasalladora referencia a él, ni ningún intento por agitar la bandera nietzscheana por motivos retóricos o políticos. Es llamativo que alguien como Deleuze simplemente haya tomado en serio a Nietzsche. Eso es lo que yo quería hacer. ¿Cómo puede utilizarse seriamente a Nietzsche? He disertado sobre él, pero escrito, muy poco. El único homenaje, bastante peculiar, que le he rendido, es titular el primer volumen de mi *Historia de la sexualidad, La voluntad del saber*.

Por supuesto, con respecto a la voluntad de saber, hemos podido ver en lo que acaba de decir que se trataba siempre de una *relación*. Supongo que no le agrada ese término, de signo hegeliano. Quizás deberíamos utilizar la palabra «evaluación», como lo haría Nietzsche; una forma de evaluar la verdad. De cualquier modo, es una manera en que la fuerza, ni un hecho arcaico, ni un recurso original u originario, se efectiviza; y así también, una relación de fuerzas y probablemente ya una relación de poder en el acto constitutivo de todo conocimiento.

Yo no lo diría así. Eso es muy complicado. Mi problema concierne a la relación de yo a yo, y del decir la verdad. Mi relación con Nietzsche, o lo que le debo, deriva en mayor medida de los textos de alrededor del año 1880, donde el problema de la verdad, la historia de la verdad y el deseo de alcanzar la verdad eran fundamentales en su trabajo. ¿Sabía que el primer texto de Sartre

–escrito cuando era un joven estudiante– era nietzscheano? «La historia de la verdad», un pequeño trabajo publicado por primera vez en el *Lycée* alrededor del año 1925. Comenzó con el mismo tema. Y es muy curioso que su enfoque haya derivado de la historia de la verdad a la fenomenología, cuando para la siguiente generación, la nuestra, se cumplió lo contrario.

Creo que estamos ahora en el proceso de clarificar qué quiere decir con «voluntad de saber» –aquella referencia a Nietzsche–. Usted admite una cierta coincidencia con Deleuze, pero sólo hasta cierto punto. ¿Se extendería esta coincidencia hasta la noción deleuziana de deseo?

No, decididamente, no.

Le pregunto esto porque el deseo deleuziano –deseo productivo– se torna precisamente en ese tipo de recurso originario que comienza entonces a generar formas.

No deseo tomar posición con respecto a esto, o decir qué podía tener en mente Deleuze. Cada vez que se constituye un tipo de pensamiento, asociado o identificado con una tradición cultural, es muy común que esta tradición cultural lo atrape, haga lo que desea con él y diga lo que él no quiere decir, aludiendo a que es simplemente otra forma de lo que realmente estaba tratando de decir. Lo cual es parte del juego cultural. Pero mi relación con Deleuze no es obviamente así; por lo tanto, no diré qué quería significar. De cualquier modo, creo que su tarea era, al menos lo fue por un largo tiempo, la formulación del problema del deseo. Y evidentemente, los efectos de la relación con Nietzsche se hacen visibles en su teoría del deseo, mientras que mi propio problema siempre ha sido la cuestión de la verdad, del decir la verdad, el *wahr-sagen*, esto es, decir la verdad, y la relación entre «decir la verdad» y las formas de flexibilidad, del yo sobre el yo.

Sí, pero yo creo que Nietzsche no hace una distinción fundamental entre la voluntad de saber y de poder.

Creo que hay un desplazamiento perceptible entre los textos nietzscheanos que versan globalmente sobre la cuestión de la voluntad de saber y los que se refieren a la voluntad de poder. Pero no quiero entrar en esta discusión por la sencilla razón de que hace años que he leído a Nietzsche.

Es importante dilucidar este punto, precisamente por la aproximación abarcativa que caracteriza la forma en que este tema es recibido en el exterior, y en Francia, particularmente.

Yo diría, en cualquier caso, que mi relación con Nietzsche no ha sido con respecto a la historia. La historia real de su pensamiento me interesa menos que el desafío que experimenté un día, hace mucho tiempo, leyéndolo por primera vez. Cuando se está frente a *La gaya ciencia*, después de haber sido entrenado en las grandes, acendradas tradiciones universitarias –Descartes, Kant, Hegel, Husserl– y se descubren estos textos extraños, ingeniosos, atractivos, uno dice: bueno, yo no haré lo mismo que mis contemporáneos, colegas o profesores están haciendo; no pasaré esto por alto. ¿Cuál es el máximo de intensidad filosófica y cuáles son los efectos filosóficos actuales que pueden hallarse en estos textos? Ése, para mí, fue el desafío que me presentaba Nietzsche.

Por la manera en que todo esto es recibido en estos momentos, creo que hay un segundo concepto abarcativo, la posmodernidad, a la que poca gente se refiere, y que también juega un papel en Alemania, ya que Habermas ha tomado el término para criticar esta tendencia en todos sus aspectos...

¿Qué es lo que llamamos posmodernidad? No estoy actualizado.

... la corriente sociológica norteamericana (Bell¹⁵) tanto como lo que conoce como posmodernidad en el arte, lo que requeriría otra definición (quizás

¹⁵ Daniel Bell (1919). Sociólogo norteamericano. Desde *El Fin de la Ideología. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años 50* (1960) comienza su tarea crítica del

un retorno a cierto formalismo). Siguiendo, Habermas atribuye el término posmodernidad a la corriente francesa, la tradición, como dice en su obra sobre la posmodernidad, «de Bataille a Derrida pasando por Foucault». Éste es un tema importante en Alemania, porque las opiniones sobre la modernidad han existido por largo tiempo –desde Weber–. ¿Qué es la posmodernidad, en los aspectos que nos conciernen aquí? Principalmente, la idea de modernidad, de razón, que hallamos en Lyotard: una «gran narrativa» de la que finalmente nos hemos liberado por una especie de despertar salutariorio. La posmodernidad es una separación de la razón; esquizofrenia deleuziana. La posmodernidad revela, al menos, que la razón ha sido sólo una narrativa entre otras en la historia; una gran narrativa, sin duda, pero una de tantas, que ahora puede ser seguida por otras narrativas. En su vocabulario, la razón era *una* forma de deseo de conocimiento. ¿Coincidiría en que esto tiene relación con una cierta corriente? ¿Se sitúa usted en esta corriente? Si es así, ¿cómo?

Debo decir que me es difícil responder. Primero, porque nunca supe con certeza qué significaba en Francia la palabra «modernidad». En el caso de Baudelaire, sí, pero más adelante, creo que el sentido se va perdiendo. No sé qué significa el término para los alemanes. Los americanos estaban programando un seminario con Habermas y conmigo. Habermas había sugerido el tema de la «modernidad» para el seminario. Me siento incómodo con respecto a esto porque no entiendo claramente qué puede querer decir, aunque la palabra misma no es importante; siempre se puede usar una etiqueta arbitraria. No capto el tipo de problemas a que alude el término, ni tampoco cómo puede ser tomado por la gente considerada como «posmoderna». Sin embargo, aunque comprendo claramente que detrás de lo que se conoció como estructuralismo había cierto problema –en términos generales, el del sujeto y la

marxismo y de flexibilización de los instrumentos de análisis provistos por las ciencias sociales, cuyo esquema «ideológico», «totalizador», los hace ineficaces.

Una vez afianzado el modelo, su obra avanza en torno al concepto de «sociedad postindustrial» en *El Advenimiento de la sociedad postindustrial* (1973) y *Las Contradicciones culturales del capitalismo* (1976).

reconstrucción del sujeto– no distingo qué clase de problema comparten los llamados posmodernos o posestructuralistas.

Obviamente, la referencia o la oposición a la modernidad no sólo es ambigua sino que también la confina. La modernidad también tiene varias definiciones: la del historiador, la de Weber, la de Adorno y la de Benjamin sobre Baudelaire, como lo ha mencionado. De modo que hay algunas referencias. Habermas, en oposición a Adorno, parece privilegiar la tradición de la razón, o sea, la definición weberiana de modernidad. Es en relación con esto que él ve en la posmodernidad la desintegración, la ruptura de la razón y se permite declarar que una de las formas de la posmodernidad –la relacionada con la definición weberiana– es la corriente que concibe a la razón como una forma entre otras de voluntad de saber –una gran narrativa, pero sólo una entre otras–.

Ése no es mi problema, en la medida en que no estoy preparado para identificar totalmente la razón con la totalidad de las formas racionales que han venido a dominar –en un momento determinado, en nuestra era, y aun muy recientemente– en tipos de conocimiento, en forma de técnicas y modalidades de gobierno o dominación: áreas donde podemos apreciar las más importantes aplicaciones de la racionalidad. Estoy dejando de lado el problema del arte. Es complicado. Para mí, ninguna forma dada de racionalidad es realmente razón. De manera que no veo cómo podemos decir que las formas de racionalidad, que han prevalecido en los tres sectores que he mencionado, están en el proceso de destrucción y desaparición. Yo no veo ninguna desaparición de ese tipo. Veo múltiples transformaciones, pero no entiendo por qué usted llama a esta transformación decadencia de la razón. Otras formas de racionalidad se crean indefinidamente. De manera que no tiene ningún sentido la proposición de que la razón es una larga narrativa que ahora ha finalizado, para dar paso a otra.

Solamente digamos que el campo está abierto a muchas formas de narrativa.

Aquí, creo, estamos tocando una de las formas –quizás deberíamos llamarlas hábitos– uno de los hábitos más perniciosos del

pensamiento contemporáneo, aun en el pensamiento moderno, o sea, el pensamiento poshegeliano: el análisis del presente como si fuera precisamente, en la historia, un presente de ruptura, o un punto alto, o de plenitud, o de vuelta atrás, etcétera. La solemnidad con que todo el que se dedica al discurso filosófico reflexiona sobre su propio tiempo es para mí un error. Puedo decirlo con toda justicia, ya que es algo que yo mismo he hecho, y ya que en alguien como Nietzsche lo encontramos incesantemente –o por lo menos, con bastante insistencia–. Deberíamos tener la modestia de decirnos a nosotros mismos que, por una parte, el tiempo que vivimos no es el momento único, fundamental o de irrupción en la historia, en que todo se ha terminado y comenzado de nuevo. También deberíamos tener la modestia de decir que, por otra parte –aun sin toda esta solemnidad– el tiempo que vivimos es muy interesante, debe ser analizado, parte por parte, y haríamos bien en preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza de nuestro presente? Me pregunto si uno de los grandes roles del pensamiento filosófico desde la cuestión kantiana «Was ist Aufklärung?» no podría ser caracterizado diciendo que la tarea de la filosofía es describir la naturaleza del presente, y de «nosotros en el presente». Haciendo la salvedad de que no nos permitamos la declaración fácil, teatral, de que este momento es de total perdición, un abismo de tinieblas, o un triunfante amanecer, etcétera. Es un tiempo como cualquier otro, o más precisamente como ningún otro.

Esto sugiere una cantidad de preguntas, que usted mismo ha propuesto. ¿Cuál es la naturaleza del presente? ¿Es la era caracterizada, más que otras, a pesar de todo, por una mayor fragmentación, por «desterritorialización» y «esquizofrenia»? ¿No tiene sentido ubicarse con respecto a estas cuestiones?

Me gustaría decir algo sobre la función de cualquier diagnóstico sobre la naturaleza del presente. No se trata simplemente de una simple caracterización de lo que somos, sino en cambio –siguiendo líneas de fragilidad en el presente– de poder comprender por qué y cómo lo-que-es, podría no ser más lo-que-es. En este sentido, toda descripción debe hacerse de acuerdo a estos tipos de fractura

virtual que amplían el espacio de la libertad, entendido como espacio de libertad concreta, de posible transformación.

¿Es aquí, atendiendo a las fracturas, que el trabajo del intelectual –trabajo práctico, muy claramente– se sitúa?

Ése es mi propio criterio. Además diría, sobre el trabajo del intelectual, que es fructífero en cierto sentido al describir lo-que-es *haciéndolo aparecer como algo que podría no ser, o no ser como es*. Razón por la cual esta designación o descripción de lo real nunca tiene valor prescriptivo del tipo : «ya que esto es así, así será». Por eso es que también, en mi opinión, el recurso de la historia –uno de los grandes hechos del pensamiento filosófico francés, por lo menos durante veinte años– tiene sentido en la medida en que la historia sirve para mostrar que lo-que-es no ha sido siempre así; o sea, que lo que nos parece más evidente está siempre formado por la confluencia de encuentros y posibilidades, en el transcurso de una historia precaria y frágil. Lo que la razón percibe como su necesidad, o más bien, lo que distintas formas de racionalidad ofrecen como su realidad necesaria, puede ser perfectamente demostrado que tiene una historia. Y la trama de contingencias de la que deriva, puede ser estudiada. Lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad eran irracionales. Significa que residen sobre la base de la práctica humana y la historia humana; y como éstas han sido hechas, pueden ser deshechas, siempre que sepamos cómo fueron hechas.

Este trabajo sobre las fracturas, tanto descriptivas como prácticas, es trabajo de campo.

Quizás lo es y quizás es un trabajo que puede ir más atrás, en términos de análisis histórico, comenzando por preguntas presentadas en el campo.

¿Describiría el trabajo sobre estas áreas de fractura como trabajo de campo, como la microfísica del poder, la analítica del poder?

Sí, es algo así. Considero que estas formas de racionalidad –puestas en juego en el proceso de dominación– merecen ser analizadas en sí mismas, siempre que reconozcamos desde el comienzo que no son extrañas a otras formas de poder, que son puestas en juego, por ejemplo, en el conocimiento o en la técnica. Por otra parte, hay intercambio; hay transmisiones, transferencias, interferencias. Pero quiero enfatizar que no creo posible apuntar a una sola forma de racionalidad en esas tres áreas. Encontramos los mismos tipos, pero desplazados. Al mismo tiempo, hay una interconexión múltiple, compacta, pero no hay isomorfismo.

¿En todas las épocas o específicamente?

No existe una ley general que indique los tipos de relación entre las racionalidades y los procedimientos de dominación que se ponen en juego.

Le hago esta pregunta porque hay una constante en varias críticas sobre usted. La opinión de Baudrillard¹⁶, por ejemplo, es que usted habla en un momento muy preciso, y concibe un momento en que el poder se ha vuelto inidentificable a causa de la diseminación. Esta diseminación inidentificable, esta multiplicación necesaria, se refleja en el enfoque microfísico. O, nuevamente, según Alexander Schubert, usted se refiere al punto en que el capitalismo ha disuelto el sujeto de un modo en que hace posible admitir que el sujeto sólo ha sido siempre una multiplicidad de posiciones.

Quisiera volver a este problema en un momento, porque ya había comenzado a hablar sobre una o dos cosas. Lo primero es que, al

¹⁶ Jean Baudrillard (1929). Profesor de sociología en Nanterre (París X). Sus primeros trabajos teorizan sobre los objetos de consumo y sobre la producción, de signos y ya no de mercancías. La crisis productiva arrastra a los restantes componentes sociales. A este mundo desencantado Baudrillard opone el de la seducción, respetando esa misma irrealidad de los signos modernos más que tratando de constreñirla, pues el mundo es una ilusión radical.

Es autor de *Olvidar a Foucault* (1977) y de *De la seducción* (1979), *Las estrategias fatales* (1984) y *La transparencia del mal* (1990).

estudiar la racionalidad de las dominaciones, traté de establecer interconexiones, que no son isomorfismos. Lo segundo es que, cuando hablo sobre relaciones de poder, de las formas de racionalidad que pueden gobernar y regularlas, no lo hago con respecto al Poder –con mayúscula– dominando e imponiendo su racionalidad sobre la totalidad del cuerpo social. De hecho, hay relaciones de poder. Son múltiples, tienen distintas formas, pueden actuar en relaciones familiares, o dentro de una institución, o una administración, o en las relaciones entre clases dominantes y dominadas, con formas específicas de racionalidad que son comunes a ellas, etcétera. Es un campo de análisis, y de ninguna manera una referencia a un caso particular. En tercer término, al estudiar estas relaciones de poder no estoy construyendo una Teoría del Poder. Pero deseo saber cómo la reflexibilidad del sujeto y el discurso de la verdad están vinculados –«¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?»– y creo que las relaciones de poder ejerciéndose unas sobre otras constituyen uno de los elementos determinantes en esta relación que estoy analizando. Esto se evidencia en el primer caso que analicé, el de la locura. Era ciertamente a través de un determinado modo de dominación, ejercido por cierta gente sobre otra gente, que el sujeto podría tomar la decisión de decir la verdad sobre su locura, representada en la forma del otro. Por lo tanto, estoy muy lejos de ser un teórico del poder. Más aun, diría que el poder, como problema autónomo, no me interesa. En muchos casos, he sido llevado a abordar la cuestión del poder sólo en la medida en que el análisis político del poder que se proponía no me parecía que respondiera a los fenómenos más sutiles y detallados que intento analizar cuando presento el problema de decir la verdad sobre uno mismo. Si digo la verdad sobre mí mismo, como estoy haciendo ahora, es en parte porque estoy constituido como un sujeto sometido a una cantidad de relaciones de poder, que son ejercidas sobre mí y que yo ejerzo sobre otros. Digo esto para situar lo que para mí es la cuestión del poder. Volviendo a la pregunta planteada anteriormente, debo admitir que no veo motivo de objeción. No estoy desarrollando una teoría del poder. Estoy trabajando sobre la historia, en un momento dado, del

modo en que se establece la reflexividad del yo sobre el yo, y sobre el discurso de la verdad que se relaciona con esto. Cuando hablo de instituciones de reclusión en el siglo dieciocho, estoy hablando de relaciones de poder tal como existían en ese momento. Por lo que me es imposible ver la objeción, a menos que alguien me impute un proyecto completamente distinto al mío: ya sea el de desarrollar una teoría general del poder, o nuevamente, el de desarrollar un análisis del poder tal como existe hoy. ¡De ninguna manera! Yo tomo la psiquiatría tal como es ahora. En ella, observo la aparición de ciertos problemas, en el desenvolvimiento de la institución, que nos remiten, en mi opinión, a una historia –relativamente larga, que abarca varios siglos–. Trato de trabajar sobre la historia o la arqueología, si se quiere, del modo en que la gente decidió hablar sinceramente sobre la locura en los siglos XVII y XVIII. Y me gustaría reflejarlo tal como existía en ese momento. Por ejemplo, con respecto a los delincuentes y al sistema de castigo establecido en el siglo XVIII, que caracteriza nuestro propio sistema penal, no me he referido en detalle a *todos* los tipos de poder ejercidos en ese siglo. En cambio, he examinado las formas de poder que se ejercieron y cómo se pusieron en juego en un cierto número de instituciones modelo del siglo XVIII. De modo que no le veo ninguna importancia al decir que el poder no es como era.

Otras dos preguntas bastante inconexas, que sin embargo me parecen importantes. Comencemos con el status del intelectual. Hemos definido en general cómo concibe el trabajo, incluso la práctica, del intelectual. ¿Podría tratar aquí la situación filosófica en Francia, en relación con las siguientes líneas generales? La función del intelectual no es ya la de oponerse al estado con una razón universal u otorgarle legitimación. ¿Hay alguna conexión con esta situación, bastante extraña, desconcertante, que vemos hoy: una especie de tácito consenso entre los intelectuales con respecto a la izquierda, y al mismo tiempo, el completo silencio del pensamiento de la izquierda –algo que uno se siente tentado a considerar como forzando a las fuerzas de la izquierda a invocar formas muy arcaicas de legitimación: el Congreso del Partido Socialista de Valencia, con sus excesos retóricos, la lucha de clases...?

Las expresiones recientes del presidente de la Asamblea Nacional acerca de que debemos reemplazar el modelo cultural egoísta, individualista, burgués, por un nuevo modelo de solidaridad y sacrificio... Yo no era muy viejo cuando Pétain subió al poder en Francia, pero este año reconocí en las palabras de ese socialista los mismos tonos que acunaron mi niñez.

Sí. Básicamente, estamos asistiendo al curioso espectáculo de un poder despojado de *logística intelectual*, invocando formas de legitimación bastante obsoletas. Con respecto a la *logística intelectual*, parece ser que tan pronto como la izquierda sube al poder, nadie de la izquierda tiene nada que decir.

Es una cuestión interesante. Primero, debemos recordar que si la izquierda existe en Francia –la izquierda en sentido general–, y si hay gente que tiene el sentimiento de estar en la izquierda, que vota por la izquierda, y si puede haber un partido con peso en la izquierda (como ha pasado a ser el Partido Socialista), creo que un factor importante que ha gravitado para que ello suceda ha sido la existencia de un pensamiento y una reflexión de izquierda, de un análisis, una multiplicidad de análisis desarrollados en la izquierda sobre las posibilidades políticas, realizados en la izquierda desde por lo menos 1960 y que han tenido lugar fuera de los partidos. No es gracias al Partido Comunista, o el viejo S.F.I.O.¹⁷ –que no murió sino hasta 1972 (le llevó mucho tiempo morir)– que la izquierda está sana y salva en Francia. Se debe a que, a través de la guerra de Argelia, por ejemplo, en un gran sector de la vida intelectual, en sectores relacionados con la vida diaria, como los del análisis político y económico, existía un extraordinariamente vívido pensamiento de izquierda. Y no murió en el mismo momento en que la izquierda fue descalificada por distintas razones. Por el contrario.

No, en ese momento, ciertamente no.

¹⁶ S.F.I.O., *Section Française de l'Internationale Ouvrière*, nombre oficial del viejo partido socialista francés, formado en 1905. El partido se dividió en 1920, después del Congreso de Tours, cuando la mayoría de sus miembros formó el primer partido comunista francés. El actual partido socialista fue fundado en 1969.

Y podemos decir que la izquierda sobrevivió durante quince años –los primeros quince años de gaullismo y el régimen que le sucedió– debido a ese esfuerzo. Además, debemos destacar que el Partido Socialista fue bien recibido, en gran medida, porque estaba razonablemente abierto a estas nuevas actitudes, cuestiones y problemas. Estaba abierto a temas de la vida cotidiana, como la vida sexual, la pareja, problemas de la mujer. Por ejemplo, abordaba el tema de la autogestión. Todos estos son temas del pensamiento de izquierda –una izquierda no incrustada en los partidos políticos, que no es tradicionalista en su enfoque del marxismo–. Nuevos problemas, nuevo pensamiento –éstos han sido cruciales–. Creo que un día, cuando recordemos este episodio de la historia francesa, veremos en ella el surgimiento de un nuevo tipo de pensamiento de izquierda que –con formas múltiples, no unificadas (quizás uno de sus aspectos positivos)– ha transformado por completo el horizonte de los movimientos contemporáneos de izquierda. Podemos muy bien imaginar esta forma particular de cultura de izquierda como alérgica a cualquier organización partidista, incapaz de encontrar su verdadera expresión sino en *grupúsculos* e individualidades. Pero aparentemente, no. Al final, ha habido, como dije antes, una especie de simbiosis, que ha significado que el nuevo Partido Socialista esté ahora bastante saturado de estas ideas. En todo caso –algo digno de destacar– hemos visto muchos intelectuales haciéndole compañía al Partido Socialista. Por supuesto, sus muy astutas tácticas y estrategias políticas –y esto no es peyorativo– posibilitaron su llegada al poder. Pero nuevamente, el Partido Socialista llegó al poder habiendo absorbido un cierto número de formas culturales de la izquierda. Sin embargo, desde el congreso de Metz y *a fortiori*, el congreso de Valencia –donde escuchamos ideas que tratamos antes– es obvio que el pensamiento de izquierda se está cuestionando a sí mismo.

¿Existe aún ese pensamiento?

No lo sé. Debemos tener ciertos factores en mente. Debemos observar, por ejemplo, que en el Partido Socialista este nuevo

pensamiento de izquierda tenía gran actividad en el círculo de gente como Rocard –el hecho de que Rocard y su grupo, y su corriente en el Partido Socialista, estén ocultos, ha tenido un efecto muy significativo–. La situación es muy compleja. Pero los blandos pronunciamientos de muchos líderes socialistas, en la actualidad, son una traición a los deseos originarios expresados por una gran parte del pensamientos de la izquierda. También traicionan la historia reciente del Partido Socialista y silencian, de manera bastante autoritaria, ciertas corrientes que existen dentro del partido mismo. Indudablemente, confrontados con este fenómeno, los intelectuales se inclinan a permanecer en silencio. (Digo se inclinan, porque es una obsesión periodística afirmar que los intelectuales se mantienen callados.) Conozco varios intelectuales que han reaccionado, han dado su opinión sobre cierta medida o problema. Y creo que si hiciéramos el balance exacto de las intervenciones que han hecho los intelectuales durante los últimos meses, no serían menores que anteriormente. De cualquier modo, por mi parte, nunca había escrito tantos artículos en la prensa como desde que se divulgó que yo estaba en silencio. Pero no nos detengamos en mí. Es cierto que estas reacciones no son producto de un juego de azar. Son intervenciones finalmente combinadas –inseguras, dudosas, alentadoras, etcétera–. Pero corresponden al presente estado de cosas, y en lugar de quejarnos sobre el silencio de los intelectuales, deberíamos reconocer con más claridad su reserva dubitativa en respuesta a un hecho reciente, un proceso reciente, cuyo resultado aún no conocemos con certeza.

¿Entonces no hay una relación necesaria entre *esta* situación política, *este* tipo de discurso y la tesis, no obstante muy generalizada, de que la razón es poder, y por tanto debemos desligarnos de una y de otra?

No. Debe entenderse que es parte del destino común a todos los problemas, una vez que se presentan: degeneran en slogans. Nadie ha dicho «la razón es poder». No creo que nadie haya dicho que el saber es un tipo de poder.

Ha sido dicho.

Ha sido dicho, pero debe comprender que cuando leo –y sé que se me ha atribuido– la tesis «el saber es poder» o «el poder es saber», me pongo a reír porque el estudio de su relación es precisamente mi problema. Si fueran idénticos no tendría que estudiarlos, y ahorraría mucho esfuerzo. El hecho mismo de que planteo la cuestión de su relación, prueba claramente que no los *identifico*.

La última pregunta. La opinión de que el marxismo está actuando bastante mal porque bebió de las fuentes del Siglo de las Luces ha dominado el pensamiento, nos guste o no, desde los años setenta, sólo porque algunos individuos –intelectuales– conocidos como los Nuevos Filósofos han vulgarizado el tema. Por eso, según nos dicen, el marxismo está actuando bastante mal.

Yo no sé si se está desempeñando bien o mal. Es una idea que ha dominado el pensamiento o la filosofía; en esa fórmula me detengo. Creo que es muy acertado proponer el tema, y plantearlo de esa manera. Hasta me inclinaría a decir –casi lo interrumpí en ese momento– que esa opinión no ha dominado el pensamiento, tanto como los «bajos fondos» del pensamiento. Pero eso sería fácil. Inútilmente polémico. Y no es realmente justo. Creo que debemos reconocer que en Francia, hacia los cincuenta, había dos circuitos de pensamiento que, si bien no eran extraños uno a otro, eran prácticamente independientes entre sí. Existía lo que yo llamaría el circuito de la universidad –de pensamiento académico– y el circuito del pensamiento abierto, el de la tendencia general. Este último no necesariamente de menor nivel. Pero un libro de la universidad, una tesis, un curso, etcétera, eran solamente accesibles en el ambiente universitario. No eran influyentes sino en ese ámbito. Se dio el caso especial de Bergson, que fue excepcional. Pero desde el final de la guerra en adelante –y sin duda el existencialismo tuvo participación en esto– hemos visto ideas de orígenes, o raíces profundamente académicas (las de Sartre después de todo provienen de Husserl y Heidegger, quienes eran prácticamente

desconocidos para el público) dirigidas a un público mucho más amplio que el de la universidad. Ahora, si bien no hay nadie de la altura de Sartre que pueda continuarlas, este fenómeno se ha democratizado. Sólo Sartre –o quizás también Merleu-Ponty– podían hacerlo. Tendía a ser algo al alcance de todos, más o menos, por varias razones. Primero, había una dislocación en la universidad: el creciente número de profesores y alumnos, etcétera, que pasó a constituir una especie de masa social; la dislocación de las estructuras internas y la ampliación del público de la universidad; la difusión de la cultura (de ninguna manera algo negativo). El nivel cultural popular, en su promedio, se ha elevado considerablemente y, se diga lo que se diga, la televisión ha jugado un papel muy importante. La gente advierte que hay una nueva historia, etcétera. Sumemos a esto el fenómeno político –los grupos y movimientos ubicados a medio camino dentro y fuera de la universidad–. Todo esto dio a la actividad universitaria un eco que reverberó más allá de las instituciones académicas y aún de grupos de especialistas, intelectuales profesionales. Un hecho notable del momento en Francia es la casi completa ausencia de publicaciones especializadas en filosofía; o las que hay, son más o menos irrelevantes. De manera que cuando se quiere escribir algo, ¿dónde se publica? ¿Dónde se *puede* publicar? Al final, sólo se puede deslizar algo en alguno de los semanarios de gran circulación o revistas de interés general. Eso es muy significativo. Entonces lo que pasa –que es fatal, en tales circunstancias– es que un discurso bastante desarrollado, en lugar de ser enriquecido por trabajo adicional que lo perfeccione, ya sea por la crítica o la amplificación, haciéndolo más complejo y preciso, actualmente sufre un proceso de amplificación desde abajo hacia arriba. Poco a poco, desde el libro al comentario, de éste al artículo periodístico, y de éste a la televisión, se viene a resumir un trabajo, o un tema, en términos de slogans. Este pasaje de la materia filosófica al terreno del slogan, esta transformación de la cuestión del marxismo, que conduce a que el «marxismo está muerto», no es responsabilidad de una persona en particular, sino que podemos ver la imagen por la que el pensamiento filosófico se transforma en un objeto de consumo. En el pasado, había dos

circuitos diferentes. Si bien el circuito institucional, con sus defectos –era cerrado, dogmático, academicista– no podía evitar todas las trampas, de todos modos sufría pérdidas menos significativas. La tendencia a la entropía era menor, mientras que hoy la entropía se instala a velocidad alarmante. Le puedo dar mis propios ejemplos. Tomó quince años convertir mi libro sobre la locura en un slogan: todos los locos eran confinados en el siglo dieciocho. Pero no tomó ni quince meses –solo tres semanas– convertir mi libro sobre la voluntad de saber en el slogan: «la sexualidad nunca ha sido reprimida». Según mi propia experiencia, he visto a esta entropía acelerarse en un modo detestable para el pensamiento filosófico. Pero hay que agregar que este medio aumentó la responsabilidad de los escritores.

Estuve tentado, por un momento, de decir como conclusión –en forma de pregunta– deseando no substituir un slogan por otro: ¿el marxismo no ha caducado entonces dejar? En el sentido expresado en *La arqueología del saber*, de que «un marxismo no falsificado podría contribuir a formular una teoría general de la discontinuidad, la serie, el límite, las unidades, los órdenes específicos, las autonomías y las dependencias diferenciadas».

Soy reacio a hacer precisiones sobre el tipo de cultura que se está gestando. Todo está presente, al menos como objeto virtual, dentro de una cultura dada. O todo lo que una vez ha formado parte de una cultura. El problema de los objetos que nunca han aparecido en la cultura es otra cuestión. Pero es parte de la función de la memoria y la cultura la reactualización de cualquier objeto que haya estado presente. La repetición siempre es posible; la repetición con aplicación, transformación. Sabe Dios que en 1945, Nietzsche parecía estar totalmente descalificado... Es obvio, aunque se admita que Marx desaparecerá por el momento, que reaparecerá un día. Lo que deseo es –y aquí mi planteo ha cambiado con respecto al que usted citara– no tanto el acabar con la falsificación y restitución del verdadero Marx, sino el descargo y liberación de Marx en relación al dogma partidario, que lo ha limitado, importunado y agitado durante tanto tiempo. La frase «Marx está

muerto» puede ser interpretada en sentido coyuntural. Se puede decir que es relativamente cierto, pero decir que Marx desaparecerá así como así...

¿Pero significa esta referencia en *La arqueología del saber* que, en cierto sentido, Marx está presente en su propia metodología?

Sí, absolutamente. Pero considerando el período en que esos libros fueron escritos, en que era una buena práctica (para ser visto favorablemente por la izquierda institucional) citar a Marx en las notas al pie, fui especialmente cuidadoso de no caer en eso.

Una estética de la existencia^v

Muchos años han pasado ya desde *La voluntad de saber*. Sé que sus últimos libros le han traído muchos problemas y dificultades. Me gustaría que me contara sobre esas dificultades y sobre ese viaje al mundo grecorromano, que si bien no era completamente ignorado para usted, no era tampoco muy conocido.

Las dificultades derivaron del proyecto mismo, que había sido elaborado, precisamente, para evitarlas. Al programar mi trabajo como una serie de volúmenes, de acuerdo a un plan preestablecido, me había dicho a mí mismo que había llegado el momento de escribir sin dificultad, y simplemente desarrollar lo que tenía en mi mente, confirmándolo con la investigación empírica.

Casi me muero de aburrimiento al escribir esos libros: se parecían mucho a los primeros. Para alguna gente, la escritura de un libro es siempre un riesgo –por ejemplo, el de no concluirlo–. Cuando se sabe de antemano cómo se va a terminar, la experiencia de llevarlo a cabo carece, digamos, del riesgo que implica escribir un libro que puede no ser concluido. Por eso cambié mi plan general: en lugar de estudiar la sexualidad en los límites del saber y el poder, traté de ir más atrás para descubrir cómo, para el sujeto mismo, se ha constituido la experiencia de la sexualidad como deseo. Tratando de desentrañar esta problemática fui llevado a consultar ciertos

textos griegos y latinos muy antiguos. Esto requirió mucha preparación, esfuerzo y me produjo, de comienzo a fin, incontables incertidumbres y dudas.

Hay siempre una «intencionalidad» en su trabajo, que con frecuencia pasa desapercibida al lector. *Historia de la locura* fue realmente la historia de la constitución de la rama del conocimiento conocida como psicología; *Las palabras y las cosas* fue la arqueología de las ciencias humanas; *Vigilar y castigar* trató el establecimiento de las disciplinas del cuerpo y del alma. Parecería que lo central en sus trabajos recientes es lo que llama «juegos de verdad».

No creo que haya gran diferencia entre éstos y los libros anteriores. Cuando se escriben libros como éstos se desea fervientemente cambiar todo lo que se piensa y encontrarse al final de ellos muy distinto de lo que se era al principio. Entonces se descubre que realmente se ha cambiado relativamente muy poco. Se puede haber cambiado el punto de vista, se puede haber girado en círculos alrededor de un problema, que todavía es el mismo, digamos, las relaciones entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia. He tratado de analizar cómo áreas tales como la locura, la sexualidad y la delincuencia pueden ingresar en un cierto de juego de verdad; y también cómo el sujeto mismo es afectado, a través de esa inserción de la práctica humana, del comportamiento, en el juego de verdad. Ése era el problema de la historia de la locura, de la historia de la sexualidad.

¿No viene a ser esto una nueva genealogía de la moral?

Más allá de la solemnidad del título y la grandeza que Nietzsche le sumara, diría que sí.

En un texto publicado en *Le Débat*¹⁸, en noviembre de 1983, usted habla, en relación con la Antigüedad, de principios morales volcados a la ética, y de

¹⁸ «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le Débat* 27, 46-72, de noviembre de 1983.

principios morales volcados en códigos. ¿Es ésta la misma distinción que la existente entre las normas morales grecorromanas y las que aparecen con el cristianismo?

Con el cristianismo se produjo un lento, gradual desplazamiento en relación a la moralidad de la antigüedad, que era esencialmente una práctica, un estilo de libertad. Por supuesto también ha habido ciertas normas de conducta, que gobernaban el comportamiento de cada individuo. Pero el deseo de ser un sujeto de moral, y la búsqueda de una ética de la existencia, eran en la antigüedad solamente un intento de afirmar la propia libertad y dar a la propia vida una cierta forma, en la que se podía reconocer uno mismo, ser reconocido por otros, y que aun la posteridad podía tomar como ejemplo.

Esta elaboración de la propia vida como una obra de arte personal, si bien obedecía ciertos cánones colectivos, estaba en el centro, pienso, de la experiencia moral, la voluntad de moralidad en la antigüedad; mientras que en el cristianismo, con el texto religioso, la idea de la voluntad de dios, el principio de obediencia, la moralidad tomó gradualmente la forma de un código de normas (sólo ciertas prácticas ascéticas estaban más relacionadas con el ejercicio de la libertad individual).

Desde la antigüedad al cristianismo, pasamos de una moralidad que era esencialmente la búsqueda de una ética personal, a una moralidad como la obediencia a un sistema de normas. Y si me interesé en la antigüedad fue porque, por todo un cúmulo de razones, la idea de moralidad como obediencia a un código de normas está desapareciendo, ya ha desaparecido. A esta ausencia de moralidad corresponde, debe corresponder, la búsqueda de una estética de la existencia.

¿Todo el conocimiento acumulado en años recientes sobre el cuerpo, la sexualidad, las disciplinas, ha elevado nuestra relación con los otros, nuestra existencia en el mundo?

No puedo evitar pensar que el tratamiento de muchos temas, aun independientemente de posibilidades políticas, sobre ciertas

formas de existencia, normas de comportamiento, ha sido profundamente beneficioso –la relación con el cuerpo, entre hombre y mujer, con la sexualidad–.

Entonces, ese conocimiento nos ha ayudado a vivir mejor.

El cambio no sólo se ha dado en lo que la gente pensaba y decía, sino también en el discurso filosófico, en la teoría y en la crítica; en verdad, en la mayoría de estos análisis no se dice a la gente cómo debe ser, qué debe hacer, creer y pensar. Lo que hacen, en realidad, es sacar a la luz cómo, hasta ahora, han funcionado los mecanismos sociales, cómo las formas de represión y limitación han actuado; y entonces, pienso, la gente es librada a llegar a sus propias conclusiones, a elegir, sobre la base de todo esto, su propia existencia.

Hace cinco años, en su seminario en el Collège de France, comenzamos a leer a von Hayek¹⁹ y von Mises²⁰. Se pensó: mediante la reflexión sobre el liberalismo, Foucault nos va a entregar un libro sobre política. El liberalismo también parecía ser un rodeo para redescubrir al individuo más allá de los mecanismos de poder. Su oposición al sujeto fenomenológico y al psicológico es bien conocida. En ese momento, se comenzó a hablar sobre el sujeto de prácticas, y la nueva lectura del liberalismo se dio, en gran medida, según esa óptica. No sorprenderá a nadie que se dijera reiteradamente: no hay sujeto en el trabajo de Foucault. Los sujetos están siempre bajo sujeción, son el punto de aplicación de técnicas normativas y disciplinas, no son nunca sujetos soberanos.

¹⁹ Friedrich August von Hayek (1899-1992). Economista político austriaco, difusor del liberalismo. Su modelo de mercado difiere del clásico de competencia perfecta; también el de la actividad estatal. *The Pure Theory of Capital* (1941) es la obra central de su pensamiento económico (allí introduce la noción moderna de capital como flujo). *Los fundamentos de la libertad* (1960) lo es de su pensamiento político. De sus inquietudes jurídicopolíticas surgieron análisis de las relaciones entre mercado, sociedad y libertad que concluyen con la valoración del derecho privado y de la libertad civil. Ver *Derecho, legislación y libertad* (3 vv., 1973-9).

²⁰ Richard von Mises (1883-1953). Matemático y filósofo alemán especialista en aerodinámica e hidrodinámica. Desarrolló una teoría de la frecuencia de las probabilidades basada en un método empírico.

Debe hacerse una distinción. En primer lugar, yo realmente creo que no existe un sujeto soberano, fundacional, una forma universal de sujeto que pueda hallarse en cualquier parte. Soy muy escéptico, y muy hostil, con respecto a este enfoque del sujeto. Creo, por el contrario, que el sujeto es constituido a través de prácticas de sujeción, o de una manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la antigüedad; sobre la base, por supuesto, de una cantidad de reglas, estilos, invenciones, que se pueden hallar en el entorno cultural.

Esto nos lleva a la política contemporánea. Los tiempos son difíciles: en el plano internacional, estamos asistiendo al chantaje de Yalta y a la confrontación de los dos bloques de poder. En lo interno, tenemos el espectro de la crisis económica. En relación con todo esto, poco queda entre la izquierda y la derecha, excepto una diferencia de estilo. Entonces ¿cómo, dada esta realidad y sus dictados, se puede decidir si existe alguna alternativa posible?

Me parece que su pregunta es correcta pero algo estrecha. Debería ser dividida en dos partes: primero, ¿debemos aceptar o no?; segundo, si no aceptamos, ¿qué se puede hacer? Para la primera pregunta, debemos responder sin ambigüedad: no debemos aceptar, ni los efectos posteriores de la guerra, ni la prolongación de una cierta situación estratégica en Europa, ni el hecho de que media Europa está esclavizada.

Entonces, pasamos a la otra pregunta: «¿Qué se puede hacer contra un poder como el de la Unión Soviética, en relación con nuestro propio gobierno, y con quienes, a ambos lados de la Cortina de Hierro, están decididos a cuestionar la división tal como se ha establecido?» En relación con la Unión Soviética, no hay mucho que hacer, excepto colaborar tan efectivamente como sea posible con quienes sufren esa situación. Con respecto a las otras dos tareas tenemos mucho por hacer.

De manera que no debemos asumir lo que podría llamarse una actitud hegeliana y aceptar la realidad como es, tal como se nos presenta. Pero queda todavía otra pregunta: «¿Hay una verdad en política?»

Creo demasiado en la verdad como para no suponer que hay distintas verdades y diferentes maneras de hablar de la verdad. Por supuesto, no se puede pretender que el gobierno diga la verdad, toda la verdad, y nada más que la verdad. Por otro lado, podemos demandar de aquellos que nos gobiernan una cierta verdad en cuanto a sus metas fundamentales, a las posibilidades generales de sus tácticas, y muchos otros puntos de sus programas; ésa es la *parrhesia* de los gobernados, quienes pueden y deben requerir de aquellos que los gobiernan respuestas sobre lo que hacen, sobre el significado de sus actos y sobre las decisiones que toman en nombre del conocimiento, de la experiencia que tienen y en virtud de ser ciudadanos.

No obstante, debe evitarse caer en la trampa en la que los que gobiernan tratan de atrapar a los intelectuales, y en la que con frecuencia caen: «Pónganse ustedes en nuestra posición y díganos qué harían». No es una pregunta que deba contestarse. Tomar decisiones sobre un tema implica el conocimiento de la evidencia, que nos es negada; un análisis de la situación que no hemos podido hacer. Ésa es una trampa. Sin embargo, como gobernados, tenemos todo el derecho de preguntar sobre la verdad: «¿Qué significa su hostilidad hacia los euromisiles, o cuando, por el contrario, los apoyan, cuando reestructuran la industria del acero de Lorraine, o cuando plantean la cuestión de la educación privada?»

En ese descenso hacia los infiernos, que representa una profunda meditación, una larga búsqueda –un descenso en que uno se embarca, en cierto sentido, en la búsqueda de la verdad– ¿qué tipo de lector le gustaría encontrar y contarle esta verdad? Es un hecho que, si bien puede haber todavía buenos autores, hay cada vez menos y menos buenos lectores.

Ni pensemos en los «buenos» lectores –yo diría menos y menos lectores–. Es cierto, ya no se es leído. El primer libro se lee, porque uno es desconocido, porque no se sabe quién es; y se lee en desorden y confusión, lo que me parece bien. No tiene sentido que uno escriba el libro y además dicte las normas para su lectura. La única norma es la de todas las lecturas posibles. No me molesta

particularmente si un libro, suponiendo que fuera leído, lo sea en diferentes maneras. Lo que es grave es que, a medida que se escribe, se va dejando de ser leído; y de distorsión en distorsión, leyendo lecturas de otros lectores, se termina teniendo una imagen absolutamente grotesca de un libro.

Esto sin duda plantea un problema: ¿debe uno intervenir en la polémica y responder a cada una de estas distorsiones y, consecuentemente, dictar normas para la lectura, lo que me resulta repugnante; o debe dejar que un libro sea distorsionado al punto que se vuelva una caricatura de sí mismo, cosa que considero igualmente repugnante?

Existe una solución, sin embargo: la única ley sobre los libros que quisiera ver dictada para la prensa sería la prohibición de usar el nombre del autor dos veces, juntamente con un derecho al anonimato y al uso de seudónimos, de modo que cada libro pudiera ser leído por sí mismo. Hay libros que hacen necesario el conocimiento del autor para su inteligibilidad. Pero aparte de unos pocos autores importantes, este conocimiento, en el caso de la mayoría de los otros, no cumple absolutamente ninguna función. Actúa solamente como barrera. Para alguien como yo –no soy un gran autor, sino solamente alguien que escribe libros– sería más conveniente que mis libros se leyeran por sí mismos, con los errores y aciertos que pudieran tener.

Las funciones de la literatura^{VI}

¿Qué lugar, qué status, tienen los textos literarios en su investigación?

En *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*, simplemente me referí a ellos, los mencioné al pasar, como el caminante que dice: «Bueno, al ver esto, no se puede sino hablar de *Le Neveu de Rameau*». Pero no les otorgué ningún papel en la organización real del proceso.

Para mí la literatura era algo observado, no analizado ni reducido o integrado al campo de análisis. Era un descanso, un pensamiento en el camino, una señal, una bandera.

¿No deseaba que estos textos expresaran o reflejaran los procesos históricos?

No... Debemos abordar el tema a otro nivel.

Nadie ha analizado realmente cómo, de la masa de ideas expresadas, de la totalidad del discurso real, a algunos de estos discursos (filosóficos, literarios) se les confiere una sacralización y función particular.

Parecería que tradicionalmente los discursos literarios o filosóficos podrían hacerse funcionar como substitutos o como una envoltura general de todos los otros discursos. La literatura debía representar el resto. Se escribió la historia de lo que se decía en el siglo dieciocho, pasando por Fontenelle, o Voltaire, o Diderot, o *La Nouvelle Héloïse*, etcétera. Estos discursos eran considerados como la expresión de algo que, en definitiva, no podía ser formulado a un nivel más cotidiano.

Con respecto a esto, pasé de la posición esperada (mencionando a la literatura cuando era oportuno, sin indicar sus relaciones con el resto) a la francamente negativa, tratando de destacar como positivos todos los discursos no literarios o paralelos que se producían efectivamente, en una cierta etapa, excluyendo a la propia literatura. En *Vigilar y castigar*, me refiero solamente a la mala literatura...

¿Cómo se puede distinguir entre la buena y la mala literatura?

Ésa es, precisamente, la pregunta que deberá ser confrontada algún día. Por una parte, tendremos que preguntarnos qué, exactamente, representa esta actividad que consiste en difundir ficción, poesía, cuentos... en una sociedad. También debemos analizar un segundo hecho: de entre toda las narraciones, ¿por qué algunas de ellas son sacralizadas, puestas a funcionar como «literatura»? Son inmediatamente asimiladas por una institución, que originalmente era muy distinta: la institución universitaria. Ahora está comenzando a ser identificada como la institución literaria.

Hay un curva muy visible en nuestra cultura. En el siglo diecinueve, la universidad era el ámbito dentro del que se constituía la llamada literatura clásica, y era valorizada como la única base de la literatura

contemporánea y como crítica de esa misma literatura. A partir de aquí, se produce una curiosa acción recíproca en el siglo diecinueve, entre la literatura y la universidad, entre el escritor y el profesor. Entonces, poco a poco, las dos instituciones que, a pesar de sus discordias, estaban profundamente vinculadas, tendieron a fusionarse completamente. Sabemos perfectamente bien que hoy la literatura vanguardista es leída solamente por los profesores universitarios y sus alumnos. Sabemos muy bien que hoy un profesor de más treinta años está rodeado de alumnos que están escribiendo tesis sobre su trabajo. Sabemos que los escritores viven, principalmente, de enseñar y dar conferencias.

Debido a eso, llegamos por lo menos a la verdad sobre algo: el hecho de que la literatura funciona como tal a través de la interacción de la selección, la sacralización y la convalidación institucional, de la que la universidad es tanto la promotora como la receptora.

¿Existe alguna característica dentro del texto, o es simplemente una cuestión de sacralización por la institución universitaria?

No lo sé. Simplemente quisiera decir que para romper con muchos mitos, incluyendo el carácter expresivo de la literatura, ha sido muy importante formular el gran principio de que la literatura sólo se ocupa de sí misma. Si se ocupa del autor, lo hace simplemente en cuanto a su muerte, silencio, o alejamiento del escritor.

No interesa aquí si se trata de Blanchot o Barthes. El punto central es la importancia del principio: la intransitividad de la literatura. Éste era, realmente, el primer paso por el que podíamos liberarnos de la idea de que la literatura era el receptáculo de cualquier tipo de tráfico, o el punto en el que todo el tráfico se detenía, o la expresión de las totalidades.

Pero me parece que ésta es sólo una etapa, ya que, manteniendo el análisis a este nivel, no sólo se corre el riesgo de no descubrir la totalidad de sacralizaciones de la que la literatura ha sido objeto, sino que además se corre el riesgo de sacralizarla aún más. Y esto es, verdaderamente, lo que ha pasado hasta 1970. Habrá visto cómo varios temas originados en Blanchot o Barthes fueron usados

a modo de exaltación ultralírica y ultrarracionalista de la literatura, como estructura de lenguaje capaz de ser analizada en sí misma y según sus propios términos.

Las derivaciones políticas estaban ausentes de esta exaltación. Hasta se llegó a decir que la literatura por sí misma estaba tan emancipada de toda determinación, que el mismo acto de escribir era de por sí subversivo, que el escritor por el solo hecho de escribir ¡tenía el derecho inalienable de subvertir! El escritor era, por lo tanto, un revolucionario, y cuanto más escritura era la escritura, cuanto más se hundía en la intransitividad, más alentaba, por ese solo hecho ¡el movimiento revolucionario! Como sabe, esas cosas desafortunadamente se decían...

En verdad, el enfoque de Blanchot y Barthes tendía a la desacralización de la literatura, rompiendo los lazos que la colocaban en la posición de expresión absoluta. Esta ruptura implicaba que el siguiente movimiento sería la desacralización absoluta, tratando de determinar cómo, en la masa global de lo que se decía, era posible que esa región particular de lenguaje se constituyera, en un momento dado y de una manera particular. No debe pretenderse que la literatura tome las decisiones de una cultura, sino, por el contrario, debe analizarse por qué es que una cultura decidió darle esta posición, tan especial y paradójica.

¿Por qué paradójica?

Nuestra cultura le confiere a la literatura un lugar que en cierto sentido es extraordinariamente limitado: ¿cuánta gente lee literatura? ¿Qué lugar tiene realmente en el desarrollo general de los discursos?

Pero esta misma cultura obliga a sus niños, a medida que se acercan a la cultura, a pasar por toda una ideología de la literatura durante sus estudios. Hay una especie de paradoja en eso.

Lo cual se relaciona con la declaración de que la literatura es subversiva. El hecho de que alguien afirme que es así, en esta o aquella crítica literaria, no tiene importancia, no tiene consecuencias. Pero si al mismo tiempo toda la profesión docente, desde la

escuela primaria hasta los jefes de departamento universitarios, dicen –explícitamente o no– que para hallar las grandes decisiones de la cultura, los puntos de flexión, debe apelarse a Diderot o Sade, a Hegel o Rabelais, se hallarán allí. A este nivel, se da un efecto de mutua colaboración. Los llamados grupos de vanguardia y la gran cantidad de profesores universitarios están de acuerdo. Esto ha llevado a un serio bloqueo político.

¿Cómo ha escapado de ese bloqueo?

Mi modo de abordar el problema se evidenció, primero, en el libro sobre Raymond Roussel²¹, y luego, en el libro sobre Pierre Rivière²². En ambos se plantea el mismo interrogante: ¿cuál es el límite más allá del cual un discurso (ya sea el del enfermo, el criminal, etcétera) comienza a funcionar en el campo conocido como literatura?

Para comprender lo que es la literatura, no quisiera estudiar sus estructuras internas. Preferiría aprehender el movimiento, el frágil proceso por el cual un discurso no literario, subestimado, olvidado tan pronto como se produce, ingresa en el campo literario. ¿Qué ocurre? ¿Qué mecanismo se desencadena? ¿De qué modo se modifica la intención original de este discurso, por el hecho de que es reconocido como literario?

²¹ Raymond Roussel (1877-1933). Escritor experimental francés conocido por *Impresiones de África* (1910) y *Locus Solus* (1914). Su trabajo tuvo enorme impacto sobre el movimiento surrealista por su honda exploración en el lenguaje poético. El libro *Raymond Roussel* de Michel Foucault fue publicado en 1963.

²² Pierre Rivière. Campesino normando sentenciado en 1836, con veinte años de edad, por haber asesinado a su madre encinta, su hermana menor y su hermano. Al estudiar documentos médicos y legales, Foucault descubrió este caso, organizó un seminario de investigación y, bajo su dirección, se publicó un estudio: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère* (París, Gallimard-Juillard, 1973), cuyo tema central fue una autobiografía transcrita del asesino.

Sin embargo, ha dedicado textos a trabajos literarios sobre los que no se hace esa pregunta. Me refiero en particular a los artículos publicados en *Critique*²³ sobre Blanchot, Klossowski y Bataille. Si fueran todos reunidos en un solo volumen, ofrecerían una imagen sobre su itinerario muy distinta a la que estamos acostumbrados...

Sí, pero... sería bastante difícil hablar sobre ellos. Realmente, Blanchot, Klossowski y Bataille, que fueron al fin y al cabo los tres autores que me interesaron particularmente en los sesenta, eran para mí mucho más que trabajos o discursos literarios dentro de la literatura. Eran discursos fuera de la filosofía.

¿Qué significa?

Tomemos a Nietzsche, si desea. En relación al discurso filosófico académico, que constantemente lo ha hecho volver sobre sí mismo, Nietzsche representa el límite exterior. Por supuesto, en Nietzsche se puede hallar toda una línea de pensamiento occidental. Platón, Spinoza, los filósofos del siglo XVIII, Hegel... todo pasa a través de Nietzsche. Y sin embargo, en relación con la filosofía, tiene toda la aspereza, la rusticidad del foráneo, del campesino de las montañas, que le permite, con un encogimiento de hombros y sin parecer en nada ridículo, decir, con un firmeza que no puede ser ignorada: «Vamos, todo eso es basura...»

Liberarse uno mismo de la filosofía implica necesariamente una similar falta de consideración. No se puede salir de ella quedándose dentro de ella, refinándola tanto como se pueda, dando vueltas alrededor de ella con el propio discurso. No. Eso se logra oponiéndose a ella, con una especie de estupor y alegría, una especie de incomprensible romper a reír que al final se vuelve entendimiento, o en todo caso, destruye. Sí, destruye, antes que llevar al entendimiento.

²³ Publicación pionera en el desarrollo del pensamiento crítico contemporáneo fundada por Georges Bataille y Jean Piel en 1946. En sus comienzos exploró la relación entre el arte y la religión, oponiéndose a la estrecha categoría que se había asignado a la literatura. Más recientemente, ha introducido la investigación sociológica y posestructural.

Sólo en la medida en que yo era, después de todo, un académico, un profesor de filosofía, me perturbaba lo que quedaba del discurso filosófico tradicional en el trabajo que yo había realizado sobre la locura. Hay un cierto hegelianismo que sobrevive allí. No es necesariamente suficiente para escapar de la filosofía el tratar con hechos tan bajos como informes policíacos, medidas para el confinamiento, gritos de locos. Para mí, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, eran medios para escapar de la filosofía.

En la violencia de Bataille, en la dulzura turbadora, insidiosa de Blanchot, en las espirales de Klossowski, había algo que, mientras se alejaba de la filosofía, la ponía en juego y en tela de juicio, emergía de ella, para luego regresar... Algo de la teoría de la respiración de Klossowski está ligado, por no sé cuántas hebras, a toda la filosofía occidental. Y por la presentación, la formulación, el modo en que funciona en *Le Baphomet*, emerge completamente de ella.

Estas entradas y salidas a través de la pared misma de la filosofía, irónicamente, hicieron permeable la frontera entre lo filosófico y lo no filosófico.

La ética del cuidado de sí como práctica de libertad^{VII}

Nos gustaría saber cuál es el objeto de su pensamiento en estos momentos. Hemos seguido el desarrollo de sus últimos trabajos, especialmente sus cursos en el Collège de France (1981-1982) sobre la hermenéutica del sujeto. Nos gustaría saber si su investigación filosófica actual continúa determinada por los polos subjetividad y verdad.

En verdad ése siempre ha sido mi problema, aunque haya expresado en distintos términos la estructura de ese pensamiento. He tratado de descubrir cómo el sujeto humano ingresó en juegos de verdad, ya sea juegos de verdad que tomen la forma de la ciencia o que remitan a un modelo científico, o juegos de verdad como los que se pueden encontrar en instituciones o prácticas de control. Ése es el tema de mi libro *Las palabras y las cosas*, donde he tratado de ver cómo, en la creación científica, el sujeto humano será

definido como un individuo que habla, que trabaja, que vive. En mis cursos en el Collège de France traté de bosquejar las generalidades de este problema.

¿No hay un «salto» entre su pensamiento previo sobre el problema y el de la subjetividad / verdad, específicamente comenzando con el concepto del cuidado de sí?

Hasta ese entonces, el problema de la relación entre el sujeto y los juegos de verdad había sido encarado de dos maneras: comenzando con prácticas coercitivas –como en el caso de la psiquiatría y el sistema penitenciario– o en forma de juegos teóricos o científicos, como por ejemplo, el análisis de la riqueza del lenguaje y de los seres vivos. Ahora, en mis cursos en el Collège de France, trato de abordar los problemas a través de lo que podría llamarse una práctica del yo, un fenómeno que considero muy importante en nuestras sociedades desde la época griega y romana, aunque haya sido escasamente estudiado. En las civilizaciones griega y romana, estas prácticas del yo tenían mucha mayor importancia y autonomía de la que tuvieron posteriormente, cuando fueron rodeadas, en cierto sentido, por instituciones: religiosas, pedagógicas, o del tipo médico y psiquiátrico.

Existe ahora una especie de desplazamiento: estos juegos de verdad ya no se relacionan con prácticas coercitivas, sino con prácticas de autoformación del sujeto.

Correcto. Es lo que podría llamarse una práctica ascética, usando el término «ascética» en un sentido muy general, o sea, no en el sentido de abnegación sino en el de un ejercicio del yo sobre sí mismo, por el que se trata de descubrir, de transformar el propio yo y alcanzar un cierto modo de ser. Estoy tomando el término «ascetismo» en un sentido más amplio que Max Weber, aunque es bastante semejante.

¿Un trabajo del yo sobre sí, que puede interpretarse como una especie de liberación, un modo de liberación?

Debo ser más cuidadoso con respecto a eso. Siempre he sido un poco desconfiado del tema general de la liberación debido a que, si no es tratado con ciertos cuidados y dentro de ciertos límites, corremos el riesgo de volver a la idea de que existe una naturaleza o un carácter fundacional humano que, como resultado de cierto número de procesos históricos, sociales o económicos, se encontró a sí mismo escondido, alienado o apesado en y por algún mecanismo represivo. De acuerdo con esa hipótesis, sería suficiente soltar estas trabas represivas de modo que el hombre pueda reconciliarse consigo mismo, reencontrarse con su naturaleza o renovar el contacto con sus raíces para restablecer una relación completa y positiva consigo mismo. No creo que ese concepto pueda admitirse sin un análisis riguroso. No pretendo decir que la liberación o una u otra forma de liberación no existen. Cuando un pueblo colonial trata de liberarse de su colonizador, ése es, verdaderamente, un acto de liberación, en el sentido estricto de la palabra. Pero, como también sabemos, en este ejemplo extremadamente preciso, este acto de liberación no es suficiente para establecer las prácticas de libertad que con posterioridad serán necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan decidir sobre formas aceptables de existencia o sociedad política. Por eso es que insisto en las prácticas de la libertad antes que en los procesos que realmente tienen su lugar, pero que por sí mismos no me parecen capaces de decidir todas las formas prácticas de la libertad. Encontré exactamente el mismo problema al tratar la sexualidad: ¿tiene sentido la expresión «liberemos nuestra sexualidad»? ¿El problema no es en realidad tratar de decidir cuáles son las prácticas de libertad por las que podemos determinar qué es placer sexual y qué son nuestras relaciones eróticas, amorosas, apasionadas con los demás? Me parece que este problema ético de la definición de prácticas de libertad es más importante que la afirmación (además, reiterada) de que la sexualidad o el deseo deben ser liberados.

¿No requieren las prácticas de libertad un cierto grado de liberación?

Sí, absolutamente. Allí es donde debe introducirse la idea de dominación. Los análisis que he tratado de hacer se relacionan esencialmente

con las relaciones de poder. Esto significa para mí algo distinto de los estados de dominación. Las relaciones de poder son extremadamente extensas en las relaciones humanas. Hay una gran trama de relaciones de poder, que pueden darse entre los individuos, en el seno familiar, en una relación educativa, en el cuerpo político, etcétera. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo muy complejo; a veces se presenta lo que podemos llamar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser variables y permitir a las distintas partes una estrategia que los altere, ellas mismas se encuentran establecidas y congeladas. Cuando un individuo o grupo social logra bloquear un campo de relaciones de poder, para hacerlas impasibles e invariables, e impedir toda reversibilidad de movimiento –mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares– estamos en presencia de lo que puede denominarse un estado de dominación. Es cierto que en tal estado la práctica de libertad no existe, o existe sólo unilateralmente, o es extremadamente restringida y limitada. Coincido en que la liberación es a veces la condición política o histórica para la práctica de libertad. Tomemos, por ejemplo, la sexualidad. Es cierto que fueron necesarias una serie de liberaciones con respecto al poder del varón, para liberar al propio yo de la moralidad opresiva con respecto tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad. Esta liberación no hace manifiesto un ser satisfecho, con plenitud sexual, por la que el sujeto podría haber alcanzado una relación íntegra y satisfactoria. La liberación abre nuevas relaciones de poder, que deben ser controladas por prácticas de libertad.

¿No sería la misma liberación una modalidad o una forma de práctica de libertad?

Sí, en algunos casos. Hay situaciones en que la liberación y la lucha por la liberación son indispensables para la práctica de libertad. Con relación a la sexualidad, por ejemplo –digo esto esperando no causar controversia, porque no me interesan las polémicas; en su mayoría, creo que son contraproducentes– existía el modelo

reicheano, que derivaba de una particular lectura de Freud. Suponía que el problema era enteramente del orden de la liberación. Para decirlo esquemáticamente, estaba el deseo, la pulsión, los tabúes, la represión y la internalización. Es haciendo desaparecer estos tabúes, por ejemplo, liberando el propio yo, que el problema se resolvería. En ese caso, creo que estamos olvidando por completo el problema moral –y admito que estoy caricaturizando algunos puntos de vista muy precisos e interesantes de varios autores– que es la práctica de libertad. ¿Cómo puede practicarse la libertad? Con respecto a la sexualidad, ¿es cierto que al liberar los propios deseos se sabrá cómo comportarse éticamente en relaciones placenteras con los demás?

¿Considera que la libertad debe practicarse éticamente?

Sí, porque, ¿qué es la moralidad, sino la práctica de la libertad, la deliberada práctica de la libertad?

¿Eso significa que concibe a la libertad como una realidad ética en sí misma?

La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma deliberada asumida por la libertad.

¿Es la ética, entonces, el resultado de la búsqueda o del cuidado de sí?

El cuidado de sí era, en el mundo grecorromano, el modo en que a la libertad individual –y la libertad civil, hasta cierto punto– se la consideraba en sí misma ética. Si tomamos una serie completa de textos, desde el primer diálogo platónico hasta los textos más importantes de los últimos estoicos –Epicteto, Marco Aurelio, etcétera–, veremos que el tema del cuidado de sí realmente ha impregnado todo el pensamiento ético. Por otra parte parece que en nuestras sociedades, en determinado momento –es difícil precisar cuándo se produjo– el cuidado de sí se volvió algo sospechoso. El cuidado de sí pasó a ser, entonces, abiertamente denunciado como una especie de amor por sí mismo, una especie de egoísmo

o interés individual, en contradicción con el cuidado que debe mostrarse a los demás, o el necesario sacrificio del yo. Todo eso ocurrió en la era cristiana, pero no diría que se debe exclusivamente al cristianismo. La situación es mucho más compleja ya que, para el cristianismo, el alcanzar la salvación es también un cuidarse. Pero para el cristianismo, la salvación se obtiene por la renuncia al yo. Hay una paradoja en el cristianismo con respecto al cuidado de sí, pero ése es otro problema. Volviendo a su pregunta, creo que para los griegos y romanos –especialmente para los primeros–, para comportarse correctamente, para practicar la libertad apropiadamente, era necesario el cuidado de sí, tanto para conocerse –el familiar *gnothi seauton*– como para mejorarse, para superarse a sí mismo, para gobernar los apetitos que pueden absorberlo a uno. La libertad individual era muy importante para los griegos –más allá de la expresión trivial derivada de Hegel, según la cual la libertad del individuo no tendría importancia al ser confrontada con la noble totalidad de la ciudad–, no ser un esclavo (de otra ciudad, de aquellos que nos rodean, de quienes nos gobiernan, de las propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental: la preocupación por la libertad fue un problema básico y constante durante ocho siglos de cultura antigua. Tenemos en ella una ética completa, que produjo el cuidado de sí y que le dio a la ética antigua su forma particular. No estoy diciendo que la ética es el cuidado de sí, sino que en la antigüedad, la ética, como práctica deliberada de la libertad, nos legó este imperativo básico: «Cuídate a ti mismo».

¿Un imperativo que implica la asimilación de *logoi*, verdades?

Naturalmente. No se puede cuidar de sí sin conocimiento. El cuidado de sí es, por supuesto, conocimiento de sí –ése es el aspecto socrático-platónico–, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o principios que son, al mismo tiempo, verdades y normas. Cuidar de sí es dotar al propio yo con estas verdades. Allí es donde la ética se vincula con el juego de verdad.

Usted dice que es cuestión de hacer de esta verdad, aprendida, memorizada, progresivamente puesta en acción, una suerte de cuasi-sujeto que reine soberanamente en uno. ¿Cuál es el status de este cuasi-sujeto?

En la corriente platónica, al menos de acuerdo con el final del *Alcibiades*, el problema para el sujeto o para el alma individual es volver la mirada sobre sí para reconocerse en lo que es, y reconociéndose en lo que es, recordar las verdades con las que está relacionado y en las que lo que es podría reflejarse. Por otro lado, en la corriente que podría globalmente llamarse estoica, el problema es aprender mediante la enseñanza de una cantidad de verdades, de doctrinas, algunas de las cuales son principios fundamentales y otras, reglas de comportamiento. El objetivo es dejar que estos principios indiquen, en cada situación y de manera espontánea, cómo se debe actuar. Con respecto a esto, citaremos una alegoría que no se debe a los estoicos, sino a Plutarco: «Debes aprender los principios tan firmemente, que cuando tus deseos, tus apetitos o tus miedos te despierten como perros ladrando, el logos te hablará con la voz de un maestro que silenciará los perros con un solo gesto.» Tenemos allí la idea de un *logos* que actuará, en cierto sentido, sin la propia intervención. Uno habrá llegado a ser el *logos*, o el *logos* habrá llegado a ser uno.

Me gustaría regresar al tema de la relación entre la libertad y la ética. Cuando dice que la ética es la parte deliberada de la libertad, ¿significa eso que la libertad puede reconocerse a sí misma como una práctica ética? ¿Está desde el comienzo y es siempre una libertad moralizante, por así decirlo, o debe haber trabajo sobre el propio yo para descubrir esta dimensión ética de la libertad?

De hecho, los griegos consideraban a esta libertad como un problema, y a la libertad del individuo, como un problema ético. Pero era ético en el sentido en que los griegos lo interpretaban. El *ethos* era el comportamiento y el modo de conducirse. Era el modo de ser del sujeto y una cierta forma de mostrarse a los otros. Se veía en la vestimenta, su porte, su modo de caminar, la calma con que

reaccionaba ante los acontecimientos, etcétera. Para ellos, ésa era la expresión concreta de libertad. De ese modo abordaron el «problema» de la libertad. El hombre que tiene un buen *ethos*, que puede ser admitido y admirado como ejemplo, es una persona que practica la libertad en una cierta forma. No creo que una conversión sea necesaria para que la libertad sea reflejada como un *ethos* que es bueno, bello, honorable, valioso y que pueda servir como ejemplo; se necesita un trabajo del yo sobre sí.

¿Es allí donde sitúa el análisis del poder?

Creo que en la medida que la libertad significa no esclavitud para los griegos –una definición bastante distinta de la nuestra–, el problema es totalmente político. Lo es, en la medida en que la no esclavitud con respecto a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, política en sí misma. Y entonces, tiene un modelo político, en cuanto que ser libre significa no ser esclavo de uno mismo y sus propios apetitos, lo que supone que uno establece sobre el propio yo cierta relación de dominación, de liderazgo, que era llamada *arché* –poder, autoridad–.

El cuidado de sí, como usted dijo, es en cierto modo el cuidado de los otros. En este sentido, también es algo ético. Es ético en sí mismo.

Para los griegos, no es ético porque se trate del cuidado de los otros. Es ético en sí mismo, lo que implica complejas relaciones con los demás, en la medida en que el *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros. Por eso es importante para un hombre libre, que se comporta correctamente, saber cómo gobernar a su mujer, a sus hijos y su hogar. Allí también encontramos el arte de gobernar. *Ethos* también implica una relación con los demás, hasta el punto de que el cuidado de sí lo hace competente para que ocupe un lugar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones entre los individuos que le son propias –ya sea para ejercer una magistratura o para relaciones de amistad–. Y el cuidado de sí implica además una relación con el otro desde el momento que,

para realmente cuidar de sí mismo, debe atenderse a las enseñanzas de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo -alguien que le diga a uno la verdad-. De este modo, se presenta el problema de la relación con los demás paralelamente al desarrollo del cuidado de sí.

El cuidado de sí siempre tiende al bien de los demás. Apunta a la buena administración del área de poder que está presente en toda relación, o sea, tiende a su administración en el sentido de no dominación. En este contexto, ¿cuál puede ser el rol del filósofo, del que se ocupa del cuidado de los demás?

Tomemos por ejemplo a Sócrates. Él se dirige a la gente en la calle, a jóvenes en el gimnasio, diciéndoles: ¿te preocupas por ti mismo? Un dios le ha asignado esa función. Ésa es su misión, y no la abandonará, ni aun en el momento en que es amenazado por la muerte. Es realmente el hombre que se preocupa por los demás. Ésa es la posición específica del filósofo. Digámoslo simplemente: en el caso del hombre libre, toda esta moralidad implicaba que el que cuidaba de sí mismo correctamente, por ese solo hecho, se hallaba a sí mismo; siempre y cuando se comportara correctamente en relación a otros y para otros. Una ciudad en la que todos se ocuparan de sí mismos, sería una ciudad progresista, y encontraría allí mismo el principio ético de su estabilidad. Pero no creo que pueda decirse que el griego que cuida de sí mismo debería primero cuidar de los demás. Este tema no entrará en juego, me parece, sino hasta más tarde. No se debe dejar que el cuidado de los otros preceda al cuidado de sí. Éste adquiere prioridad moral en la medida en que la relación con el yo tiene prioridad ontológica.

¿Puede el cuidado de sí, que tiene un sentido ético positivo, ser interpretado como una especie de conversión de poder?

Una conversión, sí. Es, de hecho, una manera de controlar y limitar. Porque si es cierto que la esclavitud es el gran riesgo a que se opone la libertad griega, existe otro peligro, que aparece a primera

vista como opuesto a la esclavitud: el abuso de poder. Por el abuso de poder se va más allá de lo que es el legítimo ejercicio del poder, y se imponen a otros caprichos, apetitos, deseos. Así, vemos la imagen del tirano o simplemente la del hombre rico y poderoso que toma ventaja de su poder y de su riqueza para utilizar a otros, para imponerles indebidamente su poder. Pero se puede ver, al menos es lo que dicen los filósofos griegos, que tal persona es, en realidad, un esclavo de sus apetitos. Mientras que el buen gobernante es aquel que ejerce su poder correctamente, o sea, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y es el poder sobre sí mismo lo que regularía el poder sobre los demás.

El cuidado de sí, independizado del cuidado de los demás, ¿no corre el riesgo de volverse «absoluto»? ¿No podría esta «absolutización» del cuidado de sí, transformarse en una especie de ejercicio de poder sobre otros, en el sentido de dominación del otro?

No, porque el riesgo de dominar a otros y ejercer sobre ellos un poder tiránico, sólo deriva del hecho de que uno no cuidó de sí mismo, y se ha vuelto un esclavo de sus deseos. Pero si uno cuida de sí mismo correctamente, o sea, si se tiene conocimiento ontológico de qué es uno, si además se conocen las propias capacidades, lo que significa para uno ser ciudadano en una ciudad, ser el jefe del hogar en un *oikos*; si se sabe cuáles son las cosas que se deben temer, y las que no se deben temer, si se sabe qué debe desearse y qué, por el contrario, debe ser completamente indiferente a uno, si se sabe finalmente que no debe temerse a la muerte, bueno, entonces no se puede abusar del propio poder sobre los demás. No existe, por lo tanto, ningún riesgo. Esta concepción aparecerá mucho más tarde, cuando el amor por uno mismo sea puesto en tela de juicio y sea visto como una de las posibles causas de distintas faltas morales. En ese nuevo contexto, el cuidado de sí tendrá, como forma primaria, el renunciamiento de sí. Se descubre esto de manera bastante clara en el *Tratado sobre la virginidad* de Gregorio de Nisa, donde se halla la noción del cuidado de sí, «*epimeleia heautou*», definida esencialmente como el renunciamiento a todos

los vínculos mundanos. Es el renunciamiento a todo lo que puede ser amor por el yo, apego por un yo mundano. Pero opino que para el pensamiento griego y romano el cuidado de sí no puede por sí mismo tender a esta exageración del amor por sí mismo que, con el tiempo, se traduciría en descuido de los demás, o peor aun, abuso de poder sobre los demás.

Enseña

¿Entonces por el cuidado de sí, al cuidar de uno mismo, se cuida de los demás?

Sí, absolutamente. El que cuida de sí mismo, al punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como jefe del hogar, como esposo o padre, encontrará que sus relaciones con su esposa e hijos son como deben ser.

Pero la condición humana, su carácter finito, ¿no juega un papel importante? Ha mencionado la muerte. Si no se teme a la muerte, no se puede abusar del propio poder sobre otros. Nos parece que este problema de la condición finita es muy importante: el temor a la muerte, el temor a la finitud, a ser heridos. Todo esto constituye el núcleo del cuidado de sí.

En

Por supuesto. Y allí es donde el cristianismo, al introducir la salvación como salvación después de la muerte, de alguna manera desequilibró o por lo menos perturbó el tema del cuidado de sí. A pesar de que –y lo recuerdo una vez más– buscar la salvación de uno mismo será, precisamente, un renunciamiento. Por otra parte, con los griegos y los romanos, teniendo en cuenta el hecho de que uno se ocupa del yo en su propia vida y que la reputación que se deja atrás es lo único que queda después de la muerte y de lo que debemos preocuparnos, el cuidado de sí puede centrarse completamente en uno mismo, en lo que se hace, en el lugar que se ocupa entre los demás. Puede centrarse completamente en la aceptación de la muerte –que se hará más evidente en el estoicismo tardío–, incluso, hasta cierto punto, puede casi representar el deseo de la muerte. Puede ser, también, si no el cuidado de los demás, al menos, el cuidado de sí que puede ser beneficioso para los otros. Es interesante destacar en Séneca, por ejemplo, la importancia del

tema: «apurémonos a envejecer, apurémonos a llegar al momento preciso en que podamos reunirnos con nosotros mismos». Esta especie de momento anterior a la muerte, en el que nada más puede ocurrir, es distinto del deseo de la muerte que se encuentra entre los cristianos, que esperan la salvación a través de la muerte. Es un momento de articulación entre la propia existencia y el punto donde no hay nada más por delante, sino la posibilidad de la muerte.

Nos gustaría pasar a otro tema. En sus cursos en el Collège de France, ha hablado sobre las relaciones entre el poder y el saber. Ahora habla sobre las relaciones entre el sujeto y la verdad. ¿Serían complementarias las dos series de ideas: poder / saber y sujeto / verdad?

Mi problema siempre ha sido, como dije al comienzo, el problema de la relación entre el sujeto y verdad. ¿Cómo ingresa el sujeto en un cierto juego de verdad? Mi primer problema era, por ejemplo, cómo es que, en determinado momento, la locura era considerada un problema, la resultante de un cierto número de procesos –¿una enfermedad dependiente de cierta medicina? ¿Cómo se ha colocado al loco en este juego de verdad, definido por el conocimiento o por un modelo médico?-. Al hacer este análisis me di cuenta de que, contrariamente a lo que había sido la costumbre, hasta ese momento –alrededor de comienzos de los sesenta– no era simplemente hablando de ideología que se podía realmente explicar el fenómeno. De hecho había prácticas –principalmente la importante práctica de confinamiento desarrollada al comienzo del siglo XVII, y que había sido la condición para la inserción del loco en este juego de verdad– que me llevaron nuevamente al problema de las instituciones de poder, antes que al problema de la ideología. Así fui conducido a plantear el problema del saber / poder, que no es para mí fundamental, sino un instrumento que permite el análisis –de una manera que me parece la más exacta– del problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad.

Pero usted siempre nos objetó que le hablásemos del sujeto en general.

No, no les objeté. Quizás algunas formulaciones eran inadecuadas. Lo que objetaba era precisamente que ustedes en primer lugar establecieran una teoría del sujeto –como podría hacerse en la fenomenología y el existencialismo– y que, partiendo de la teoría del sujeto, llegaran a plantear la cuestión de saber, por ejemplo, cómo tal o cual forma de saber eran posibles. Lo que yo quería saber era cómo el sujeto se constituía a sí mismo, en tal o cual forma determinada, como loco o normal, a través de un cierto número de prácticas, que eran juegos de verdad, aplicaciones del poder, etcétera. Debía rechazar una cierta teoría *a priori* del sujeto, con el fin de hacer este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o las diferentes formas del sujeto, y los juegos de verdad, prácticas de poder, y así sucesivamente.

¿Eso significa que el sujeto no es una sustancia?

No es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es, por sobre toda las cosas ni siempre, idéntica a sí misma. Uno no tiene hacia uno mismo la misma clase de relaciones cuando se constituye como sujeto político, que va y vota o habla en una reunión, o cuando trata de realizar sus deseos en una relación sexual. Hay sin duda algunas relaciones e interferencias entre estos distintos tipos de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se establece con el propio yo una forma distinta de relación. Y lo que me interesa es precisamente la constitución histórica de estas diversas formas de sujeto relacionadas a los juegos de la verdad.

Pero el loco, el enfermo, el delincuente –quizás aun el sujeto sexual– eran el sujeto que era objeto del discurso teórico, digamos un sujeto «pasivo», mientras que el sujeto del cual usted ha estado hablando durante los dos últimos años en su curso en el Collège de France es «activo», políticamente activo. El cuidado de sí concierne a todos estos problemas de política práctica, de gobierno, etcétera. Parecería que hubiera habido un cambio en su pensamiento, un cambio no de perspectiva sino de problemática.

Si es cierto, por ejemplo, que la constitución del loco puede, de hecho, ser considerada como el resultado de un sistema de coerción –éste es el sujeto pasivo–, ustedes saben absolutamente bien que el loco no es un sujeto no libre, y que el enfermo mental se constituye a sí mismo como loco en relación y en presencia de quien lo declara como tal. La histeria, que fue tan importante en la historia de la psiquiatría y en las instituciones para enfermos mentales en el siglo XIX, me parece que es la ilustración misma que hace patente el modo en que el sujeto se constituye a sí mismo como loco. Y no es ninguna coincidencia que los importantes fenómenos de la histeria hayan sido estudiados precisamente en lugares en los que el individuo era forzado al máximo a considerarse a sí mismo como loco. Por otra parte e inversamente, yo diría que si ahora estoy interesado en el modo en que el sujeto se constituye a sí mismo de un modo activo, por las prácticas del yo, éstas no son, sin embargo, algo que el individuo inventa por sí mismo. Son patrones que halla en su cultura y que son propuestos, sugeridos e impuestos sobre él por su cultura, su sociedad y su grupo social.

Parecería haber una suerte de carencia en su problemática, a saber, el concepto de resistencia al poder. Esto presupondría un sujeto muy activo, muy cuidadoso de sí y de los otros, sofisticado política y filosóficamente.

Esto nos retrotrae al problema de lo que quiero decir con el «poder». Rara vez uso la palabra «poder», y si lo hago, es siempre una abreviatura de la expresión que siempre uso: relaciones de poder. Pero existen patrones prefabricados cuando uno habla de «poder», se piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, el amo frente al esclavo, etcétera. Eso no es, de ninguna manera, lo que pienso al decir «relaciones de poder». Lo que quiero decir es que en las relaciones humanas, sean cuales sean –ya se trate de una comunicación verbal, como estamos haciendo en este momento, o de una relación amorosa, o de una relación institucional o económica–, el poder está siempre presente: me refiero a relaciones en las que uno desea dirigir la conducta de otro. Estas son las relaciones que uno puede

encontrar en distintos niveles, bajo formas distintas, estas relaciones de poder son cambiantes, esto es, pueden modificarse a sí mismas, no se dan de una vez y para siempre. Por ejemplo, el hecho de que yo soy mayor al principio hacía que usted se sintiera intimidado; esto puede revertirse en el transcurso de la conversación, y que yo pase a ser el que se sienta intimidado por alguien, precisamente, porque es más joven. Estas relaciones de poder son entonces cambiantes, reversibles e inestables. Debe tenerse en cuenta que no puede haber relaciones de poder a menos que los sujetos sean libres. Si uno estuviera completamente a disposición del otro, y se volviera su cosa, un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para ejercer una relación de poder debe haber, de ambas partes, por lo menos una cierta forma de libertad. Aunque la relación de poder sea completamente desequilibrada, o uno pueda decir que verdaderamente tiene «todo el poder» sobre el otro, el poder sólo puede ser ejercido sobre el otro en la medida en que el último tenga aún la posibilidad de cometer suicidio, de saltar por una ventana o de matar al otro. Esto significa que en las relaciones de poder existe necesariamente la posibilidad de resistencia, porque si ésta no existiera –ya sea violenta, de escape, un ardid, o una estrategia que revierta la situación– no habría relaciones de poder. Siendo ésta la idea general, me niego a responder a la objeción que con frecuencia se me hace: «pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Yo respondo: si hay relaciones de poder a través de todo el campo social es porque hay libertad en todas partes. Ahora bien, hay, en efecto, estados de dominación. En muchos casos las relaciones de poder están fijas, de tal manera que son perpetuamente asimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado. Tomemos un ejemplo, sin duda, paradigmático: en la relación conyugal típica de la sociedad de los siglos XVIII y XIX no podemos afirmar que existiera sólo poder masculino, la mujer podía actuar de diferentes maneras: serle infiel, extraerle dinero, rechazarlo sexualmente. Ella estaba, sin embargo, sujeta a un estado de dominación, en la medida que todo esto no era más que un cierto número de trampas que nunca

podían revertir la situación. En estos casos de dominación –económica, social, institucional o sexual– el problema es de hecho averiguar dónde se va a organizar la resistencia. Será, por ejemplo, una clase trabajadora que se propone resistir la dominación política –dentro del sindicato, en el partido– ¿bajo qué forma: una huelga, un paro general, una revolución, una lucha parlamentaria? En tal situación de dominación, uno debe responder todas estas preguntas de una manera muy específica, en función del tipo y forma precisa de dominación. Pero la proposición: «usted ve poder en todos lados, y por lo tanto no hay lugar para la libertad» me parece totalmente incompleta. No puede imputárseme la idea de que el poder es un sistema de dominación que controla todo sin dejar espacio para la libertad.

Hace breves momentos, usted hablaba del hombre libre y el filósofo como si fueran dos modalidades diferentes del cuidado de sí. El cuidado de sí del filósofo tendría una cierta especificidad, por lo que no se confunde con el del hombre libre.

Yo diría que se trata de dos posiciones diferentes en el cuidado de sí, antes que de dos formas distintas de él. Considero que la forma del cuidado de sí es la misma, pero es diferente en intensidad, en el grado de compromiso consigo mismo –y por consiguiente, también con los demás–. La posición del filósofo no es la de cualquier hombre libre.

¿Es allí donde se esperaría encontrar una conexión fundamental entre filosofía y política?

Sí, por supuesto. Creo que las relaciones entre filosofía y política son permanentes y fundamentales. Es cierto que si se toma la historia del cuidado de sí en el pensamiento griego, la relación con la política es obvia. De una forma muy compleja: por un lado usted ve, por ejemplo, a Sócrates, –también como Platón en el *Alcibiades* o como Jenofonte en los *Memorabilia*– quien exhorta a los jóvenes: «Eh tú, tú quieres llegar a ser una persona política, gobernar la

ciudad, tú por lo tanto quieres cuidar a los demás, pero ni siquiera cuidas de ti mismo; si no lo haces, serás un mal dirigente.» Desde esta perspectiva, el cuidado de sí mismo aparece como una condición pedagógica, moral e incluso ontológica para la constitución de un buen dirigente. Constituirse a sí mismo como sujeto que gobierna, implica que uno se ha constituido como sujeto que cuida de sí mismo. Pero por otro lado, tenemos a Sócrates que dice en su *Apología*: «Yo, yo llamo la atención de todos, porque todos deben ocuparse de sí mismos». Pero inmediatamente agrega: «Al hacer esto, brindo el mayor servicio a la ciudad; y en lugar de castigarme, deberían honrarme más que a un ganador de los juegos olímpicos.» Vemos entonces una muy marcada afinidad entre filosofía y política, que más tarde se desarrollará, cuando el filósofo tenga de hecho a su cargo no sólo el cuidado del alma del ciudadano, sino también el cuidado del alma del príncipe.

¿Podría esta problemática del cuidado de sí transformarse en el centro de un nuevo pensamiento filosófico, de otro tipo de política, diferente de la que vemos hoy?

Debo admitir que no he ido muy lejos en esa dirección, más bien preferiría referirme a algunos problemas más contemporáneos, para tratar de ver qué podemos hacer con todo eso en la problemática política real. Tengo la impresión de que en el pensamiento político del siglo XIX –y podríamos tener que ir más atrás todavía, a Rousseau y a Hobbes– el sujeto político ha sido pensado esencialmente como sujeto a la ley, ya sea en términos de derecho natural o de derecho positivo. Además, me parece que la cuestión de un sujeto ético no tiene mayor cabida en el pensamiento político contemporáneo. Finalmente, no me agrada contestar sobre problemas que no he examinado. Por lo contrario, preferiría reflexionar una vez más sobre las cuestiones que he relevado en la cultura de la antigüedad.

¿Qué relación existiría entre el camino de la filosofía que conduce al conocimiento de sí y el camino de la espiritualidad?

Por espiritualidad entiendo –pero no estoy seguro de que sea una definición que podamos sostener por mucho tiempo– aquello que precisamente refiere a un sujeto que accede a un determinado modo de ser y a las transformaciones que debe realizar sobre sí mismo para acceder a ese modo de ser. Creo que, en la espiritualidad antigua, espiritualidad y filosofía eran idénticas, o casi lo eran. De cualquier manera, la preocupación más importante de la filosofía giraba en torno al yo, al conocimiento del mundo venidero, y las más de las veces, como soporte del cuidado de sí. Cuando se lee a Descartes, es sorprendente encontrar que en las *Meditaciones* se halla exactamente este mismo cuidado espiritual para acceder a un modo de ser donde la duda no estaría permitida, y donde finalmente conoceríamos. Pero definiendo así el modo de ser al que la filosofía da acceso, observamos que este modo de ser está totalmente determinado por el saber; y la filosofía se definiría a sí misma como acceso a un sujeto de saber, o a aquello que calificaría al sujeto como tal. Y desde esta óptica, pienso que se superponen las funciones de la espiritualidad sobre un ideal basado en la científicidad.

¿Deberíamos actualizar esta noción de cuidado de sí, en el sentido clásico, contra el pensamiento moderno?

Absolutamente, pero no lo hago para decir: «desafortunadamente, hemos olvidado el cuidado de sí, aquí está, es la clave para todo». Nada es más extraño a mí que la idea de que la filosofía se ha salido de su camino en un determinado momento, y que se ha olvidado algo, y que en alguna parte de su historia existe un principio, una base que debe ser redescubierta. Creo que todas estas formas de análisis, ya se adopte una forma radical que dice que desde este punto de partida se ha olvidado la filosofía, o tomen una forma de análisis histórico que diría: «¿ven?, se ha olvidado algo de tal o cual filósofo», no son muy interesantes. No podemos obtener mucho de ellas. Esto no significa que el contacto con tal o cual filósofo no pueda producir algo; no obstante, tendríamos que entender que se trata de algo nuevo.

Esto me lleva a la pregunta: ¿por qué deberíamos hoy tener acceso a la verdad en el sentido político, esto es, en el sentido de estrategia política que confronte los muchos puntos de «ocultamiento» o de poder en el sistema de relaciones?

Ése es, de hecho, un problema. Después de todo, ¿por qué la verdad? ¿Por qué nos interesamos por la verdad más que por el yo? ¿Por qué nos preocupamos por nosotros sólo preocupándonos por la verdad? Creo que nos aproximamos a una cuestión que es fundamental y que es, yo diría, la cuestión del mundo occidental: ¿qué ha hecho que toda la cultura occidental comience a girar en torno a esta obligación a la verdad, que ha adquirido una variedad de formas diferentes? Tal como están las cosas, hasta el presente nada ha probado que podamos definir una estrategia exterior a ella. Es realmente en el campo de la obligación a la verdad que a veces podemos evitar, de una u otra forma, los efectos de la dominación, vinculada a estructuras de la verdad o a instituciones encargadas de la verdad. Para decir estas cosas más esquemáticamente, podemos dar muchos ejemplos: ha habido un movimiento ecologista –que es muy antiguo, no sólo un fenómeno del siglo XX– que ha estado, en cierto sentido, en relación hostil con la ciencia, o al menos con una tecnología garantizada en términos de verdad. Pero en realidad, la ecología también hablaba un lenguaje de la verdad. Era en nombre del conocimiento de la naturaleza, del equilibrio, de los procesos de los seres vivos, etcétera, que se podía nivelar la crítica. Escapamos entonces a una dominación de la verdad, pero no lo hicimos participando de un juego que fuera completamente ajeno al juego de verdad, sino jugándolo de otra manera, jugando otro game, otro set, con otro palo de triunfo, pero siempre dentro del juego de verdad. Creo que es lo mismo en materia política, donde podríamos criticarla –comenzando por ejemplo, con los efectos del estado de dominación de esta política indebida– pero sólo podríamos hacerlo jugando un cierto juego de verdad, mostrando cuáles serían los efectos, mostrando que existirían otras posibilidades racionales, enseñándole a la gente lo que ignora sobre su propia situación, sus condiciones de trabajo, la explotación que se hace de ella.

Con respecto a la cuestión de los juegos de verdad y los de poder, ¿no cree que se puede encontrar en la historia la presencia de una modalidad particular de estos juegos de verdad que tendrían un status específico en relación con todas las otras posibilidades de juegos de verdad y de poder, y que estarían caracterizados por su apertura esencial, su oposición a todo «ocultamiento» de todo poder, al poder en el sentido de dominación / sometimiento?

Sí, absolutamente. Pero cuando me refiero a relaciones de poder y juegos de verdad, no quiero significar que los juegos de verdad sean sólo relaciones de poder que quisiera ocultar –esa sería una terrible caricatura–. Mi problema es, como ya he dicho, saber qué posición pueden tomar los juegos de verdad y cómo pueden vincularse a las relaciones de poder. Podemos mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, esto es, la organización del saber médico en torno a ciertos individuos rotulados como «locos» ha estado vinculada, en determinado momento, a una serie de procesos sociales o económicos, y además a instituciones y prácticas de poder. Este hecho de ninguna manera perjudica la validez científica de la eficiencia terapéutica de la psiquiatría. No la garantiza, pero tampoco la contrarresta. Por ejemplo, relacionemos la matemática –de manera muy distinta que la psiquiatría– con estructuras de poder; sería igualmente cierto, aun si lo fuera sólo en cuanto a la manera en que se enseña, en cuanto al modo en que el consenso de los matemáticos se organiza, funciona en un circuito cerrado, tiene sus valores, determina qué es bueno (verdadero) y qué es malo (falso) en matemática, y así sucesivamente. Eso de ninguna manera significa que la matemática sea solamente un juego de poder, sino también que el juego de verdad de la matemática está relacionado, en cierto sentido y sin alterar su validez, con juegos y con instituciones de poder. Está claro que en un cierto número de casos los lazos son tales que se puede escribir la historia de la matemática sin tenerlos en cuenta, aunque esta problemática siempre es interesante, y últimamente los historiadores de la matemática están estudiando la historia de sus instituciones. Finalmente, se evidencia que la relación que puede existir entre las relaciones de poder y los juegos de verdad en matemática es totalmente diferente de la que

puede hallarse en psiquiatría. De todas maneras, no puede decirse que los juegos de verdad no son más que juegos de poder.

Este tema nos remite al problema del sujeto, porque en los juegos de verdad, la pregunta es: ¿quién dice la verdad, cómo se dice, y por qué se dice? Pues en el juego de verdad, se puede jugar a decir la verdad. Hay un solo juego: se juega a la verdad, o la verdad es un juego.

La palabra «juego» puede llevarlo a un error: al decir «juego», aludo a una combinación de normas para la producción de la verdad. No es un juego en el sentido de imitación o entretenimiento. Es una combinación de procedimientos para llegar a cierto resultado, que puede ser considerado válido o no, ganador o perdedor de acuerdo a sus principios y normas de procedimiento.

Siempre se da el problema de quién lo juega. ¿Es un grupo, un conjunto?

Puede ser un grupo o un individuo. Existe realmente un problema allí. Puede observar, en lo relativo a los múltiples juegos de verdad, que lo que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad, desde los tiempos de los griegos, es el hecho de que no tenemos una definición completa y determinante de los juegos de la verdad que están permitidos, y que excluirían a todos los demás. Siempre existe la posibilidad, en un juego de verdad dado, de descubrir algo más, y en alguna medida cambiar una u otra regla, e incluso a veces la totalidad del juego de verdad. Sin duda es esto lo que ha dado a occidente, en relación otras sociedades, posibilidades de desarrollo que no encontramos en ninguna otra parte. ¿Quién dice la verdad? Los individuos libres, que llegan a un acuerdo, y que se hallan arrojados a una cierta red de prácticas de poder e instituciones disciplinarias.

La verdad, entonces, ¿no es un constructo?

Eso depende. Hay algunos juegos de verdad en que lo es, y otros en que no lo es. Por ejemplo, el juego de verdad que consiste en

describir cosas en una determinada manera. El que da una descripción antropológica de la sociedad, no nos da un constructo sino una descripción –que incluye, en lo que le toca– un cierto número de reglas que se desarrollan históricamente, de modo que se puede decir que hasta cierto punto, es un constructo en relación con otra descripción. Eso no significa que no haya nada allí y que todo se genere en la mente de alguien. Podemos decir, por ejemplo, acerca de esa transformación de los juegos de verdad, como alguien concluyó, que yo dije que nada existía –me han hecho decir que la locura no existe, aunque el problema era justamente lo contrario–. Era cuestión de saber cómo la locura, bajo las más variada definiciones que pudiéramos darle, podría ser, en determinado momento, integrada a un campo institucional que la considere una enfermedad mental, ocupando un cierto lugar junto a otras enfermedades.

Básicamente, se halla también el problema de la comunicación en el corazón del problema de la verdad, el problema de la transparencia del discurso. El que puede formular verdades también tiene poder: el de poder decirlas y el poder de hacerlo como desee.

Sí, y eso no significa, sin embargo, que lo que diga no es cierto, como la mayoría cree. Cuando se les indica que puede haber relación entre verdad y poder, dicen: «¡Ah, bueno!, entonces no es la verdad».

Eso se relaciona con el problema de la comunicación, ya que una sociedad en la que la comunicación tiene un alto grado de transparencia, los juegos de verdad son, quizás, más independientes de las estructuras de poder.

Está presentando un problema muy importante: pienso que se está refiriendo a Habermas cuando dice eso. Me interesa lo que está haciendo Habermas. Sé que no concuerda con lo que yo digo –yo estoy un poco más de acuerdo con él– pero hay algo que todavía me causa problemas: cuando él asigna un papel muy importante a la relación comunicativa, y además le atribuye una función que yo llamaría «utópica». La idea de que podría haber un estado de

comunicación tal que los juegos de verdad podrían circular libremente, sin obstáculos, sin limitaciones y sin efectos coercitivos, me parece una utopía. Es estar ciego al hecho de que las relaciones de poder no son negativas en sí mismas, algo de lo que uno tiene que desligarse. No creo que pueda existir una sociedad sin relaciones de poder, si las entendemos como medios por los que los individuos tratan de conducir, determinar el comportamiento de los otros. El problema no es tratar de disolverlos en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino darle al propio yo las reglas de la ley, las técnicas administrativas, y también la ética, el *ethos*, la práctica del yo, que permitiría jugar estos juegos de poder con un mínimo de dominación.

Se encuentra muy lejos de Sartre, quien acostumbraba a decirnos «el poder es malo».

Sí, y esa idea frecuentemente se me ha atribuido, a pesar de estar tan lejos de lo que yo pienso. El poder no es un mal. El poder es juegos estratégicos. Sabemos muy bien que el poder no es un mal. Tomemos por ejemplo, la relación sexual o amorosa. El ejercicio del poder sobre el otro, en una especie de juego estratégico abierto en el que la situación puede revertirse, no es malo. Es parte del amor, la pasión, el placer sexual. Tomemos también un caso que ha sido motivo de crítica, a veces, justificada: la institución educativa. Yo no veo qué tiene de malo la práctica de quien, en un juego de verdad dado, sabiendo más que otro, le aconseja qué hacer, le enseña, le transmite conocimientos, le enseña a desarrollar habilidades. El problema, más bien, es saber cómo deben evitarse en estas prácticas –donde el poder no puede no entrar en juego, ni es malo en sí mismo– los efectos de dominación que harán al sujeto niño someterse a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro, o pondrán a un estudiante bajo el poder de un profesor abusivamente autoritario, etcétera, etcétera. Creo que estos problemas deberían exponerse en términos de reglas de la ley, de técnicas relacionales de gobierno y del *ethos*, de práctica del yo y de la libertad.

¿Podemos interpretar lo que acaba de decir como los criterios fundamentales de lo que ha denominado una nueva ética? Se trataría de jugar en un mínimo de dominación...

Creo que en verdad ése es 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 de la investigación ética, que permite fundar la libertad individual.

Cuando Sartre habla del poder como mal supremo, parece referirse a la realidad del poder como dominación. ¿Concuerda con Sartre en este criterio?

Pienso que todas esas nociones han sido erróneamente definidas, y no indican claramente qué significan. Yo mismo, cuando comencé a interesarme por el problema del poder, no estoy seguro de haberme expresado con claridad o de haber utilizado las palabras apropiadas. Ahora tengo una idea mucho más precisa sobre esto. Me parece que debemos distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades –juegos que dan como resultado el hecho de que alguna gente trata de determinar la conducta de otros– y estados de dominación, que es lo que comúnmente llamamos poder. Y entre ambos, los juegos de poder y los estados de dominación, aparecen las tecnologías de gobierno –en un sentido muy amplio, porque abarca tanto el modo de gobernar a la esposa, a los hijos, como el de gobernar una institución–. El análisis de estas técnicas es necesario, porque a menudo es a través de éstas que se establecen y mantienen los estados de dominación. En mi análisis del poder, se distinguen tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los niveles de dominación.

Encontramos en su curso sobre la hermenéutica del sujeto un pasaje que dice que no hay otro punto de resistencia al poder político importante y útil, más que el de la relación del yo consigo.

No creo que el único punto de resistencia posible al poder político –entendido como estado de dominación– se encuentre en esa relación.

Considero que la gobernabilidad implica una relación del yo consigo, lo que significa exactamente que en la relación de gobernabilidad se está apuntando a la totalidad de las prácticas por las que se puede constituir, definir, organizar e instrumentar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden utilizar con respecto a cada uno. Son los individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad ajena, y para hacerlo disponen de ciertos instrumentos para gobernar a otros. Esto se basa en la libertad, en la relación del yo consigo, y en la relación con el otro. Pero si se trata de analizar el poder, no desde el punto de vista de la libertad, de estrategias de gobernabilidad, sino desde el punto de vista de una institución política, no se puede considerar al sujeto como un sujeto de derecho. Tenemos sujetos que han sido concebidos con derechos, y otros que no lo han sido, y quienes han recibido o perdido derechos por la institución de una sociedad política. Entonces, debemos volver a considerar el concepto jurídico de sujeto. Por otra parte, la noción de gobernabilidad posibilita la libertad del sujeto y su relación con los demás, o sea, lo que constituye la materia misma de la ética.

¿Cree que la filosofía tiene algo que decir sobre el por qué de esta tendencia a determinar la conducta de los demás?

Este modo de determinarla adquiere diferentes formas, genera apetitos y deseos de variada intensidad, según la sociedad de que se trate. No sé nada sobre antropología, pero podemos imaginar que hay sociedades en las que la manera de determinar la conducta de los demás está tan bien definida de antemano que no queda nada que cambiar. Por otra parte, en una sociedad como la nuestra –se evidencia claramente en las relaciones familiares, por ejemplo, en las relaciones afectivas y sexuales– los juegos pueden ser muy numerosos y en consecuencia, la tentación de determinar la conducta de los otros, es tanto mayor. Sin embargo, cuanto más libres son los individuos con respecto a cada uno, mayor es la tentación de ambas partes de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto es el juego, más atractivo y fascinante es.

¿Considera que la filosofía tiene el deber de alertar sobre los peligros del poder?

Esa obligación ha sido siempre una función importante de la filosofía. En cuanto a su aspecto crítico –en un sentido muy amplio– la filosofía es precisamente el desafío a todos los fenómenos de dominación, a cualquier nivel y cualquiera sea la forma en que se presenten –políticos, económicos, sexuales, institucionales, etcétera. Esta función crítica de la filosofía, hasta cierto punto, deriva directamente del imperativo socrático: «Preocúpate por ti mismo, es decir, apóyate en la libertad, a través del dominio de ti».

Una cronología biográfica

1926 Nace el 15 de octubre en Poitiers.

Estudios secundarios en Poitiers en el Liceo de Poitiers y en el Colegio Jesuita St. Stanislas.

Lo que me llama la atención, ahora que trato de recordar aquellas impresiones, es que casi todos los grandes recuerdos emotivos que tengo se relacionan con la situación política. Recuerdo nítidamente que experimenté uno de mis primeros grandes miedos cuando el canciller Dollfuss fue asesinado por los nazis, creo que en 1934. Es algo muy lejano para nosotros, ahora. Muy poca gente recuerda el asesinato de Dollfuss. Yo recuerdo muy bien que estaba realmente asustado por eso. Creo que fue mi primer gran miedo a la muerte. También recuerdo que llegaban a Poitiers refugiados de España. Recuerdo haber peleado en la escuela con mis compañeros por la guerra de Etiopía. Creo que los niños y niñas de esa generación vivimos una infancia signada por estos grandes acontecimientos históricos. La amenaza de la guerra estaba era nuestro trasfondo, el marco de nuestra existencia. Luego vino la guerra. Mucho más que las actividades de la vida familiar, estos hechos que vivía el mundo son la sustancia de nuestra memoria. Digo «nuestra» porque estoy casi seguro de que la mayoría de quienes éramos niños en Francia en ese momento atravesamos la misma experiencia. Nuestra vida privada estaba realmente amenazada. Quizás sea por eso que me fascina la historia y la relación entre la experiencia personal y los acontecimientos de que somos parte.¹

1945 Se desempeña en el cargo de Khâgne en el Liceo Henri IV en París, donde Jean Hyppolite le enseña filosofía durante varios meses.

¹ «Michel an interview», conducida por Stephen Riggins el 22 de junio de 1982; en *Ethos* 1-2, Toronto, otoño de 1983.

- 1946** Comenzó sus estudios en la Escuela Normal Superior.
- 1948** Licenciado en filosofía.
- 1949** Licenciado en psicología.
- 1951** Catedrático de filosofía.
- 1952** Diploma en psicopatología del Instituto de Psicología de París.

Estaba estudiando psicología en el Hospital Ste. Anne. Era a comienzos de los cincuenta. No había un nivel profesional definido para los psicólogos en un hospital para enfermos mentales. De modo que, como estudiante de psicología (estudí primero filosofía y después psicología), mi situación era muy poco clara allí. El «jefe de servicio» era muy amable conmigo y me dejaba hacer lo que quisiera. Pero nadie se interesaba por lo que yo estuviera haciendo; estaba en libertad de hacer cualquier cosa. Me encontraba realmente en una posición intermedia entre el personal y los enfermos, lo que no se debía a mérito propio o a que yo tuviera una actitud especial, era a consecuencia de esa ambigüedad en mi posición que estaba obligado a distanciarme del cuerpo médico. Estoy seguro de que no se debía a un mérito propio, porque viví todo aquello con desazón. Sólo algunos años después, cuando empecé a escribir un libro sobre la historia de la psiquiatría, el malestar de aquella experiencia se transformó en una crítica histórica o un análisis estructural.²

Asistente en la Facultad de Letras de la Universidad de Lille.

1955-8 Asistente en la Universidad de Upsala.

De cualquier manera, he sufrido y aún sufro debido a muchos aspectos de la vida social y cultural francesa. Por esa razón es que me fui de Francia en 1955. Además, en 1966 y 1968, pasé dos años

² *Id.*

en Túnez por razones puramente personales... En el momento en que me fui de Francia, la libertad en la vida privada estaba muy restringida. En ese momento, Suecia era considerado un país mucho más libre. Y allí experimenté que un cierto tipo de libertad puede tener, no exactamente los mismos efectos, pero sí, tantos efectos restrictivos como una sociedad abiertamente restrictiva. Esa fue una experiencia importante para mí.³

1958 Director del Centro Francés en la Universidad de Varsovia.

Entonces tuve la oportunidad de pasar un año en Polonia, donde, por supuesto, las restricciones y el poder opresivo del partido comunista eran realmente algo bastante distinto. En un lapso breve, estuve en contacto con una antigua sociedad tradicional, como era Francia a fines de la década del 40, y comienzos de la del 50, y con la nueva sociedad libre que representaba Suecia. No diré que tuve una experiencia acabada de todas las posibilidades políticas, pero tuve una muestra de cuáles eran las posibilidades de las sociedades occidentales en ese momento. Esa fue una buena experiencia.⁴

1959 Director del Instituto Francés de Hamburgo.

1960 Maître de conférences en psicología en la Facultad de Letras de la Universidad de Clermont-Ferrand.

1961 Tesis doctoral en letras: *Historia de la locura en la época clásica*.

Tesis complementaria: Una introducción y traducción al francés de *La antropología desde un punto de vista pragmático* de Kant.

Cuando estudiaba a comienzos de los cincuenta, uno de los grandes problemas que surgían era el del status político de la ciencia y las funciones ideológicas a las que debía servir. No era

³ *Id.*

⁴ *Id.*

precisamente la cuestión Lyssenko lo que dominaba todo, pero creo que alrededor de ese sórdido episodio –que había permanecido enterrado y cuidadosamente oculto durante mucho tiempo– se generaron una serie de interrogantes interesantes. Éstos pueden resumirse en dos palabras: poder y saber. Creo que escribí *Historia de la locura* hasta cierto punto dentro del horizonte de estas cuestiones. Para mí, era cuestión de decir esto: si, con respecto a una ciencia como la física teórica o la química orgánica, se plantea el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no se está proponiendo una cuestión excesivamente complicada? ¿No coloca esto demasiado alto el límite de las explicaciones posibles? Pero por otro lado, si uno toma una forma de saber como la psiquiatría, ¿no será la pregunta mucho más fácil de responder, ya dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo, y que la práctica de la psiquiatría está ligada a toda una serie de instituciones, requerimientos económicos y temas políticos de regulación social? ¿No podrían interpretarse con mayor certeza los efectos interrelacionados de poder y saber, en el caso de una ciencia tan «dudosa» como la psiquiatría? Era la misma pregunta que quería plantear con respecto a la medicina en *El nacimiento de la clínica*: la medicina, ciertamente, tiene una estructura científica mucho más sólida que la psiquiatría, pero también está profundamente enredada en las estructuras sociales. Lo que más me afectó en ese momento fue que la cuestión que yo había planteado no despertara el más mínimo interés en las personas a quienes yo la había dirigido. Lo consideraron un tema políticamente irrelevante, y epistemológicamente vulgar.⁵

1962 Promovido a profesor de filosofía de la Universidad de Clermont-Ferrand.

1965 En Brasil al instalarse el gobierno militar. Comienzo de una larga relación con la oposición democrática.

⁵ “Truth and Power”, entrevista con Michel Foucault conducida por A. Fontana y P. Pasquino, en *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*.

- 1966** En Túnez.
- 1967** En junio, Foucault es propuesto como Profesor de filosofía en Nanterre.
Como el Ministro de Educación dilata la ratificación de su nombramiento, Foucault vuelve a Túnez, donde prepara un libro nunca publicado sobre Manet: *Le Noir et la Couleur*.
- 1968** Regresa a Francia y participa en el establecimiento de la universidad experimental de Vincennes. A cargo del Departamento de Filosofía.
- Creo que antes del 68, por lo menos en Francia, un filósofo debía ser marxista, fenomenólogo o estructuralista. Pero yo no adhería a ninguno de estos dogmas. Por otra parte, en ese momento en Francia el estudio de la psiquiatría o de la historia de la medicina, no tenía peso real en el campo político. Lo primero que ocurrió a partir del 68 fue que el marxismo como marco dogmático declinó, y aparecieron nuevos intereses políticos y culturales acerca de la vida privada. Por eso creo que mi trabajo, antes del 68, no había tenido prácticamente ningún eco, con excepción de un círculo muy reducido.⁶
- 1969** Nombrado por el Collège de France, donde denomina a su Cátedra: «Historia de los sistemas de pensamiento».
- 1970** 2 de diciembre: Conferencia inaugural de Foucault en el Collège: «El orden del discurso».
- Primeras conferencias en Japón y los EEUU.
- 1971** Se crea el Grupo información sobre las prisiones.

⁶ «Michel an interview»

Foucault en el Collège inicia su curso con una serie de análisis sobre la voluntad de saber.

1972 En el Collège, las clases de Foucault comenzaron a desarrollar un análisis de los controles sociales y los sistemas de castigo que fueron característicos de la Francia del siglo XIX.

Visita la prisión de Attica, Estado de Nueva York.

En Attica, lo que quizás primero me llamó la atención fue la entrada, esa especie de falsa fortaleza a la Disney, esos puestos de observación ocultos como torres medievales con sus matacanes. Y detrás de este escenario algo ridículo, que empequeñece todo lo demás, se descubre que es una enorme máquina. Y es esta idea de maquinaria lo que me impresionó más vivamente –esos largos corredores, limpios, calefaccionados, que prescriben para aquellos que los transitan trayectorias específicas, evidentemente calculadas para ser lo más eficiente y al mismo tiempo lo más fácil posible de vigilar, y lo más directas.

Se me ha presentado un problema, que es bastante distinto de los que me preocuparon anteriormente; el cambio quizás no se debió exclusivamente a mi visita a Attica, pero con seguridad, lo precipitó. Hasta entonces, había imaginado la exclusión de la sociedad como una especie de función general, algo abstracta; traté de esquematizar esa función como constitutiva, de alguna manera, de la sociedad, considerando que cada sociedad es capaz de funcionar sólo con la condición de que cierto número de gente sea excluido de ella. La sociología tradicional, de la corriente de Durkheim, presentaba el problema de esta manera: ¿cómo puede la sociedad mantener juntos a los individuos?, ¿cuál es la forma de relación, de comunicación simbólica o afectiva que se establece entre los individuos?, ¿cuál es la totalidad? Yo, por mi parte, estaba interesado en un problema casi opuesto o, si se quiere, en la respuesta opuesta a este problema: ¿a través de qué sistema de confinamiento, mediante la eliminación de quiénes, creando qué división, qué juego de negación y rechazo, puede la sociedad comenzar a funcionar?

Bueno, el planteamiento que me hago ahora es el inverso: la prisión es una organización demasiado compleja para ser reducida puramente a las funciones negativas del confinamiento. Su costo, su importancia, el cuidado en su administración, las justificaciones que uno trata de hallar, parecen indicar que tiene también funciones positivas.⁷

1973 El curso de Foucault en el Collège examina los procesos que llevaron al nacimiento de la prisión.

1974 La enseñanza de Foucault vuelve a centrarse en el estudio de la locura y su institución de confinamiento, pero en el contexto de la sociedad disciplinaria y de los distintos movimientos que se originan en ella como crítica de la psiquiatría.

1975 El curso de Foucault en el Collège estudia la constitución de los grupos considerados anormales.

1976 En sus conferencias en el Collège Foucault estudia la aparición de un discurso sobre la guerra y el modo en que éste funciona, como un análisis histórico y de las relaciones sociales.

1978 Foucault escribe sobre la Revolución iraní para el periódico italiano *Corriere della Sera*.

Visita Japón, donde da conferencias sobre el poder pastoral. Estudia los misticismos Zen, cristiano y budista.

Su curso en el Collège trata la génesis de un saber político que coloca en el centro de atención el concepto de población y los mecanismos que aseguran su regulación.

1979 Mediante una consideración específica del liberalismo occidental, Foucault orienta sus enseñanzas hacia el tema de la biopolítica.

⁷ «Michel Foucault on Attica», entrevista con John Simon de 1972, en *Telos* 19 (1974).

- 1980** El curso de Foucault en el Collège analiza la experiencia cristiana de la sexualidad y su tecnología del yo.
- 1981** Foucault comienza a colaborar con el sindicato democrático polaco Solidaridad. En el Collège, examina la formación de la relación entre verdad y subjetividad en la cultura griega.
- 1982** Su curso investiga la formación de una hermenéutica del yo en las prácticas de la Grecia y Roma antiguas.
- 1983** La enseñanza de Foucault se concentra en el tema del gobierno del yo y del decir la verdad [*parrhesia*] como virtud política.
- 1984** Su curso en el Collège estudia la práctica griega de decir la verdad como virtud moral.

Se publican sus últimos trabajos: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*.

Había parecido necesario un cambio teórico para poder analizar lo que con frecuencia se denomina el avance del aprendizaje; esto me llevó a examinar las formas de las prácticas discursivas que articulan las ciencias humanas. También fue necesario un cambio teórico para analizar lo que a menudo se describe como manifestaciones de «poder»; por ese motivo, me interesé más bien en las múltiples relaciones, estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Parecía que en ese momento yo tenía que efectuar un tercer cambio, para poder estudiar lo que se denomina «el sujeto». Lo apropiado era buscar las formas y modalidades de la relación del yo por las que el individuo se constituye y se reconoce a sí mismo como sujeto. Después de estudiar por primera vez los juegos de verdad en su interacción de uno con otro –tal como lo ejemplifican ciertas ciencias empíricas de los siglos XVII y XVIII– y después estudiar su interacción con las relaciones de poder –como lo ejemplifican las prácticas punitivas– me vi obligado a estudiar los juegos de verdad en la relación del yo consigo y la

formación de uno mismo como sujeto, tomando como mi campo de referencia y de investigación lo que podría llamarse «la historia del hombre deseante».⁸

El 25 de junio, Michel Foucault muere en París.

⁸ *El uso de los placeres.*

A Una de las tesis esenciales de VC¹ es la que concierne a los dispositivos de poder. Ella me parece esencial por tres motivos:

1/ por ella misma y en relación al «izquierdismo»: profunda novedad política de esta concepción del poder, en oposición a toda teoría del Estado.

2/ En relación a Michel, porque ella le permitía sobrepasar la dualidad de las formaciones discursivas y las no-discursivas que subsistía en AS², y explicar cómo los dos tipos de formaciones se distribuyen o se articulan segmento por segmento (sin reducirse el uno al otro ni parecerse... etcétera). No se trataba de suprimir la distinción, sino de encontrar una razón de sus relaciones.

3/ Por una consecuencia precisa: los dispositivos de poder no proceden ni por represión ni por ideología. Por lo tanto, ruptura con una alternativa que todo el mundo había –más o menos– aceptado. En lugar de represión o ideología, VC forma un concepto de normalización, y de disciplinas.

B Esta tesis sobre los dispositivos de poder me parecía tener dos direcciones, en modo alguno contradictorias, sino distintas. De cualquier manera, estos dispositivos eran irreductibles a un aparato de Estado. Pero, de acuerdo a una dirección, ellos consisten en una multiplicidad difusa, heterogénea, microdispositivos. De acuerdo a otra dirección, ellos reenvían a un diagrama, a una suerte de máquina abstracta inmanente a todo el campo social (así el panoptismo, definido por la función general de ver sin ser visto, aplicable a una multiplicidad cualquiera). Eran como dos direcciones de microanálisis, igualmente importantes, porque la segunda muestra que Michel no se contentaba con una «diseminación».

C VS³ da un nuevo paso, en relación a VC. El punto de vista queda exactamente igual: ni represión ni ideología. Pero, para ir más rápido, los dispositivos de poder no se contentan con ser normalizantes; ellos tienden a ser constituyentes (de la sexualidad). No se contentan con formar saberes; son constitutivos de verdad (verdad del poder). No se refieren más a «categorías», a pesar de todo negativas, sino a una categoría llamada positiva (sexualidad). Este último punto se confirma en la

¹ *Vigilar y castigar.*

² *Arqueología del saber.*

³ *Voluntad de saber (La historia de la sexualidad I).*

entrevista de la Quinzaine⁴. Desde este punto de vista, yo creo, pues, en una nueva avanzada del análisis en VS. El peligro es: ¿Michel regresa a un análogo de «sujeto constituyente», y porqué experimenta la necesidad de resucitar la verdad, incluso si lo hiciera un nuevo concepto? Éstas no son preguntas mías, pero pienso que estas dos falsas preguntas se plantearon, en tanto que Michel no las habría explicado previamente.

D Para mí, una primera pregunta era la naturaleza del microanálisis que Michel establecía desde VC. Entre «micro» y «macro», la diferencia no es evidentemente de tamaño, en el sentido donde los microdispositivos habrían concernido a pequeños grupos (la familia no tiene menos extensión que cualquier otra formación). Tampoco se trata de un dualismo extrínseco porque hay microdispositivos immanentes al aparato de Estado, y porque segmentos de aparato de Estado también penetran los microdispositivos –completa inmanencia de las dos dimensiones–. ¿Es necesario comprender, ahora, que la diferencia es de escala? Una página de VS recusa explícitamente esta interpretación. Pero esta página parece reenviar lo macro al modelo estratégico, y lo micro al modelo táctico. Lo que me incomoda, porque los microdispositivos me parecen tener en Michel toda una dimensión estratégica (sobre todo si se tiene en cuenta este diagrama del que ellos son inseparables). Otra dirección sería la de las «relaciones de fuerza» como determinante de lo micro : cf. especialmente la entrevista en la Quinzaine. Pero yo creo que Michel no había desarrollado todavía este punto: su concepción original de las relaciones de fuerza, lo que él denomina relación de fuerza, y que debe ser un concepto tan novedoso como todo el resto.

En todo caso hay una diferencia de naturaleza, heterogeneidad entre micro y macro. Lo que de ningún modo excluye la inmanencia de los dos. Pero mi pregunta estaría, aquí, en el límite: ¿esta diferencia de naturaleza todavía permite que se hable de dispositivos de poder? La noción de Estado no es aplicable a nivel de un microanálisis porque, como dice Michel, no se trata de miniaturizar al Estado. Pero la noción de poder tampoco es aplicable, ¿no es ella también la miniaturización de un concepto global?

Es de allí que paso, actualmente, a mi primera diferencia con Michel. Si yo hablo junto a Félix Guattari de agenciamiento de deseo, es porque yo no estoy

⁴ «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos» (*Microfísica del Poder*, Cap. 10)

seguro que los micro-dispositivos puedan ser descriptos en términos de poder. Para mí, agenciamiento de deseo marca que el deseo no es jamás una determinación «natural», ni «espontánea». Por ejemplo, feudalidad es un agenciamiento que pone en juego de nuevo relaciones entre el animal (el caballo), con la tierra, con la desterritorialización (el trayecto del caballero, la Cruzada), con la mujeres (el amor caballeresco)... etcétera. Agenciamientos completamente locos, pero siempre históricamente asignables. Diría, por mi parte, que el deseo circula dentro de este agenciamiento de heterogéneos, dentro de éste espacio de «simbiosis»: el deseo se hace uno con un agenciamiento determinado, un cofuncionamiento. Seguramente, un agenciamiento de deseo comportará dispositivos de poder (por ejemplo, los poderes feudales), pero se necesitará situarlos entre los diferentes componentes del agenciamiento. Siguiendo un primer eje, en los agenciamientos se pueden distinguir los estados de cosas y las enunciaciones (lo que, según Michel, estaría conforme a la distinción de los dos tipos de formaciones o de multiplicidades). Siguiendo otro eje, se distinguiría las territorialidades o reterritorializaciones, y los movimientos de desterritorialización que produce un agenciamiento (por ejemplo, todos los movimientos de desterritorialización que producen la Iglesia, la caballería, los campesinos). Los dispositivos de poder surgirían por todos lados donde se operan reterritorializaciones, incluso abstractas. Los dispositivos de poder serían, pues, un componente de los agenciamientos. Pero los agenciamientos comportarían también puntos de desterritorialización. Dicho brevemente, los dispositivos de poder no serían los que agencian, ni quienes serían constituyentes, sino los agenciamientos de deseo los que enjambrarían formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones. Esto es lo que me permitiría responder a la pregunta, necesaria para mí, innecesaria para Michel: ¿cómo puede ser deseado el poder? La primera diferencia sería por lo tanto que, para mí, el poder es una afección del deseo (diciendo que el deseo no es jamás «realidad natural»). Todo esto es muy aproximativo: relaciones más complicadas que las que digo entre los dos movimientos, de desterritorialización y de reterritorialización. Pero es en este sentido que el deseo me parece primero, y ser el elemento de un microanálisis.

E Yo no dejo de seguir a Michel sobre un punto que me parece fundamental: ni ideología ni represión –por ejemplo, los enunciados o más bien las enunciaciones no tienen nada que ver con la ideología–. Los agenciamientos de deseo no

tienen nada que ver con la represión. Pero, evidentemente, para los dispositivos de poder no tengo la firmeza de Michel; yo me caigo en lo vago, visto el estatuto ambiguo que tienen para mí: en VC, Michel dice que normalizan y disciplinan; yo diría que ellos codifican y reterritorializan (supongo que, ahí también, hay otra cosa que una distinción de palabras). Pero, visto mi primado del deseo sobre el poder, o el carácter secundario que toman para mí los dispositivos de poder, sus operaciones guardan un efecto represivo, porque ellos aplastan no al deseo como dato natural, sino a los puntos de agenciamiento del deseo. Yo tomo una de las tesis más bellas de VS: el dispositivo de sexualidad abate a la sexualidad sobre el sexo (sobre la diferencia de los sexos... etcétera y el psicoanálisis está en pleno en el golpe de este abatimiento). Yo veo un efecto de represión, precisamente en la frontera de lo micro y de lo macro: la sexualidad, como agenciamiento de deseo históricamente variable y determinable, con sus puntos de desterritorialización, de flujo y de combinaciones, va a ser abatido sobre una instancia molar, «el sexo», e incluso si los procedimientos de este abatimiento no fueran represivos, el efecto (no ideológico) es represivo, tanto como que los agenciamientos son quebrados, no solamente en sus potencialidades sino dentro de su micro-realidad. Ahora bien, ellos no pueden existir más que como fantasmas, que los cambian y los desvían completamente, o como cosas vergonzosas... etcétera. *Pequeño problema que me interesa mucho*: porque algunos «turbados» son más accesibles a la vergüenza, e incluso dependientes de la vergüenza que otros (por ejemplo el enurésico, el anoréxico son poco accesibles a la vergüenza). Yo tengo, pues, necesidad de un cierto concepto de represión no en el sentido donde la represión apuntaría sobre una espontaneidad, sino donde los agenciamientos colectivos tendrían muchas dimensiones, y que los dispositivos de poder no serían más que una de estas dimensiones.

F Otro punto fundamental: yo creo que la tesis «ni represión - ni ideología» tiene un correlato, y tal vez ella misma depende de este correlato. Un campo social no se define por sus contradicciones. La noción de contradicción es una noción global, inadecuada, y que implica ya una fuerte complicidad de los «contradictorios» en los dispositivos de poder (por ejemplo las dos clases, la burguesía y el proletariado). Y en efecto, me parece que todavía una gran novedad de la teoría del poder en Michel sería ésta: una sociedad no se contradice, o casi. Pero, su respuesta es: ella se estrategiza, ella estrategiza. Y yo encuentro a esto muy bello, veo la inmensa diferencia (estrategia - contradicción), sería menester que relea Clausewitz desde esta perspectiva. Pero no me siento cómodo con esta idea.

Desde mi punto de vista, digo: una sociedad, un campo social no se contradice, pero lo que es primero es que huye, huye primero de todo, son las líneas de fuga las que son primeras (incluso si «primero» no es cronológico). Lejos de estar fuera del campo social o de salir, las líneas de fuga constituyen el rizo-
ma o la cartografía. Las líneas de fuga son poco más o menos la misma cosa que los movimientos de desterritorialización: ellas no implican ningún retorno a la naturaleza, estos son los agenciamientos de desterritorialización en los agenciamientos de deseo. Lo que es primero en la feudalidad, son las líneas de fuga que ésta supone; lo mismo para los siglos X-XII; lo mismo para la formación del capitalismo. Las líneas de fuga no son forzosamente «revolucionarias», al contrario, pero es a ellas a las que los dispositivos de poder quieren obstruir, ligar. Alrededor del siglo XI, todas las líneas de desterritorialización son las que se precipitan: las últimas invasiones, las bandas de pillaje, la desterritorialización de la Iglesia, la migraciones campesinas, la transformación de la caballería, la transformación de los pueblos que abandonan cada vez más los modelos territoriales, la transformación de la moneda que se inyecta dentro de nuevos circuitos, el cambio de la condición femenina con los temas de amor cortés que desterritorializan incluso el amor caballeresco... etcétera. La estrategia no podrá ser más que segunda en relación a las líneas de fuga, a sus conjugaciones, a sus orientaciones, a sus convergencias o divergencias. Incluso allí yo encuentro el primado del deseo, porque el deseo es precisamente en las líneas de fuga, conjugación y disociación de flujo. Se confunde con ellas.

Me parece, entonces, que Michel encuentra un problema que no tiene el mismo estatuto para mí. Porque si los dispositivos de poder son de alguna manera constituyentes, no puede haber contra ellos más que fenómenos de «resistencia», y la pregunta lleva hacia el estatuto de estos fenómenos. En efecto, ellos no son de ningún modo ni ideológicos ni represivos. De allí la importancia de dos páginas de VS donde Michel dice: que no se me haga decir que estos fenómenos son un señuelo... ¿Pero qué estatuto se les va a dar? Aquí, muchas direcciones:

1/ la de VS, donde los fenómenos de resistencia serían como una imagen invertida de los dispositivos, ellos tendrían las mismas características, difusión, heterogeneidad... etcéteras. Ellos serían *vis a vis*, pero esta dirección me parece tapar los resultados tanto más que encontrar uno;

2/ la dirección de la entrevista *Politique Hebdo*⁵: si los dispositivos de poder son constitutivos de verdad, si hay una verdad del poder, debe haber como contraestrategia una suerte de poder de la verdad, contra los poderes. ¿Es de allí el problema del rol del intelectual en Michel, y su manera de reintroducir la categoría de verdad, porque, renovándola completamente, haciéndola depender del poder, encontrará en esta renovación una materia retornable contra el poder? Pero ahí yo no veo cómo. Es necesario esperar que Michel formule esta nueva concepción de la verdad a nivel de su micro-análisis;

3/ tercera dirección, que serían los placeres, los cuerpos y sus placeres. Ahí también, misma espera para mí, ¿cómo los placeres animan a los contra-poderes, y cómo concibe esta noción de placer?

Me parece que hay tres nociones que Michel toma en un sentido completamente nuevo, pero sin haberlas todavía desarrollado: relaciones de fuerza, verdades, placeres.

Algunos problemas que se plantean para mí, pero que no se plantean para Michel porque ellos están resueltos para él de antemano por sus investigaciones. Inversamente, para alentarme, digo que otros problemas no se plantean para mí, que se plantean para él por la necesidad de sus tesis y sentimientos. Las líneas de fuga, los movimientos de desterritorialización no me parecen tener equivalente en Michel, como determinaciones colectivas históricas. Para mí, no hay problema de estatuto de los fenómenos de resistencia: porque las líneas de fuga son las determinaciones primeras, porque el deseo agencia el campo social; son más bien los dispositivos de poder los que, a la vez, se encuentran producidos por sus agenciamientos, y los aplastan o los colman. Yo comparto el horror de Michel por aquellos que se llaman marginales: el romanticismo de la locura, de la delincuencia, de la perversión, de la droga, me es cada vez menos soportable. Pero las líneas de fuga, es decir los agenciamientos de deseo, no están para mí creados por los marginales. Estos están en contra de las líneas que atraviesan una sociedad, donde los marginales se instalan aquí o allá, para hacer un bucle, un remolino, una recodificación. Yo no tengo, pues, necesidad de un estatuto de fenómenos de resistencia : ya que el primer dato de una sociedad es que todo huye, todo se desterritorializa. Es de allí que el estatuto del intelectual y el problema político no son teóricamente

⁵ «La función política del intelectual», 29 de noviembre de 1976

los mismos para Michel y para mí (yo intentaría decir luego cómo veo esta diferencia).

G La última vez que nosotros nos hemos visto Michel me dijo, con mucha gentileza y afecto, aproximadamente: yo no puedo soportar la palabra deseo, incluso si vos la usás de otro modo; yo no puedo impedirme pensar o vivir que deseo = falta, o que deseo se llama reprimido. Michel agrega: ahora bien, aquello a lo que yo llamo «placer» es tal vez lo que vos denominás «deseo»; pero de todos modos yo tengo necesidad de otra palabra que deseo.

Evidentemente, por una vez más, es otra cosa que una cuestión de palabras. Porque yo, a mi turno, casi no soporto la palabra «placer». Pero, ¿por qué? Para mí, deseo no comporta ninguna falta; esto no es para nada un dato natural, no conforma más que un agenciamiento de heterogéneos que funciona; es proceso, contrariamente a estructura o génesis; es afecto, contrariamente a sentimiento; es «*haecceidad*» (individualidad de un día, de una estación, de una vida), contrariamente a subjetividad; es acontecimiento, contrariamente a cosa o persona. Y sobretodo implica la constitución de un campo de inmanencia o de un «cuerpo sin órganos», que se define solamente por zonas de intensidad, por umbrales, gradientes, flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; es sobre él que los agenciamientos se hacen y se deshacen, es él quien lleva los puntos de desterritorialización de los agenciamientos o las líneas de fuga. Varía (el cuerpo sin órganos de la feudalidad no es el mismo que el del capitalismo). Si yo lo llamo cuerpo sin órganos es porque se opone a todos los estratos de la organización, los del organismo, pero también a las organizaciones del poder. Es, precisamente, el conjunto de organizaciones del cuerpo los que quebraron el plan (plano) o campo de inmanencia, e impusieron otro tipo de «plan (plano)», estratificando cada vez el cuerpo sin órganos.

Si yo digo todo esto tan confuso es porque son muchos los problemas que se me plantean en relación a Michel:

1/ yo no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo; el placer me parece que está del lado de los estratos y de la organización, y es en el mismo movimiento que el deseo se presenta como sometido al adentro por la ley y escandido al afuera por

los placeres; en los dos casos hay negación de un campo de inmanencia propia al deseo. Yo me digo que no es por casualidad si Michel atribuye una cierta importancia a Sade y yo, al contrario, a Masoch. No alcanza con decir que yo soy masoquista y Michel, sádico. Estaría bien, pero no es verdad. Lo que me interesa en Masoch no son los dolores sino la idea de que el placer viene a interrumpir la positividad del deseo y la constitución de su campo de inmanencia (incluso, o más bien de otro modo, en el amor cortés, constitución de un plano de inmanencia o de un cuerpo sin órganos donde el deseo no falta en nada, y se cuida tanto como le sea posible de placeres que vendrían a interrumpir su proceso). Me parece que el placer es el único medio para una persona o un sujeto de «no perderse» en un proceso que la desborda. Es una reterritorialización. Y desde mi punto de vista es lo mismo que el deseo sea remitido a la ley de la falta y a la norma del placer.

2/ En cambio, la idea de Michel de que los dispositivos de poder tienen con el cuerpo una relación inmediata y directa es esencial. Pero, para mí, lo es en la medida en que ellos imponen una organización a los cuerpos. Cuando el cuerpo sin órganos es lugar o agente de desterritorialización (y por el plan de inmanencia del deseo), todas las organizaciones, todo el sistema de lo que Michel llama el «biopoder» opera reterritorializaciones del cuerpo.

3/ ¿Yo podría pensar en equivalencias del tipo: lo que para mí es «cuerpo sin órganos» corresponde a lo que, para Michel, es «cuerpo-placeres»? A la distinción de la que Michel me hablaba «cuerpo-carne», ¿es que yo puedo ponerla en relación con «cuerpo sin órganos-organismo»? Página muy importante de VS, sobre la vida como donante de un estatuto posible a las fuerzas de resistencia. Para mí, esta vida es la misma de la que habla Lawrence, no es para nada Naturaleza, ella es exactamente el plano de inmanencia variable del deseo, a través de todos los agenciamientos determinados. Concepción del deseo en Lawrence, en relación con las líneas positivas de fuga. (Pequeño detalle: la manera en la que Michel se vale de Lawrence en el final de VS, opuesta a la que yo me valgo).

H ¿Ha avanzado Michel en el problema que nos ocupa: mantener los derechos de un microanálisis (difusión, heterogeneidad, carácter parcelario), y no obstante encontrar una suerte de principio de unificación que no es del tipo «Estado», «partido», totalización, representación?

En primer lugar, del costado del poder mismo: yo vuelvo a las dos direcciones de VC, por una parte carácter difuso y parcelario de los microdispositivos, pero por otro lado también diagrama o máquina abstracta que recubre el

conjunto del campo social. Me parece que falta un problema en VC: la relación entre estas dos instancias del microanálisis. Creo que la cuestión cambia un poco en VS: allí, las dos direcciones del microanálisis serían más bien las microdisciplinas, por una lado, y por el otro los procesos biopolíticos. Es lo que yo quería decir en el punto C de estas notas. O, el punto de vista de VC sugeriría que el diagrama, irreductible a la instancia global del Estado, opera tal vez una microunificación de los pequeños dispositivos. ¿Es necesario ahora comprender que serían los procesos biopolíticos los que tendrían esta función? Reconozco que la noción de diagrama me parece muy rica: ¿es que Michel la retomará sobre este nuevo terreno?

Pero, del costado de las líneas de resistencia, o lo que yo llamo líneas de fuga, ¿cómo concebir las relaciones o conjugaciones, las conjunciones, los procesos de unificación? Yo diría que el campo de inmanencia colectivo donde se hacen en un momento dado los agenciamientos, y donde ellos trazan sus líneas de fuga, tienen también un verdadero diagrama. Entonces, es necesario encontrar el agenciamiento complejo capaz de efectuar este diagrama, operando la conjunción de líneas o de puntos de desterritorialización. Es en este sentido que yo hablo de una máquina de guerra, completamente diferente tanto del aparato de Estado como de las instituciones militares, pero también de los dispositivos de poder. Se tendría, pues, por un lado: Estado-diagrama de poder (el estado siendo el aparato molar que efectúa los microdatos del diagrama como plan de organización); por otra parte máquina de guerra-diagrama de las líneas de fuga (la máquina de guerra siendo el agenciamiento que efectúa los microdatos del diagrama como plano de inmanencia). Me detengo en este punto, porque esto pondría en juego dos tipos de planos muy diferentes, y se recaería en los problemas precedentes. Y aquí, yo no sé más cómo situarme en relación a las investigaciones de Michel.

(Agregado: lo que me interesa en los dos estados opuestos del plano o del diagrama es su enfrentamiento histórico y bajo formas muy diversas. En un caso, se tiene un plano de organización y de desarrollo que está, por naturaleza, oculto, pero que hacer ver todo lo que es visible; en el otro caso, se tiene un plano de inmanencia, donde no hay más que velocidades y lentitud, nada de desarrollo, y donde todo es visto, entendido... etcétera. El primer plano no se confunde con el Estado, pero le está ligado; el segundo, al contrario, está ligado a una máquina de guerra, a una ensoñación de máquina de guerra. A nivel de la naturaleza, por ejemplo, Cuvier, pero también Goethe conciben el

primer tipo de plano; Hölderlin en *Hyperion*, pero más aún Kleist conciben el segundo tipo. De golpe, dos tipos de intelectuales, y lo que dice Michel con respecto a esto, comparar lo que dice Michel sobre la posición del intelectual. O bien en música, las dos concepciones del plano sonoro se enfrentan. El vínculo poder-saber tal como Michel lo analiza podría explicarse así: los poderes implican un plano-diagrama del primer tipo [por ejemplo la ciudad griega y la geometría euclidiana]. Pero, inversamente, del lado de los contrapoderes y más o menos en relación con las máquinas de guerra, hay otro tipo de plan, especies de saberes «menores» [la geometría arquimediana, o la geometría de las catedrales que va a ser contrabatida por el Estado]; ¿todo un saber propio que tiene líneas de resistencia, y no tiene la misma forma que el otro saber?)

Referencias y fuentes bibliográficas

^I Entrevistas realizadas por Ducio Trombadori en *Colloqui con Foucault*, Milán, 10/17 Cooperativa editrice, 1981.

^{II} Entrevistas realizadas en Berkeley, abril de 1983.

^{III} Diálogo con Stephen Riggins en *Ethos* 1-2, Toronto, otoño de 1983.

^{IV} Diálogo con Gerard Raulet en *Telos* 55, primavera de 1983.

^V Diálogo con Alessandro Fontana en Milán, *Panorama*, 25 de abril de 1984.

^{VI} Diálogo con Roger Pol-Droit en París en *Le Monde*, 16 de septiembre de 1986.

^{VII} Diálogo con Raúl Fornet-Betacourt, Helmut Becker y Alfredo Gomez-Müller en Boston College, 20 de enero de 1984.

^{VIII} Magazine littéraire *Désir et plaisir* por Gilles Deleuze. París, n°325, octubre de 1994, págs57 a 65.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

Biblioteca de la mirada

- AA.VV. *Aportes a la estética. Desde el arte y la ciencia del siglo XX*. Texto y compilación de Marta Zátanyi.
- AA.VV. *Con el sudor de tu frente. Argumentos para la sociedad del ocio*. Selección y prólogo de Osvaldo Baigorria.
- Amar, Pierre-Jean. *Fotoperiodismo*.
- Bauret, Gabriel. *De la fotografía*.
- Bey, Hakim. T.A.Z. *Zona Temporalmente Autónoma*.
- Debord, Guy *La sociedad del espectáculo*. Selección y prólogo de Christian Ferrer.
- Fiadone, Alejandro Eduardo. *Diseño indígena argentino. Una aproximación estética a la iconografía precolombina*.
- Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Selección de Gregorio Kaminsky.
- Joly, Martine. *Introducción al análisis de la imagen*.
- Joly, Martine. *La imagen fija*.
- Kossoy, Boris. *Fotografía e historia*.
- Laurent, Jullier. *La imagen digital*.
- Sorlin, Pierre. *El siglo de la imagen analógica. Los hijos de Nadar*.
- Soulages, Francois. *Estética de la fotografía*.

OTRAS COLECCIONES Y TÍTULOS DE ESTA EDITORIAL

Biblioteca de los Confines

- Guattari, Félix. *Cartografías del deseo*. Compilación y prólogo de Gregorio Kaminsky.
- Janke, Wolfgang. *Mito y Poesía en la crisis modernidad/postmodernidad*. *Postontología*.
- Lyotard, Jean François. *Heidegger y "los judíos"*. Prólogo de Alejandro Kaufman.
- Nancy, Jean Luc. *El sentido del mundo*.
- Virilio, Paul. *La inseguridad del territorio*.

Cuadernillos de Géneros

- AA.VV. *Antes que en el cine. Entre la letra y la imagen: el lugar del guión*. Carlos Gamarro y Pablo Salomón (compiladores).
- AA.VV. *Blablaba. La conversación, entre la escena pública y la vida cotidiana*. Cecilia Magadán (compiladora).

- AA.VV. ¡Clic! *El sonido de la muerte*. Guido Indij (compilador).
AA.VV. *El medio es la TV*. Ariana Vacchieri (compiladora).
AA.VV. *Escalera al cielo. Utopía y ciencia ficción*. Daniel Link (compilador).
AA.VV. *Incluso los niños. Apuntes para una estética de la infancia*. Maite Alvarado y Horacio Guido (compilador).
AA.VV. *La mirada oblicua. Estudios culturales y democracia*. Silvia Delfino (compiladora).
AA.VV. *Los cuerpos dóciles. Hacia un tratado de la moda*. Paula Crocci y Alejandra Vitale (compiladoras).
AA.VV. *Mercado de deseos. Una introducción en los géneros del sexo*. Flavia Puppo (compiladora).

lavistagorda

- Alonso, Carlos. *Mal de amores*.
Alonso, Carlos. *Carlos Alonso*.
Brodsky, Marcelo. *Buena Memoria*.
Brodsky, Marcelo. *Nexo*
Cabado, Pablo. *Laminares*
Gutierrez, Fernando. *Treintamil*
Kovensky, Martín. *Kovensky 4.0*
López, Marcos. *Pop Latino*.
Menza, Nicolás. *Reivindicación de la pintura*.
Nigro, Adolfo y Bandin Ron, César. *Plancton*.
Santoro, Daniel. *El manual del niño peronista*.
Seimandi - Silberman - Mendieta. *Proyecto Cartele*.
Silberman - Seimandi - Mendieta. *Cartele*.

Biblioteca del erizo

Serie Voces

- AA.VV. *La voz del erizo*. Antología a cargo de Delfina Muschietti.
Brizuela, Leopoldo. *Fado*.
Eliff, Carlos. *Climas y oleajes*.
Enright, Chantal. *Niño huérfano*.
Enright, Chantal. *Rizoma en nocturno vuelo*.
Herrero, Alejandro. *Ojos de agua*.
Páez, Roxana. *Las vegas del porvenir*.
Páez, Roxana. *La indecisión*.

Percia, Violeta. *Clínica enferma*.

Saavedra, Guillermo. *Tentativas sobre Cage. Alrededor de una jaula*.

Schettini, Ariel. *Estados Unidos*.

Serie Lecturas

Michaux, Henri. *Movimientos Yantra*. Traducción de Arturo Carrera y Chiquita Gramajo.

Pasolini, Pier Paolo. *La mejor juventud*. Selección, traducción y prólogo de Delfina Muschietti.

Serie Situaciones

AA.VV. *Antología Poetas Rock*. Antología a cargo de Gustavo Álvarez Núñez.

Spinetta, Luis Alberto. *Guitarra negra*.

Poesía / forma

Franzetti, Silvana y Bustelo, Mariana. *Telegrafías*.

Carrera, Arturo. *Haiku*.

Cine de dedo

Melazzini, Santiago. *Buen Provecho*.

Melazzini, Santiago. *Mateando*.

Melazzini, Santiago. *Mi Buenos Aires querido*.

Melazzini, Santiago. *Revolución*.

Melazzini, Santiago. *Tango*.

Zig Zag

AA.VV. *Caido del cielo*.

AA.VV. *Teléfono descompuesto*.

Llanzamares, Kalil y Horita, Hugo. *Cadaver exquisito argentino*.

Llanzamares, Kalil y Horita, Hugo. *Ping Pong*.

Múltiples

Benavidez Bedoya, Alfredo. *Los expedientes*.

Benavidez Bedoya, Alfredo. *Máximas mínimas*.

Ferrari, León – Romero, Juan Carlos y otros. *La eternidad es el instante*

López, Marcos. *Rompecabezas*.

Nigro, Adolfo. *Barrilete*.
Pereda, Teresa. *Cuatro tierras*.
Perez, Carmen. *Coso*.
Roth, Pedro. *Federico*.

Portfolios Fotográficos de Edición Limitada

Heinrich, Annemarie. *Otra fotografía*.
López, Marcos. *Pop latino, el portfolio*.
Ostera, Andrea. *Conciso, sucinto, preciso*.
Ostera, Andrea. *La colección*.
Zimmerman, Marcos. *Patagonia, un portfolio íntimo*.

Asunto Impreso

AA.VV. El arte y las utopías. Edición a cargo de María de los Ángeles Rueda.
Garrigues, Antonio. *Tengo para mi*.
HB. *Mediokilo*.
Lukin, Liliana. *retórica erótica*.
Menghi, José Luis. *Un pintor de La Boca*.
Pereda, Estela. *Aquí y Ahora*.
Read, Herbert. *El arte de la escultura*.