

HUBERT DREYFUS / PAUL RABINOW

El sexo como una moral

ENTREVISTA A MICHEL FOUCAULT

Un reportaje de Michel Foucault es siempre un acontecimiento. Y en especial éste dado a dos universitarios norteamericanos, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, poco antes de su reciente fallecimiento. Michel Foucault consagra esta conversación a hacer una verdadera genealogía de la relación con uno mismo y con los demás, remontándose en el tiempo hasta la antigüedad griega y latina.

El primer volumen de su obra *Historia de la sexualidad* fue publicado en 1976. ¿Piensa usted siempre que la inteligencia de la sexualidad es esencial para nuestra comprensión de lo que somos?

—Debo decir que estoy mucho más interesado por los problemas que se refieren a las técnicas del yo que por el sexo... El sexo es aburrido.

—**Parece que a los griegos tampoco les interesaba mucho.**

—Es cierto. Para ellos no era un gran tema. Compare, por ejemplo, con lo que dicen de la importancia de la alimentación y del régimen. Me resulta muy interesante observar el movimiento muy lento que va del momento en que se le da importancia a la alimentación —preocupación omnipresente en Grecia— a aquel en que se despierta el interés por la sexualidad.

—**El tomo segundo de *Historia de la sexualidad*, “El uso de los placeres”, trata casi exclusivamente del sexo.**

—Quise mostrar en ese segundo volumen que en el siglo IV a. C. encontramos casi el mismo código de restricciones y de prohibiciones que en los moralistas y los médicos de comienzos del Imperio romano. Pero pienso que el modo en que estos últimos integran sus prohibiciones con respecto a mí es por completo distinto. Y esto, creo, porque la finalidad principal de esta especie de ética era estética. Para empezar, esta especie de ética era sólo un problema de elección personal. Luego, estaba reservada a una parte pequeña de la población; no se trataba de prescribir un modelo de comportamiento para todos. Por último, esa elección estaba dictada por la voluntad de vivir una vida bella, dejando a los demás el recuerdo de una vida honorable. No creo que pueda decirse que esta especie de ética haya sido un intento de normalizar a la población.

Leyendo a Séneca, Plutarco y todos esos autores, me parece que había una gran cantidad de problemas relativos al yo —y se me ocurrió escribir un libro compuesto por un conjunto de estudios separados sobre tal o cual aspecto de la antigua tecnología pagana del yo.

© *Le Nouvel Observateur*.

—**¿Cuál es el título?**

—*La experiencia de sí*. Esta obra, que está separada de la serie sobre la sexualidad, se compone de diferentes escritos sobre el yo, sobre el papel de la lectura y de la escritura en su constitución, sobre el problema de la experiencia médica del yo, etcétera.

Lo que me impresiona es que, en la ética griega, la gente se preocupaba más de su conducta moral, de su ética y de su relación con ellos mismos y con otros que de los problemas religiosos. ¿En qué nos convertimos después de la muerte? ¿Qué son los dioses? ¿Intervienen o no? Esas preguntas tenían muy poca importancia, ya que no estaban directamente ligadas con la ética. Esta no estaba relacionada con un sistema legal. Por ejemplo, las leyes contra la mala conducta sexual no eran numerosas ni muy apremiantes. Lo que interesaba a los griegos, su tema, era la construcción de una ética que fuese una estética de la existencia.

Y bien, me pregunto si hoy nuestro problema no es en cierto modo similar, dado que la mayoría no cree que la ética esté fundada sobre la religión y no queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida privada moral y personal. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de no llegar a encontrar un principio sobre el que fundar la elaboración de una ética nueva. Necesitan una ética pero no encuentran sino una ética basada sobre un conocimiento pretendidamente científico de lo que es el yo, de lo que es el deseo, de lo que es el inconsciente, etc. Me impresiona esta similitud de problemas.

—**¿Cree que los griegos ofrecen una alternativa atractiva y plausible?**

—¡No! No estoy buscando una solución de recambio; la solución de un problema no está en lo que ha sido propuesto en otras épocas por otra gente. No quiero hacer la historia de las soluciones, y por ello no acepto el término “*alternativa*”; querría hacer la genealogía de los problemas. Mi idea no es que todo es malo, sino que en todas partes hay peligro, lo que no es exactamente lo mismo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer. Mi posición no lleva a la apatía, pues, sino a un activismo que no excluye el pesimismo.

Pienso que la elección ético-política que cada día tenemos que hacer consiste en determinar cuál es el peligro principal. Tomemos, por ejemplo, el análisis que hizo Robert Castel de la historia del movimiento antisiquiátrico. Su análisis no llega a plantear el valor incondicional de todo lo que está relacionado con la antisiquiatría; eso no significa que haya que concluir, como algunos suponen, que los asilos de alie-

nados eran preferibles a la antisiquiatría; eso no significa que no tengamos razón al criticar a los hospitales siquiátricos.

-La vida de los griegos quizás no fuera perfecta; sin embargo parece ofrecer una alternativa seductora al eterno auto-análisis cristiano.

-La ética griega estaba ligada a una sociedad puramente viril que admitía a los esclavos, una sociedad en la cual las mujeres eran seres relativamente inferiores, cuya vida sexual, cuando estaban casadas, debía ser orientada hacia su estatuto de esposa.

-Las mujeres estaban, pues, dominadas; pero el amor homosexual era sin duda mejor vivido que ahora.

-Eso parecería. Como existe en la cultura griega una abundante e importante literatura sobre el amor de los jóvenes varones, los historiadores ven en eso naturalmente la prueba de que los griegos practicaban ese amor. Pero eso también prueba que ese amor planteaba problemas. En efecto, si no hubiese habido problemas, los griegos habrían hablado de esta clase de amor en los mismos términos que empleaban para hablar del amor heterosexual. El problema era que no podían admitir que un joven llamado a convertirse en un ciudadano libre pudiera estar dominado y utilizado como un objeto para el placer de otro. Una mujer, un esclavo podían ser pasivos: estaba en su naturaleza y en su estatuto. Todas esas reflexiones sobre el amor de los muchachos prueban bien que los griegos no podían integrar esta práctica real en el cuadro de su yo social.

Ni siquiera llegaban a imaginar la reciprocidad del placer entre un joven y un hombre. Si Plutarco, por ejemplo, encuentra problemas en el amor de los efebos, no es porque fuese contra natura. Dice: *No es posible que haya reciprocidad en las relaciones físicas entre un muchacho y un hombre.*

-Hay un aspecto de la cultura griega que Aristóteles menciona pero del que usted no habla y que parece muy importante: la amistad. En la literatura clásica la amistad es el lugar del mutuo reconocimiento. No es tradicionalmente considerada la virtud más alta, pero, tanto en la lectura de Aristóteles como en la de Cicerón, tenemos la impresión de que es realmente la más alta virtud; porque es desinteresada y duradera, no se compra fácilmente, no niega la utilidad y el placer del mundo, y sin embargo busca otra cosa.

-“El uso de los placeres” trata sobre la ética sexual; no es un libro sobre el amor, la amistad o la reciprocidad. Y es significativo que cuando Platón trata de integrar el amor de los muchachos a la amistad, es llevado a dejar de lado las relaciones sexuales. La amistad es recíproca, cosa que no son las relaciones sexuales: en éstas, se es activo o se es pasivo, se penetra o se es penetrado. Estoy de acuerdo con lo que usted dice de la amistad, pero creo que eso confirma lo que decíamos de la ética sexual griega: donde hay amistad es difícil tener relaciones sexuales. Una de las razones por las cuales los griegos han tenido necesidad de una elaboración filosófica para justificar esta especie de amor es que no podían aceptar la reciprocidad física. En *el Banquete*, Jenofón nos hace ver a Sócrates cuando dice que en las relaciones entre un hombre

y un joven, es evidente que éste solo es el espectador del placer en la relación con el hombre.

Me pregunto si somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que pueda tener en cuenta el placer del otro. ¿El placer del otro es algo que puede ser integrado a nuestro propio placer, sin referencia a la ley o al casamiento o a cualquier obligación?

-Parece, pues, que la no reciprocidad ha sido un problema para los griegos, pero tenemos la impresión de que ese problema habría podido ser resuelto. ¿Por qué el placer sexual tendría que ser masculino? ¿Por qué el placer de las mujeres y de los efebos no podría ser tomado en consideración sin que sobrevenga un trastorno en el sistema? ¿Querrá decir que no se trata de un simple problemita y que si tratáramos de introducir el placer del otro todo el sistema jerárquico y ético se desmoronaría?

-Exactamente. La ética griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la no simetría, a la exclusión del otro, a la obsesión de la penetración y a una especie de amenaza de ser desposeído de su propia energía, etc.

-Bueno, admitamos que las relaciones sexuales hayan sido para los griegos a la vez una situación de no-reciprocidad y un motivo de preocupación. Pero al menos el placer mismo no les planteaba problemas.

-En “*El uso de los placeres*” trato de demostrar, por ejemplo, que existe una tensión creciente entre el placer y la salud. A juzgar por los médicos y por todo el interés que ponen en las cuestiones de régimen alimenticio, se ve que los principales temas son muy semejantes durante muchos siglos. Pero la idea de que el sexo tiene sus peligros es mucho más fuerte en el siglo II de nuestra era que en el siglo IV o V a. C. Creo que se puede demostrar que para Hipócrates, en el siglo V a. C., el acto sexual ya era peligroso, que creía que hay que tener cuidado cuando se hace el amor, en los momentos, las estaciones, las circunstancias, etc. Pero en los siglos I y II d. C., parece que los médicos consideran que el acto sexual está mucho más cerca del *pathos*. Y pienso que la transición principal se produce con el hecho de que en el siglo IV a. C. el acto sexual es actividad, mientras que para los cristianos es pasividad y castigo del pecado original.

-¿Los griegos se interesaban más en la salud que en el placer, entonces?

-Sí. Tenemos muchas páginas que se refieren a lo que los griegos debían comer para mantenerse sanos. Comparativamente han escrito poco sobre lo que hay que hacer cuando se tienen relaciones sexuales con alguien. En lo que se refiere al alimento, se ocupan de las relaciones entre el clima, las estaciones, la humedad o la sequedad de los alimentos, etc.

-Entonces, pese a lo que hayan pensado los helenistas alemanes, la Grecia clásica distaba mucho de ser una edad de oro. Sin embargo, algo podremos aprender de ella, sin duda.

-No creo que haya un valor ejemplar para nosotros en un periodo que no es el nuestro. No se puede dar marcha atrás. Pero tenemos de seguro el ejemplo de una experiencia

ética que implicaba un lazo muy fuerte entre el placer y el deseo. Si comparamos eso con nuestra experiencia actual, en la que todos —filósofos y psicoanalistas— explican que lo que cuenta es primordial y esencialmente el deseo, hay que preguntarse si esta ruptura no ha sido un acontecimiento histórico desvinculado de la naturaleza humana.

—Pero usted ya explicó ese punto en la *Historia de la sexualidad* oponiendo nuestra ciencia de la sexualidad al *ars erotica* oriental.

—Lo que dije de este *ars erotica* en ese libro es uno de los numerosos puntos sobre los que me equivoqué. Ni los griegos ni los romanos tenían un *ars erotica* que pudiera compararse con la china. Tenían una *techné tou biou* en la cual la economía del placer desempeñaba un papel muy importante. En este “arte de la vida”, la noción según la cual el hombre debe adquirir un perfecto dominio de sí mismo se vuelve muy pronto el punto fundamental. Y la hermenéutica cristiana del yo constituyó una nueva elaboración de esta *techné*.

—Después de lo que dijimos de la no-reciprocidad y de la obsesión, ¿qué podemos recordar de esta tercera posibilidad?

—Al leer a Sócrates, Séneca o Plinio, por ejemplo, vemos con claridad que los griegos y los romanos no se planteaban problemas a propósito de la vida futura, sobre lo que sucede después de la muerte o de la existencia de Dios. Eso no constituía un problema para ellos. Su problema era: ¿qué *techné* debo utilizar para vivir tan bien como debiera? Y pienso que una de las principales evoluciones de la cultura antigua se produjo cuando esta *techné tou biou*, este arte de la vida, se fue volviendo cada vez más una *techné* del yo. Un ciudadano griego del siglo V o del IV a. C. debía sentir que esta técnica consistía en preocuparse por la ciudad o por sus compañeros. Pero para Séneca, por ejemplo, el problema consistía en preocuparse por sí mismo.

En el “Alcíbiades” de Platón, se ve claro: hay que preocuparse de uno mismo porque se está llamado a gobernar la ciudad. Pero la preocupación por sí mismo propiamente dicha comienza con los epicúreos y se generaliza con Séneca, Plinio...; cada uno debe preocuparse por sí mismo. La ética griega y grecorromana está centrada sobre un problema de elección personal, sobre una estética de la existencia.

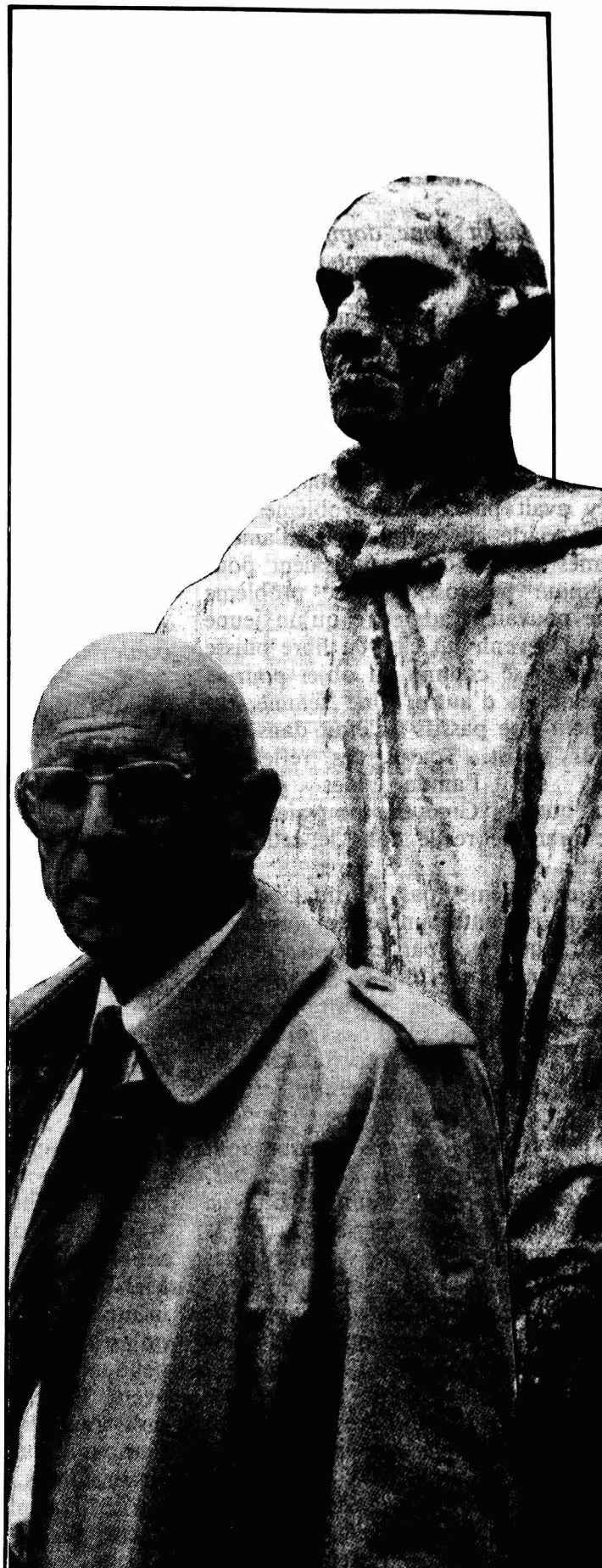
La idea del *bios* como materia de una obra de arte estética me parece muy interesante. Del mismo modo me fascina la idea de que la estética pueda ser una fuerte estructura de la existencia sin relación alguna con lo jurídico en sí, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria.

—¿Cómo trataban entonces los griegos la desviación?

—La gran diferencia en la ética sexual no radicaba para ellos en que unos prefirieran a los muchachos y otros a las mujeres o en que se hiciera el amor de tal o cual manera. Era una cuestión de cantidad, de actividad y de pasividad: ¿eres el esclavo de tus deseos o su amo?

—¿Y si alguien hiciese tan a menudo el amor que su salud sufriese?

—Eso es la *hubris*, el exceso. El problema no tiene en cuenta la desviación, sino el exceso o la moderación.



-¿Qué hacían los griegos en esos casos?

-Se consideraba que esos hombres tenían mala reputación.

-¿No se intentaba curarlos, devolverlos al camino recto?

-Había ejercicios destinados a volverse dueño de sí. Para Epicteto era necesario poder mirar a una bella joven o a un hermoso joven sin sentir deseo por ella o por él. Para eso es necesario llegar a ser el dueño de sí.

En la sociedad griega, la austeridad sexual era una corriente de pensamiento, un movimiento filosófico que emanaba de gente cultivada que quería dar a su vida mucha más belleza e intensidad. En un sentido, lo mismo ocurre en el siglo XX, cuando a fin de alcanzar una vida más bella, la gente trata de liberarse de toda la represión sexual de su sociedad y de su infancia. En Grecia, Gide habría sido un filósofo austero.

-Los griegos eran austeros en nombre de una bella vida, mientras que nosotros buscamos ahora nuestra realización individual en nombre de la ciencia psicológica.

-Exacto. Entre los inventos culturales de la humanidad existe un tesoro de medios, de técnicas, de ideas, de procedimientos, etc., que no puede ser exactamente reactivado, pero que al menos constituye —o ayuda a constituir— un cierto punto de vista que puede ser útil como instrumento para analizar lo que ocurre ahora y cambiarlo. No podemos elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero como vemos que algunos grandes principios de nuestra ética han estado ligados en cierto momento a una estética de la existencia, creo que esta especie de análisis histórico puede ser útil. Durante siglos hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana por una parte y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, por otra, había relaciones analizables. Creímos que no podríamos cambiar nada, por ejemplo en nuestra vida sexual o familiar, sin transformar nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que tenemos que desembarazarnos de esta idea de un lazo analítico o necesario entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas: lo que no quiere decir, claro, que no haya relación entre aquella y éstas. Pero son relaciones variables.

-¿Qué clase de ética podemos construir ahora que sabemos que entre la ética y las otras estructuras no hay sino una coagulación histórica y no una relación necesaria?

-Me impresiona el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que sólo concierne a los objetivos y no a los individuos ni a la vida. Que el arte es una especialidad hecha por aquellos únicos expertos que son los artistas. ¿Pero por qué cada uno de nosotros no podría hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara o esta casa pueden ser un objeto de arte y mi vida no?

-Pero si el hombre debe crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento o reglas universales, ¿en qué difiere su manera de ver del existencialismo sartriano?

-Parece que desde el punto de vista teórico, Sartre, a través de la noción moral de autenticidad, vuelve a la idea de que debemos ser nosotros mismos —ser verdaderamente nuestro verdadero yo. Ahora bien, la consecuencia práctica que se puede extraer de lo que ha dicho Sartre sería por el contrario relacionar su pensamiento teórico con la práctica de la creatividad —y no de la autenticidad. Pienso que de la idea de que el yo no nos es dado sólo se puede extraer una consecuencia práctica: debemos construirnos, fabricarnos, ordenarnos como una obra de arte. En sus análisis de *Baudelaire* o de *Flaubert*, es interesante ver que Sartre refiere el trabajo de creación a cierta relación propia —de autor consigo mismo— que tiene, ya sea la forma de la autenticidad ya sea la de la inautenticidad. Me pregunto si no podríamos decir exactamente lo contrario: lejos de referir la actividad creadora de alguien al género de relación que tiene consigo mismo, debería vincular el género de relación que tiene con él mismo a una actividad creadora, que estaría en el corazón de su actividad ética.

-Eso hace pensar en las observaciones de Nietzsche en *El gay saber*, cuando nos dice que debemos crear nuestra propia vida dándole estilo a través de una larga práctica y de un trabajo cotidiano.

-Sí. Podemos sentirnos mucho más cercanos de Nietzsche que de Sartre.

-¿Cómo se integran los dos libros que siguen al volumen I de *Historia de la sexualidad* —“El uso de los placeres” y “Los consentimientos de la carne”— en la estructura de su proyecto de genealogía?

-Son posibles tres campos de genealogía. Para empezar, una ontología histórica de nosotros mismos con relación a la verdad a través de la cual nos constituimos como temas de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos con relación al campo de poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre los demás; tercero, una ontología histórica con relación a la ética a través de la cual nos constituimos como agentes morales.

Hay, pues, tres agentes posibles de genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de modo un poco confuso, en mi libro *Historia de la locura en la edad clásica*. Estudié el eje de la verdad en *Nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* y en *El orden del discurso*, la praxis del poder en *Vigilar y castigar*, y la relación ética en *Historia de la sexualidad*.

El marco general de este libro sobre la sexualidad es una historia de la moral. En general, creo que cuando se trata de la historia de la moral, debemos distinguir entre los actos y el código moral. Los actos (conductas) constituyen el verdadero comportamiento de la gente frente al código moral (prescripciones) que les es impuesto. Creo que hay que distinguir entre el código que determina qué actos están permitidos o prohibidos y el que determina el valor positivo o negativo de las diferentes conductas posibles —no se tiene el derecho de hacer el amor con una persona que no sea su mujer, ese es un elemento del código. Y hay otro aspecto de esas prescripciones morales que la mayoría de las veces no está aislado como tal, pero que, según creo, es muy importante: el tipo de relación que tiene consigo mismo, la relación para sí, que yo llamo la ética, y que determina de qué manera se supone que el individuo se constituye en un sujeto moral de sus propias acciones.