

Michel Foucault, el placer del otro y la estética de la existencia

Michel Foucault, the pleasure of the other and the aesthetics of existence

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez

Universidad de Castilla-La Mancha
fernandosanchezavila@gmail.com

Resumen: David Halperin defendió que para Michel Foucault el modo de vida gay, paradigmáticamente representado por la subcultura S&M de San Francisco, era ‘estructuralmente isomorfo’ a las *techné tou biou* grecorromanas. Partiendo de esta hipótesis, en base a las entrevistas que concedió para la prensa gay no académica de su tiempo y a la dimensión ‘ontologizante’ de sus análisis sobre la noción de ‘estilo de vida’ (*style de vie*) en los cursos del *Collège de France* de 1980-1981, exploramos los modos en que una percepción ‘desujetante’ (*désassujétissant*) del placer y una concepción minuciosamente antiessentialista de la subjetividad griega resultan claves para entender la “ascesis homosexual” como una nueva forma de estética de la existencia (*esthétique de l'existence*).

Palabras clave: placer, estética, existencia, bios, askésis

Abstract: David Halperin argued that for Michel Foucault the gay way of life, paradigmatically represented by the S&M subculture of San Francisco, was ‘structurally isomorphic’ to the *techné tou biou* of Ancient Greece. Following up on this idea, on the basis of Foucault’s interviews with the nonacademic gay press and the ‘ontologizing’ dimension of his interpretation about ‘style of life’ (*style de vie*) in the 1980-1981 lectures at the *Collège de France*, we explore the ways in which a thoroughly anti-essentialist conception of Greek subjectivity and a *désassujétissant* understanding of pleasure are key to acknowledge a ‘homosexual ascetics’ as a new form of an aesthetics of existence (*esthétique de l'existence*).

Keywords: pleasure, aesthetics, existence, bios, askésis

Fecha de recepción: 21/01/2017. Fecha de aceptación: 27/05/2017.

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez es Licenciado en Filosofía y Máster en *Philosophie et critiques contemporaines de la culture* por la universidad de Vincennes-Saint-Denis (Paris 8). Actualmente vinculado a la Universidad de Castilla la Mancha, desarrolla su tesis doctoral en torno al rol que jugó la producción filosófica y literaria relativa a las luchas homosexuales de la Francia de los años setenta en la conformación de la cultura *mainstream* contemporánea y de los desafíos específicos del activismo y la crítica *queer* del siglo XXI.

En una conferencia de 2010 dedicada a la defensa de los valores de la democracia, la ciudadanía occidental y la tolerancia religiosa, la filósofa feminista Amelia Valcárcel afirmó, frente a un público manifiestamente interesado en el activismo LGTB, que “el feminismo no se res[olvía], ni e[ra] únicamente, una teoría del deseo y de su expresión”¹. Más allá de su evidencia fáctica —pues ninguna teoría crítica puede ser “resuelta” como tal— este tipo de afirmaciones, a menudo defendidas por figuras de indudable reconocimiento intelectual, no solamente manifiestan carencias esenciales en el conocimiento de los intensos debates desarrollados desde principios de los años ochenta a propósito de las políticas de liberación sexual de los sesenta y setenta, sino que tergiversan las inquietudes críticas que fraguaron el campo de reflexión y acción política que dio lugar en los Estados Unidos al surgimiento de las ‘*queer politics*’ y los *Queer Studies* a principios de los años noventa. Frente a la convulsión social que supuso la crisis del sida y contra el quietismo intelectual de una izquierda académica que había desatendido su mirada crítica bajo los efectos de más de diez años de políticas reaganianas, la estela del pensamiento humanista de Marcuse, Fromm y Reich empezó a revelarse claramente insuficiente para la resistencia política. En este contexto, la nueva generación de activistas y académicos que se dispuso a acometer las movilizaciones teóricas que dio lugar ulteriormente a la izquierda posmarxista y poshumanista contemporánea, exigió precisamente la reevaluación exhaustiva del uso freudomarxista de las nociones de deseo, poder y sujeto. Por esta razón histórica, consideramos que especialmente en lo que respecta a los estudios foucaultianos en general, la aportaciones de la crítica feminista —de los ochenta— y queer —de los noventa— no sólo permiten esclarecer puntos esenciales de la apuesta metodológica de Foucault por una ontología histórica del presente, sino que aportan reflexiones históricamente situadas que permiten esclarecer algunos de los célebres porqués del desplazamiento efectuado por Foucault desde una analítica del poder a una genealogía del hombre de deseo. Asimismo, ya desde el punto de vista de los *Queer Studies*, el problema deseo-placer —tal y como es expuesto por Foucault— constituye un eje de problematización esencial para desentrañar el interés que la crítica queer de los años noventa encontró en la ‘estética de la existencia’ y las ‘identidades sin esencia’ para la creación de nuevas formas de vivir. En esta línea crítica, el estudio del helenista estadounidense David M. Halperin titulado *Saint Foucault. Towards a gay hagiography (1995)*² constituye, entre otras propuestas de interpretación y síntesis foucaultiana, un documento paradigmático para el estudio de la conformación de estos debates. No en vano, su tesis principal es tan sencilla como osada. Halperin defiende que aunque “las versiones modernas de ascesis pueden ser temática y materialmente opuestas a las

1 Mujeres en Red [mujeresenred]. *Amelia Valcárcel: Jóvenes construyendo una nueva ciudadanía* [Archivo de video] (2010, Octubre 4). Disponible en <<https://vimeo.com/15521890>> Ver minutos 43’-46’

2 HALPERIN, David M. *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. Oxford University Press, New York, 1995. [Las traducciones que ofrezco son mías]

antiguas”, la *askêsis* griega y las políticas queer (*queer politics*) “pueden ser pensadas como estructuralmente isomorfas.”³ A través de una defensa —por momentos *naive*— del carácter antidentitario de la identidad *gay*, y de un interesante ejercicio de revaluación de los efectos del pensamiento de Foucault en la historia de crítica queer, el capítulo central titulado «*The queer politics of Michel Foucault*», no sólo nos permite dar cuenta de la íntima conexión entre la configuración de la primerísima teoría queer y las tensiones que ayudaron a conformar los debates actuales en torno al llamado ‘Foucault de los ochenta’, sino que constituye una de las defensas mejor documentadas de un tipo de sujeto ético en el que la moral deja de ser percibida como obediencia libre a la ley —según la tradición universalista kantiana— para ser repensada en los términos de una creación artística (*oeuvre, work of art*) o de un devenir (*devenir, becoming*) de las identidades periféricas. Pero aún es más, en nuestros días la línea interpretativa de Halperin no sólo sigue suponiendo uno de las apuestas más relevantes de reivindicación de las prácticas sadomasoquistas como técnicas de producción de nuevas formas de placer, sino una de las propuestas de exégesis teórico-práctica de la noción de “*askêsis*” con mayor profundidad y coherencia expositiva de la historia de la teoría queer y de la crítica foucaultiana. Con el objetivo de pasar este marco teórico por la criba del tiempo y del considerable aumento del Archivo Foucault en las últimas dos décadas, mostraremos la importancia radical que tiene la noción de *askêsis gay* —tal y como la moviliza Foucault en ciertas entrevistas que concedió a la prensa *gay* no académica de su tiempo— para comprender el *quid* de su apuesta ética por una estética de la existencia (*esthétique de l'existence, aesthetics of existence*), el cariz ‘ontologizante’ que toma su análisis del concepto de ‘estilo de vida’ (*style de vie, style of life*) en el curso del *Collège de France* de 1980-1981, y los efectos ‘desujetantes’ (*désassujétissants*) del placer que Foucault proclamaba como mecanismo esencial para la creación de nuevas formas de relación.

1. La *askêsis gay*

La apuesta de David Halperin por pensar el modo de vida *gay* californiano a través de la noción de ‘estética’ o de ‘estilización de la existencia’ (*aesthetics or stylistics of existence*) conllevaba sin duda una elección exegética rotunda que aún constituye para muchos una postura arriesgada dentro de los estudios foucaultianos. En efecto, Halperin no sólo admite la existencia de vínculos claros entre la propia experiencia de Foucault como homosexual y los campos de investigación que fue eligiendo a lo largo de su recorrido como crítico de la historia, sino que sostiene que la apuesta crítica de Foucault por las ‘prácticas de sí’ no tenía otro fin que “dar soporte a su pensamiento político en torno al futuro de los movimientos de gays y lesbianas”⁴. Ahora bien, en una nota a pie de página, Halperin reconoce que

3 “Modern versions of ascesis may be thematically or materially opposed to the ancient ones, then, but the two versions can nonetheless be thought of as structurally isomorphic”. HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 104.

4 “[H]e brought that notion to bear on his political thinking about the future of the lesbian and gay movements”.

“toda [su] evaluación en torno a la relación entre la ética antigua y la política *gay* en el pensamiento de Foucault es profundamente deudora” de dos artículos, hoy en día ya clásicos, de Ed Cohen y Arnold Davidson⁵. Veamos en qué aspectos. En *Foucauldian necrologies*⁶. Cohen señala que entre las posturas críticas que Foucault adoptó frente a los temas sobre los que fue interpelado en las diversas entrevistas que concedió, podemos distinguir claramente entre dos tipos de cuestiones. Aquellas cuestiones sobre las cuales habitualmente rehusaba dar su opinión —porque según él no concernían ninguno de sus campos de investigación y no quería participar del “tráfico de opiniones” usando su prestigio como académico— y aquellas otras que, aunque no parezcan atañer explícitamente su empresa crítica, le concernían personalmente: “A diferencia de sus entrevistas en otros contextos [...] la actitud sincera [que mostraba] Foucault en publicaciones *gays* ejemplifica claramente su voluntad de usar estratégicamente su actividad intelectual en las luchas de las cuales formaba parte”⁷. Es más, de acuerdo con Cohen, la “intimidad” con la que Foucault se expone intelectual y políticamente en las entrevistas que concedió para la prensa *gay* no académica constituye un elemento ineludible para esclarecer el nexo entre sus investigaciones y las condiciones históricas de las cuales surgieron. Es decir, no sólo un elemento clave para entender la actitud de Foucault frente a la opinión pública, sino *el quid* de todo su proyecto crítico como historia u ontología del presente⁸. En esta misma línea, Arnold Davidson reconoce en *Ascetics as ethics* que tras unos intercambios con Pierre Hadot llegó a la conclusión de que todas sus argumentaciones en defensa de la ética como ‘estética de la existencia’ reposaban sobre la convicción de que la homosexualidad, tal y como él creía que Foucault la entendía, podía implicar un estilo de vida (*style of life*) en el sentido grecorromano de una ética filosófica⁹, es decir de una ética como ascesis (*askēsis*):

Por extraño que pueda parecer a primera vista, Foucault señaló la homosexualidad como una de las fuentes para responder a la pregunta sobre cómo practicar ejercicios espirituales en el siglo XX. En última instancia, para Foucault, uno de los vínculos entre las antiguas prácticas de auto-dominio y la homosexualidad contemporánea es que ambas requieren una ética o una ascética de sí ligada a una forma de vida

HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 68.

5 Se trata de COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies: ‘gay ‘politics’? politically gay?». En *Textual Practice*, vol 2, 1 (Primavera, 1988), Taylor & Francis (Routledge), London, 1988 y de DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought». En *The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition. Edited by Gary Gutting*. Cambridge University Press, New York, 2005, 123-148. Citados en Halperin, David M. *Saint Foucault*, 210, nota 119.

6 COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 88.

7 “Unlike his interviews in other contexts [...] Foucault’s forthright attitude in gay publications clearly exemplifies his willingness to use his intellectual activity strategically in the struggles of which he was a part”. COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 91.

8 COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 91.

9 “Discussions with Pierre Hadot have made it clear to me that my claims here depend on the view, which I believe was Foucault’s view, that homosexuality, as he wanted to understand it, could involve a style of life in the sense of a philosophical ethics”. DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics», 145, nota 42.

particularmente amenazante. Sé que a Foucault le hubiera producido un placer genuino pensar que la amenaza para la vida cotidiana que planteaba la filosofía antigua tenía un análogo contemporáneo en los miedos y las perturbaciones que se derivan de la autoformación y del estilo de vida [que conlleva] ser *gay*.¹⁰

De acuerdo con esto sostenemos que mediante el análisis de la crítica y el activismo propios de la crisis del sida, el entramado exegético del *Saint Foucault* puede ser en última instancia considerado como un ejercicio de legitimación histórico-teórica de esta suerte de convicción última que Davidson atribuye a Foucault —y decimos ‘convicción última’, porque si Davidson no se equivoca, esta debe ser considerada como el núcleo del dispositivo estratégico de resistencia política del propio Foucault, ya sea como intelectual mediático o como ‘geneólogo’ de la moral. Foucault concedió siete entrevistas a la prensa *gay* no académica de su tiempo que fueron publicadas, por diferentes razones, de forma aleatoria. La primera data del verano de 1978 y las otras seis de los años ochenta: dos de 1981 y cuatro de 1982. En la primera entrevista de 1981 titulada *De l’amitié comme mode de vie*, Foucault introduce la que podemos considerar su definición paradigmática de *askésis* homosexual. “El ascetismo como renuncia al placer tiene mala reputación —dice Foucault—. Pero la ascesis es otra cosa : es el trabajo que uno mismo (*soi-même*) hace sobre sí mismo (*soi-même*) para transformarse o para hacer aparecer este ‘sí’ (*soi*) que afortunadamente jamás se alcanza.”¹¹ Y es más que evidente que esta postura no puede deslindarse de las declaraciones que hizo en la entrevista que concedió a Fontana dos meses antes de su fallecimiento en 1984:

Si me he interesado en la Antigüedad, es porque, por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas está en camino, ahora mismo, de desaparecer, [si no] ha desaparecido ya. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder una investigación que es la de una estética de la existencia.¹²

Ahora bien, que el interés por esta noción de ascesis repose sobre el diagnóstico que hace Foucault acerca del declive de la moral occidental como obediencia a la norma no es tan evidente a primera vista. Menos aún que algo del orden de la

10 “As strange as it may sound at first, Foucault pointed to homosexuality as one resource for answering the question of how to practice spiritual exercises in the twentieth century. Ultimately, for Foucault, one link between the ancient practices of self-mastery and contemporary homosexuality is that both require an ethics or ascetics of the self tied to a particular, and particularly threatening, way of life. I know it would have given Foucault genuine pleasure to think that the threat to everyday life posed by ancient philosophy had a contemporary analogue in the fears and disturbances that derive from the self-formation and style of life of being *gay*”. DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics», 134.

11 “L’ascétisme comme renonciation au plaisir a mauvaise réputation. Mais l’ascèse est autre chose : c’est le travail que l’on fait soi-même sur soi-même pour se transformer ou pour faire apparaître ce soi qu’heureusement on n’atteint jamais”. FOUCAULT, Michel. «*De l’amitié comme mode de vie*». En Foucault, Michel; DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, 984.

12 “Si je me suis intéressé à l’Antiquité, c’est que, pour toute une série de raisons, l’idée d’une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, à déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d’une esthétique de l’existence” FOUCAULT, Michel. «*Une esthétique de l’existence*». En *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 1551.

ascesis responda a una forma de ética expresada en los términos de una estética de la existencia. Sin embargo, el emparejamiento terminológico entre *askêsis* y estética responde a un problema del cual Foucault ya es consciente en el año 1978 cuando, investigando en torno a las líneas que había abierto en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*¹³ descubre que algunas de sus hipótesis centrales estaban profundamente equivocadas. Recordemos que en *La volonté de savoir*, Foucault argumenta que la tradición pastoral occidental habría innovado, —mediante un tipo de relación de poder que opera positivamente, de abajo a arriba— todo un conjunto de técnicas de producción de la verdad que, lejos de reprimir, instaban a la confesión (*aveu*) exhaustiva de los deseos individuales; dichas innovaciones estarían destinadas a constituir la tecnología de saber-poder básica que las ciencias médicas del siglo XIX utilizaron para psiquiatrizar los placeres perversos, histerizar el cuerpo de la mujer y pedagogizar el sexo de los niños¹⁴. Con el fin de aislar conceptualmente el funcionamiento de estos tres dominios de producción y sujeción de la sexualidad, Foucault estipuló la hipótesis¹⁵ de que las sociedades humanas habían dado lugar a dos procedimientos ‘diametralmente opuestos’ de producción histórica de la verdad sobre el sexo: la *Scientia sexualis* en Occidente versus el *ars erotica* en Oriente incluyendo la cultura pagana grecorromana. Siguiendo una oposicionalidad epistémica prácticamente sin fisura, frente al despliegue del “dispositivo de sexualidad” en Occidente, Oriente habría generado todo un arte erótico a través de prácticas y técnicas que extrañan la verdad sobre las cualidades e intensidades específicas del placer sin que ello suscitara ni la inquietud ni la necesidad de ordenarlas de acuerdo a ninguna ley absoluta ni a ningún criterio de utilidad. De esta forma, mientras que la ciencia del sexo, por vía de la confesión exhaustiva de los deseos, (re)produciría una forma de poder fundamentalmente sujetante (*assujettissante*), el arte erótico promovería el dominio y la intensificación de los placeres en pro de la transfiguración (*transfiguration*) del individuo. Ahora bien, el problema con el que se topó Foucault cuando comenzó a abordar el estudio de las técnicas cristianas de la confesión fue que un gran conjunto de temáticas —y entre ellas principalmente la de la austeridad sexual— estaban ya ampliamente presentes en la cultura helénica pagana y que, por consiguiente, aunque la oposición diametral *scientia sexualis*/*Ars erótica* no era totalmente incorrecta, esta no podía entenderse en ningún caso como análoga a la célebre dicotomía nietzscheana entre judeocristianismo y paganismo. En su entrevista con Dreyfus y Rabinow de abril de 1983 (Berkeley), el propio Foucault reconoce que no existieron ninguna de estas formas de oposicionalidad histórica, ni tan siquiera un arte erótico como tal en Grecia y Roma, sino más bien un ‘arte de la vida’ o una *technê tou biou*, que con el auge de la hermenéutica pastoral de la existencia experimentó cambios temáticos decisivos:

13 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976.

14 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 136-139.

15 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 76-78.

Uno de los numerosos puntos en los que estaba equivocado en ese libro [*La volonté de savoir*] fue sobre lo que dije acerca de las *ars erotica*. Debería haber opuesto nuestra ciencia del sexo a una práctica que se le enfrentara (*contrasting practice*) en nuestra propia cultura. Los griegos y los romanos no tenían ningún *ars erotica* que pudiera compararse con el *ars erotica* chino (o al menos no era algo muy importante en su cultura). Tenían una *techné tou biou* en el que la economía del placer jugó un papel muy grande. En este “arte de la vida” (*art of life*) la noción de ejercer un dominio perfecto sobre uno mismo pronto se convirtió en el tema principal. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esta *techné*.¹⁶

Pero, llegados a este punto ¿cuáles fueron los efectos de estas nuevas elaboraciones en nuestra ética, y las características generales que portaron estas artes de la vida para animar en Foucault la ‘convicción última’ de que algo así como una *askêsis* homosexual se había activado en la cultura occidental?

La descripción de la *askêsis* grecorromana que Halperin proporciona en *Saint Foucault* está basada en la exposición de la cultura de sí estoica y epicúrea que hace Foucault en *Le souci de soi*¹⁷ y en la postura que este tomó frente a la historiografía helenística de su tiempo. En el tercer volumen de su *Histoire de la sexualité*, frente a toda una tradición de helenistas que consideraba las formulaciones romanas de la *epimeleia heautou* —es decir de la inquietud o la ocupación de sí— como una “filosofía de la evasión”¹⁸ política, Foucault apostó por entenderlas como un conjunto de ejercicios laboriosos que conllevaban “una verdadera práctica social” y una “intensificación de las relaciones sociales”¹⁹. Para comprender esta postura, la defensa desarrollada al respecto en la lección del 6 de enero de 1982²⁰ —y que ya defendía Halperin, casi en los mismos términos, sin conocer el texto— resulta una referencia ineludible. Foucault afirma aquí que la razón por la que, en nuestros días, las exaltaciones y los llamamientos al culto de uno mismo son recibidos o como una suerte de “dandismo moral” (*dandyisme moral*) o como una suerte de enfrascamiento melancólico en uno mismo fruto de nuestra incapacidad actual para desarrollar una moral colectiva, hendía sus raíces en toda una serie de transformaciones que tuvieron como consecuencia la preeminencia histórica

16 “One of the numerous points where I was wrong in that book was what I said about this *ars erotica*. I should have opposed our science of sex to a contrasting practice in our own culture. The Greeks and Romans did not have any *ars erotica* to be compared with the Chinese *ars erotica* (or at least it was not something very important in their culture). They had a *techné tou biou* in which the economy of pleasure played a very large role. In this “art of life” the notion of exercising a perfect mastery over oneself soon became the main issue. And the Christian hermeneutics of the self constituted a new elaboration of this *techné*”. FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics :An Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 348.

17 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Gallimard, Paris, 1984.

18 La formulación de “filosofía de la evasión” es de Ferguson. (Citado por Foucault en *Histoire de la sexualité 3*, 112) Foucault desarrolla esta cuestión en uno de los capítulos de *Le souci de soi*. FOUCAULT, Michel. «Le soi et les autres. 2. Le jeu politique» en *Histoire de la sexualité 3*, 112-131.

19 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 70.

20 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Paris, 2001, 14-15.

del principio *gnôthi seauton*, ‘conócete a ti mismo’, sobre la tradición helenística de la cultura de sí. Unas transformaciones que estarían a la par estrechamente vinculadas con el surgimiento de la experiencia moderna del sujeto a partir de ese acontecimiento esencial que Foucault denominó *grosso modo* el “momento cartesiano” (“*moment cartésien*”). Ahora bien, de acuerdo con esto, ¿tiene sentido atribuir a Foucault una suerte de intuición teórico-práctica consistente en querer rescatar del pasado el valor de la cultura de sí grecorromana con el propósito de legitimar en el presente el valor de la experiencia dandy de la homosexualidad? Según Halperin, pese a la reivindicación que hace Foucault de la figura de Baudelaire en *Qu'est-ce que le lumières?*, no solamente conlleva un error exegético reducir el esteticismo ético de Foucault al ‘tan execrado esteticismo’ decimonónico típicamente asociado con Oscar Wilde²¹, sino toda una equivocación política subestimar las radicales posibilidades contenidas en ciertas de las variedades modernas y contemporáneas de estilización ética o de cuidado de sí. Y a nuestro juicio, la clave esencial para entender los procesos históricos que distanciaban la ascesis homosexual de los años setenta del dandismo moral del siglo XIX —y que permitieron a Foucault intuir una cierta isomorfía de aquellas con las artes de vivir grecorromanas— era precisamente el resquebrajamiento contemporáneo del sujeto moderno. En su entrevista con Dreyfus y Rabinow, Foucault señala:

Lo que yo quiero mostrar es que el problema griego general no fue la *technê* del yo (*the self*), fue la *technê* de la vida, cómo vivir. [...] Y pienso que una de las muchas evoluciones en la cultura antigua ha sido que esta *technê tou biou* se convierte cada vez más y más en una *technê* de sí.²²

Consideramos que esta trasposición de la noción de ‘yo’ por la de ‘vida’ en la moral antigua resulta especialmente reveladora para comprender la inspiración helenística de la lectura foucaultiana del estilo de vida *gay* como práctica radical de transformación de los individuos. E intentaremos mostrar, contra las lecturas superficialmente nietzscheanas de la estética de la existencia foucaultiana, que la atribución de un valor profundamente antiesencialista a la noción griega de *bios* —a través de los conceptos de ‘sí’ (*soi*) y de ‘existencia’— no es comprensible sin otorgar a las nociones de ‘estilo’ (*style*), ‘obra’ (*oeuvre*), e incluso de *technê*, un cierto cariz ontologizante.

2. La *technê tou biou* como ‘*style de l'existence*’.

La lección del 14 de enero de 1981²³ está dedicada precisamente al desentrañamiento de la noción de *technê tou biou*. Foucault comienza por hacer hincapié en un

21 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 73.

22 “What I want to show is that the general Greek problem was not the *technê* of the self, it was the *technê* of life. And I think that one of the main evolutions in ancient culture has been that this *technê tou biou* became more and more a *technê* of the self”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 348.

23 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.

rasgo peculiar de las artes de vivir de la antigüedad: a saber, que a través de estas *technè*, si bien tenían un cierto ‘rol instructor’ sobre cómo afrontar los “momentos importantes” (*parts importantes*) de la vida — la ruina, el exilio, la muerte, etc —, o sobre cómo acceder a un modo de vida que eventualmente pudiera ser deseable —una vida políticamente activa, tranquila, o contemplativa—, se trataba menos de “enseñar a la gente cómo hacer algo (*comment faire quelque chose*) que de enseñarles sobre todo cómo ser, cómo llegar a ser (*comment parvenir à être*)”²⁴. En este punto, indicando que esta distinción constituye “la programación posible para un trabajo eventual” que nunca llegó a publicar, señala que con el cristianismo, y especialmente desde el Renacimiento hasta los moralistas del siglo XVI y XVII —porque estos últimos, indica, eran “gente que escrib[ían] artes de vivir” (*des gens qui écrivent des arts de vivre*)— se empezó a poner un énfasis cada vez mayor en la cuestión sobre el “hacer”: “cómo comportarse (*se comporter*), [...] cómo aparecer en público, cómo estar (*se tenir*) de una manera decente (*décente*), etc.”²⁵ Por ejemplo, en las artes de morir, los consejos comienzan a portar más sobre la actitud que hay que tener, las ropas que se deben llevar, qué palabras decir, etc., que sobre cómo enfrentarse a la muerte o cómo no temerla. En cambio, en “la antigüedad griega y romana, las artes de vivir porta[ban] esencialmente sobre el ser que se es” (*l’être qu’on est*)²⁶, y sobre toda una serie de procedimientos (*procédés*) que permiten operar sobre este ser. Pues bien, creemos que no es descabellado considerar que la reivindicación foucaultiana de la estilización de la vida responde a una distinción implícita entre el dandismo moral novecentista y la estética moral grecorromana que subyace en este cambio de acentuación en la artes de vivir desde las problematizaciones del tipo ‘¿cómo llegar a ser?’ a las del tipo ‘¿cómo lograr algo?’. De acuerdo con esto, creemos que el valor ético que Foucault otorgó a la ascesis homosexual residía en su potencial para transformar, no solo las acciones de los individuos, sino su ‘estatuto ontológico’ (*statut ontologique*) mismo para una existencia otra. En sus propias palabras:

En cuanto a los procedimientos por los cuales estas artes de vivir pueden llevar a un cambio en el *estatuto ontológico del individuo*, y darle *calidades de existencia*, podemos resumirlas diciendo que se trata, en estas artes de vivir, de definir el trabajo complejo por el cual se podrá alcanzar este estatuto ontológico de la experiencia, a través de: primero, una relación con los otros, segundo, una cierta relación con la verdad, tercero, una cierta relación consigo (*à soi*).²⁷

24 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 31.

25 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 32.

26 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 33.

27 “Quant aux procédés par lesquels ces arts de vivre peuvent ainsi amener un changement dans le statut ontologique de l’individu, et lui donner des qualités d’existence, on peut les résumer en disant qu’il s’agit, dans ces arts de vivre, de définir le travail complexe par lequel on pourra atteindre à ce statut ontologique de l’expérience, à travers: premièrement un rapport aux autres, deuxièmement un certain rapport à la vérité, troisièmement un certain rapport à soi”. FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 34. [La cursiva es mía]

De acuerdo con Foucault, estas transformaciones eran susceptibles de llevarse a cabo mediante tres tipos de procedimientos. Los procedimientos en relación con los otros respondían al nombre de *mathêsis*, la enseñanza; los que respondían a la relación con la verdad eran del orden de la *meletê*, la reflexión-sobre o la meditación; y finalmente, la serie de ejercicios de prueba y de examen que caracterizaban una relación específica consigo mismo fueron denominados, específicamente, como '*askêsis*'. Pues bien, nos atrevemos a decir que en el sistema crítico del último Foucault, la noción de *askêsis* tiene, por supuesto, un sentido estricto que se refiere tan sólo a estos ejercicios de prueba, examen, etc., propios de prácticas analizables en cuanto tales y asignables a un periodo histórico; pero también tiene otro sentido, más general y más determinante para su posturas políticas, que debido a la naturaleza propia de las *technê* en la cultura grecorromana, le servía para caracterizar aquellos procedimientos que llevaban a establecer toda una serie de transformaciones del ser del sujeto en cuanto 'es', y esto, en relación no sólo con los otros, sino con la verdad misma. De hecho, para Foucault, la propia noción de *technê*, tal y como la rescató del pensamiento griego, conllevaba siempre una operación de transformación. De acuerdo con la definición general que propone Foucault en la lección del 25 de marzo de 1981, las técnicas son entendidas como "procedimientos reglados, maneras de hacer que han sido pensadas y son destinadas a operar sobre un objeto determinado un cierto número de transformaciones. Estas transformaciones están ordenadas a ciertos fines que se trata de alcanzar a través de estas transformaciones"²⁸. Nosotros apostamos por tomar esta definición como una clave para entender la manera en que Foucault acepta las célebres puntualizaciones hechas por Habermas acerca de la existencia de tres tipos principales de técnicas en las sociedades humanas a las que el propio Foucault añadió las técnicas de la existencia²⁹. Foucault describe las técnicas de producción como aquellas "que permiten producir, transformar y manipular las cosas", las técnicas de significación como aquellas que "permiten utilizar sistemas de signos", y las técnicas de dominación como aquellas que "permiten determinar la conducta de los individuos, impon[iendoles] ciertas finalidades o ciertos objetivos", añadiendo finalmente las técnicas o las tecnologías de sí:

28 "Ce sont des techniques, c'est à dire des procédures réglées, des manières de faire qui ont été réfléchies et sont destinées à opérer sur un objet déterminé un certain nombre de transformations. Ces transformations sont ordonnés à certaines fins qu'il s'agit d'atteindre à travers ces dites transformations". FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 253.

29 Foucault utiliza formulaciones casi exactas en las conferencias que dió en la Universidad de California, en Berkeley, el 20 de Octubre de 1980, y un mes más tarde, el 17 de Noviembre en la Universidad de Dartmouth, en New Hampshire [FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory*, Vol. 21, No. 2. (May, 1993), 203]. Introducimos pequeñas variaciones a la traducción que realizó Ángel Gabilondo de una conferencia pronunciada entre estas dos últimas en el marco del seminario que impartió con Richard Sennet en la universidad de Nueva York, y que presenta grados similares de correlación textual de [FOUCAULT, Michel. «*Sexuality and Solitude*», London Review of Books, vol. III, 9, 21 de mayo-5 de junio de 1981, p 3-5,6 y FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, 881].

[Las tecnologías de sí son aquéllas] técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos [o con ayuda de otras personas], un determinado número de operaciones sobre su propio cuerpo, su propia alma, sus propios pensamientos y sus propias conductas, y de esta manera transformarse a sí mismos, modificarse a sí mismos, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha (*happiness*), de pureza, de poder sobrenatural³⁰.

Nos resulta interesante remarcar que, de acuerdo con esta definiciones, las técnicas de producción tendrían *como fin* la instauración de transformaciones económicas, las técnicas de significación la modificación de las formas culturales, las técnicas de dominación la imposición de ciertas formas de conducta a los sujetos, y las tecnologías de sí, su subjetivación moral activa³¹. Estas últimas poseerían una dimensión “teleológica” cuyo objetivo no sería otro que el alcance de un modo de ser (*mode d'être*) deseable —de un estado de poder, dicha o pureza deseable—, a la par que una dimensión ‘deontológica’ por la cual el sujeto establece una relación particular con los principios que guían su conducta. De hecho, son estas dos dimensiones las que determinan el sentido del término ‘obra’ (*oeuvre*) tal y como Foucault la utiliza en la definición de ‘artes de la existencia’ (*les arts de l'existence*) que propone en su introducción a *L'Usage des plaisirs*:

Por [artes de la existencia] hay que entender las prácticas pensadas (*réfléchies*) y voluntarias por las cuales los hombres, no solamente se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra (*une oeuvre*) que porte ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo (*style*).³²

Si comparamos esta definición con la que propuso en sus conferencias estadounidenses de 1980, nos encontramos con una referencia idéntica a la

30 “[...] techniques which permit individuals to effect, by their own means, a certain number of operations on their own bodies, their own souls, their own thoughts, their own conduct, and this in a manner so as to transform themselves, modify themselves, and to attain a certain state of perfection, happiness, purity, supernatural power”. FOUCAULT, Michel. «Sexuality and solitude», 3. Foucault reproduce con variaciones sutiles una misma definición de tecnologías de sí. Nos parece importante señalar que en su conferencia de New Hampshire y New York omite la referencia a la “ayuda de otras personas” (*L'aide d'autres personnes*) que señalaba un mes antes en Berkeley. Tomo este dato de la traducción crítica al francés de la conferencia de New Hampshire en FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Vrin, París, 2013. 38.

31 Con el fin de describir las especificidades del campo de la subjetivación moral, Foucault propuso una suerte de matriz de clasificación que diferenciaba entre los siguientes cuatro puntos (*points*): (i) la sustancia ética (*substance éthique*) o la manera particular en la que el individuo debe constituir tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral; (ii) el modo de sujeción (*mode d'assujettissement*) o la forma en que el individuo reconoce su vínculo con la norma y se sujeta a la obligación de ejecutarla (*la mettre en oeuvre*); (iii) la teleología del sujeto moral o el modo de ser (*mode d'être*) que el sujeto moral busca alcanzar en tanto libre y virtuoso; y finalmente (iv) las formas de elaboración del trabajo ético (*travail éthique*) o las prácticas de sí (*pratiques de soi*) que “uno efectúa sobre sí mismo no solamente con el fin de ajustarse lo mejor posible a un código dado, sino con el fin de transformarse a sí mismo en el sujeto moral de su conducta”. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2010, pp. 31-35; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984, pp. 32-36.

32 Traducción levemente modificada de FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 16-17.

“transformación” y la “modificación” que estas técnicas operan sobre “sí” (*soi, self*). En cambio, cuando atendemos a la teleología de dichas técnicas nos encontramos con un ejercicio de interpretación que no debe ser desatendido. En la versión de *L'Usage des plaisirs*, Foucault expone esta búsqueda de un “estado de perfección, de dicha, de pureza, [y] de poder sobrenatural” que caracteriza a las artes de la existencia grecorromanas desde una perspectiva mucho más general, mucho más ambiciosa quizá, consistente en atribuir al pensamiento griego una percepción de la vida en términos generales de una creación artística, de la producción de una obra (*une oeuvre*) laboriosa a través de ciertos “valores estéticos” y “criterios de estilo” (*style*). En este aspecto, la influencia nietzscheana del aforismo 290 de *La Gaya Ciencia* resulta patente:

Una sola cosa es necesaria —«Dar estilo» al propio carácter— ¡Un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón [...] con un prolongado ejercicio y un trabajo cotidiano.³³

¿Pero, qué implicaba la noción de estilo para Foucault? ¿Qué puede significar algo como “dar estilo” al carácter? Sin hacer mención directa al aforismo nietzscheano, Halperin se apoya en las disquisiciones que Paul Veyne hizo al respecto: “Estilo no quiere decir aquí distinción” en el sentido de distinción de clase socioeconómica, “la palabra debe ser tomada en el sentido de los griegos, para los cuales un artista era primero un artesano, y una obra de arte, una obra”³⁴. De acuerdo con esto, Halperin afirma que cuando Foucault apela a la noción de “*style de vie*”, así como cuando dice que debemos hacer de la vida “*une oeuvre*” no puede estar más alejado de pensar en lo que normalmente se expresa en inglés bajo el vocablo *lifestyle*. El propio Foucault responde a esta cuestión a lo largo de la entrevista con Dreyfus y Rabinow. En ella argumenta que la ética en las artes de vivir era “solo un problema de elección personal” (*only a problem of personal choice*) reservado a una “pequeña élite” (*small elite*) para la cual no se trataba de proporcionar un “patrón de comportamiento para todos” (*it was not a question of giving a pattern of behavior for everybody*)³⁵. Y esto hacía que la ética griega no estuviera relacionada con ningún “sistema social, o al menos con ningún sistema institucional de carácter legal” (*any social —or at least to any legal— institutional system*)³⁶. Es decir, la ética griega no respondía a ninguna codificación institucional de la existencia, sino a una estilización libre de la misma. El propio Foucault lo expresa en términos similares en la lección del 17 de marzo de 1982:

33 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Tecnos, Madrid, 2016, 218-219. La referencia a este aforismo se ve confirmada en FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 351.

34 “Style ne veut pas dire ici distinction, le mot est à prendre au sens des Grecs, pour qui un artiste était d’abord un artisan et une oeuvre d’art, une oeuvre”. VEYNE, Paul. «Le dernier Foucault et sa morale». En *Critique*, nº 471-472, Agosto-Septiembre, 1986, 933-941. Cita tomada de HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 85-86.

35 FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 341.

36 FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 343.

[L]a vida tal como es definida, prescrita por los filósofos como aquella que se obtiene gracias a la *tekhné*, no obedece a ninguna *regula* (una regla), obedece a una *forma*. Es un estilo de vida, una suerte de forma que debe dársele a la vida. Por ejemplo, para construir un bello templo según la *tekhné* de los arquitectos, hace falta por supuesto obedecer a reglas, a reglas técnicas indispensables. Pero el buen arquitecto es aquel que usa su libertad para dar al templo una forma, una forma que es bella. De la misma manera, aquel que quiere hacer de su vida una obra (*oeuvre*), que quiere usar bien la *tekhne tou biou*, lo que debe tener en mente, no es tanto la trama, el tejido, el espeso ramaje de una regularidad que le sigue perpetuamente, y a la cual debe someterse. Tampoco la obediencia a la regla, ni la obediencia a secas puede, en la mente de un romano y un griego, constituir [una] obra bella. La obra bella es aquella que obedece a la idea de una cierta *forma* (un cierto estilo, una cierta forma de vida).³⁷

En Foucault, la *regula* o el código (*code*) se oponen a la *forma* o el estilo (*style*). Tal y como rescata Halperin de Veyne³⁸ el tipo de arte que porta sobre la existencia tiene una representación más fiel en el modelo del artesano, en la paciencia del obrero y en la técnica bellamente utilizada por el arquitecto que en el genio creador de la tradición romántica alemana. Coincidimos en este aspecto con Halperin en que bajo la noción de *style*, Foucault no estaba pensando en nada susceptible de una suerte de estandarización masiva de los modos de vida, ni en ninguna forma de elegancia (*stylishness*) del comportamiento que permitiera a ciertos individuos distinguirse de los demás, sino más bien en un tipo de trabajo laborioso y minucioso de la conducta que incumbía el mismo ser del sujeto y que, en las luchas de los años setenta estaba cobrando, según Foucault, una preeminencia excepcional como estrategia ética contra la normación (*normation*) disciplinaria. Pues si la disciplina consistía en proponer un modelo óptimo de conducta (gestos, actos, etc.) al que las personas deben conformarse según una experiencia de la ética que determina un “carácter primitivamente prescriptivo de la norma” (*le caractère primitivement prescriptif de la norme*)³⁹, la estilización de la existencia otorga a las prescripciones éticas un valor secundario frente a la producción libre, cuidadosa y minuciosamente elaborada de sí como una obra de arte.

37 “[L]a vie telle qu’elle est définie, prescrite par les philosophes comme étant celle qu’on obtient grâce à la *tekhné*, n’obéit pas à une *regula* (une règle) : elle obéit à une *forma* (une forme). C’est un style de vie, c’est une sorte de forme que l’on doit donner à sa vie. Par exemple, pour construire un beau temple selon la *tekhné* des architectes, il faut bien entendu obéir à des règles, des règles techniques indispensables. Mais le bon architecte est celui qui use assez de sa liberté pour donner au temple une *forma*, une forme qui est belle. De la même façon, celui qui veut faire oeuvre de vie, celui qui veut utiliser comme il faut la *tekhné* tou biou, ce qu’il doit avoir dans la tête, ce n’est pas tellement la trama, le tissu, l’épais feutrage d’une régularité qui le suit perpétuellement, à laquelle il devrait se soumettre. Ni l’obéissance à la règle, ni l’obéissance tout court ne peuvent, dans l’esprit d’un Romain et d’un Grec, constituer [une] oeuvre belle. L’oeuvre belle, c’est celle qui obéit à l’idée d’une certaine *forma* (un certain style, une certaine forme de vie)”. FOUCAULT, Michel. *L’hérméneutique du sujet*, 406.

38 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 72.

39 Foucault aborda así la relación norma/disciplina en la lección del 25 de enero de 1978. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Seuil/Gallimard. Paris, 2004. 59.

En suma, si algo como una ascesis homosexual no sólo es posible actualmente, sino que posee algún potencial de transformación, es porque la *askêsis*, en su sentido general, responde a un conjunto de operaciones técnicas que implica una transformación de sí y que no atiende a ninguna forma de regularización de la conducta, sino a una estilización de la *forma* del individuo que no atañe tanto a modos de hacer como a una forma o un estilo de ser o de existir, a toda una estética de la existencia que, además —no lo olvidemos— implicaba una relación activa con el “uso de los placeres”. Así lo expresa el propio Foucault :

[Por una estética de la existencia] hay que entender una manera de vivir (*façon de vivre*) cuyo valor moral no se sujeta ni a (*ne tient ni à*) su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observan, en la jerarquía que se respeta. Por el logos, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; [y] recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo⁴⁰.

Ahora bien, de acuerdo con esta definición, la “estética de la existencia” grecorromana, en su relación con el “uso de los placeres”, encerraba no pocos problemas para su aplicación estratégica en los movimientos de liberación de los setenta y en los movimientos de disidencia actuales. Pues aún aceptando que las técnicas de subjetivación antiguas poseían una relación con el sujeto que no era de carácter normalizador o regulador, sino transformadora, esta establecía un vínculo con una serie de principios generales (*nomos*) que concernían directamente un uso restrictivo de los placeres y tenían como fin el respeto de la jerarquía social imperante y el mantenimiento de un orden ontológico dado en unas sociedades esclavistas y patriarcales como fueron las antiguas culturas griega y romana. Asimismo, es difícil apelar al potencial transformador de la *ascesis* en su relación al uso de los placeres (*usage des plaisirs, chrêsis aphrodisiôn*) cuando tomaba la forma heautocrática (*heautoratique*) de la *enkrateia* o del ‘dominio de sí’ (*maîtrise de soi*). ¿Cómo podía Foucault estar fascinado por una cultura de sí que de forma manifiesta alentaba a la batalla del sujeto por el dominio de los deseos y los placeres? Dicho de otro modo, ¿cómo podía una cultura ética heautocrática, que por mucho que tuviera funciones disciplinarias debía responder a una *nomos*, ser una fuente histórica para una ética contemporánea que tuviera —digámoslo así— una función antinormativa, es decir, una dimensión ético-política que permitiera no sólo la transformación de sí, sino una transformación de las

40 Definición citada por Halperin en Saint Foucault, 60. Traducción levemente modificada de FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 100. Texto original en FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984, 103.

relaciones sociales o de la cultura misma? Foucault tan solo afirmó al respecto —y reiteradas veces— que el contenido de la moral griega no solo no le parecía loable, sino bastante desagradable⁴¹. Sin embargo, al mismo tiempo consideraba que los movimientos de liberación sexual de los años sesenta y setenta sufrían la necesidad de elaborar una ética que no respondiera a principios pseudocientíficos sobre la verdad del sexo, el deseo o el inconsciente, y que no fueran susceptibles de tomar un rol prescriptivo funcionando como una moral universalista. Y en este aspecto, sus problemas políticos concretos se acercaban sorprendentemente a las problematizaciones antiguas de la vida como estilización de la existencia⁴². De hecho, el propio Halperin —y en general los defensores del valor político de la ética griega para los retos de la crítica contemporánea— consideran que el tipo de sujeto en el que opera la ascesis griega y romana —ese sujeto de la *technè* al que Foucault se refiere mayoritariamente como *le soi*, y en ocasiones como “el ser que se es” (*l'être qu'on est*)— posee, operando en nuestro presente, potencialidades suficientes para abrir (*open up*) un espacio de libertad concreta (*space of concrete freedom*) en el ámbito de la existencia individual que pueda dar lugar a transformaciones no meramente personales, sino sociales⁴³.

3. El 'sí' (*soi, self*), la *bios* y el *coming-out*.

Siguiendo el *Saint Foucault*, podemos ratificar que Foucault sostenía—constituyendo una influencia primordial en el desarrollo de la primera *Queer Theory*— que el potencial político de los movimientos *gay* y lésbico era incomprensible e incluso invariable sin una concepción antiesencialista del sujeto. Sin embargo, la justificación que hace Halperin de esta cuestión en el pensamiento ético de Foucault tiene un cariz quizá demasiado helenizante. El Halperin lector de Davidson considera que Foucault toma directamente del pensamiento del helenista Pierre Hadot la idea de que para la cultura grecorromana, “el alma (*soul*) no es un yo (*a self*) en el sentido moderno, sino un fragmento de razón divina (*fragment of divine reason*) o la morada (*indwelling*) de una realidad mayor que trasciende el yo (*transcends the self*)”⁴⁴. Sin embargo, nosotros pensamos que pese a la profunda influencia de la obra de Hadot en el pensamiento ético de Foucault, la fascinación de este último por la ética antigua no reposaba tanto en conceptos como el de alma (*psychè*), sino más bien sobre nociones más próximas a los modernos conceptos de existencia o de experiencia. Ya nos hemos referido a la *meletè* pero, en nuestro contexto, es imprescindible hacer

41 “The Greek ethics of pleasure is linked to a virile society, to dissymmetry, exclusion of the other, an obsession with penetration, and a kind of threat of being dispossessed of your own energy, and so on. All that is quite disgusting”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 346.

42 “Recent liberation movements suffer from the fact that they cannot find any principle on which to base the elaboration of a new ethics. They need an ethics, but they cannot find any other ethics than an ethics founded on so-called scientific knowledge of what the self is, what desire is, what the unconscious is, and so on. I am struck by this similarity of problems”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 343.

43 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 72.

44 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 75.

mención a la noción de *bios*. Foucault explica detalladamente en el curso del 14 de enero de 1981⁴⁵ que, para los griegos, aunque también para los latinos, había dos verbos que actualmente pueden traducirse por ‘vivir’ (*vivre*) pero que tenían un significado bien diferente: *zên* y *bios*. El verbo *zên*, que quería decir “tener la propiedad de vivir (*vivre*), la cualidad de estar vivo (*d’être vivant*)” era atribuido a la vida animal, mientras que el verbo *bioûn*, que se atribuía a los hombres⁴⁶, quería decir “pasar su [propia] vida” (*passer sa vie*). La vida susceptible de *bioûn* no sólo era cualificable como buena o mala, sino que hacía referencia a “lo que nos sucede” (*ce qui nous arrive*) bajo el punto de vista de “aquello que hacemos con lo que nos sucede” (*ce qu’on fait avec ce qui nous arrive*). La *bios*, en definitiva, según la lectura foucaultiana de la cultura grecorromana, era “el curso de la existencia” (*le cours de l’existence*) en su indisociabilidad con “la posibilidad de guiarla, transformarla [o] dirigirla en este o aquel sentido” (*la possibilité de la mener, la transformer, la diriger dans tel ou tel sens*), de una “manera razonable y en función de los principios del arte de vivir” (*d’une manière raisonnable et en fonction des principes de l’art de vivre*). Sin embargo, no puede eludirse que la traducción de *bios* por “el curso de la existencia”, antes que a un ‘giro’ o una ‘vuelta a los griegos’, respondía a nuestro juicio a un requerimiento particular del proyecto crítico foucaultiano; a saber, la intención de proporcionar una noción de existencia susceptible de desvincularse del existencialismo sartreano. De hecho, ante la interpelación directa de Dreyfus y Rabinow acerca de las diferencias entre el valor que otorga Sartre a la creación de la existencia “sin recurrir a una moral o a un conocimiento universal” y la apuesta foucaultiana por una estilización —en vez de por una suerte de codificación— de sí, Foucault respondió que su distanciamiento frontal respecto a los análisis de Sartre (sobre, por ejemplo, Baudelaire o Flaubert) residía en que mientras para Sartre toda actividad creadora radicaba en el descubrimiento de una autenticidad (*authenticity*), para Foucault descansaba “exactamente [en] lo contrario”. Esto es, “no debemos referir la actividad creadora de alguien al tipo de relación [auténtica o inauténtica] que tiene consigo mismo, sino que debemos referir el tipo de relación que uno tiene consigo mismo a una actividad creadora”⁴⁷. Y debe señalarse al respecto que este posicionamiento político no puede estar más en sintonía con su crítica a ese obcecamiento occidental por la verdad que acabó por erigirla como una ‘obligación’ transversal a los dominios epistemológico, jurídico y moral. En una entrevista con Jean François y John de Wit, Foucault comprendió dos cosas por “obligación de verdad”: “por un lado la obligación de creer, de admitir, de

45 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 37.

46 En virtud de mantenerse lo más fiel posible a los textos clásicos, Michel Foucault solía utilizar el término “*hommes*” antes que el de “*personnes*” o el de “*êtres humains*”. Considero que pese a la relevancia ético-política que la noción de *bios* pueda tener para nosotros, es imprescindible visibilizar que esta no dejaba de formar parte de una cultura esclavista y heteropatriarcal que excluía a las mujeres y las personas esclavas. Es por ello que prefiero mantener la apelación masculinista tradicional a ‘los hombres’, en vez de la de ‘personas’ o la de ‘seres humanos’.

47 “[E]xactly the contrary: we should not have to refer the creative activity of somebody to the kind of relation he has to himself, but should relate the kind of relation one has to oneself to a creative activity”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 351.

postular, ya sea en el orden de la fe religiosa o en el de la aceptación de un saber científico, y por el otro, la obligación de conocer nuestra propia verdad, pero también de decirla, manifestarla y autentificarla⁴⁸. Ahora bien, esta distinción no puede ser más pertinente para analizar la práctica misma del *coming-out*, esto es, de la ‘salida del armario’. Foucault defendía que el *coming-out* no podía entenderse como un empecinamiento (*acharnement*) por confesar una experiencia del deseo homosexual, porque entonces funcionaría como un mecanismo de autentificación de la orientación sexual —esto es, de autentificación del yo— que dificultaría la innovación ética. En cambio, si el *coming out* es entendido como la manifestación de un proceso creador, de una estilización de la existencia inmanente a las situaciones concretas de cada país y cada cultura, entonces la innovación ética es virtualmente posible. De ahí la máxima de la ascética homosexual foucaultiana: ‘no debemos obstinarnos (*s’obstiner*) en ser homosexuales, sino empecinarnos (*s’acharner*) en convertirnos o en devenir gays⁴⁹, en inventar un estilo o un modo de vida *gay*. Y para ello era necesario “hacer aparecer lo inteligible sobre el fondo de vacuidad [del sujeto] y negar una necesidad, [pensando] que lo que existe está lejos de colmar todos los espacios posibles”⁵⁰.

En este sentido, dando cuenta de la crítica queer del primer Lee Edelman, Halperin argumenta que el eje común ineludible entre la primera teoría queer y la convicción última de Foucault en la existencia de una ascética homosexual reside en la idea de que la “homosexualidad” y “el homosexual”, tal y como fueron producidos por la ciencia del sexo del siglo XIX, constituyen un discurso incoherente o contradictorio cuyos fines estarían determinados estratégicamente :

“El homosexual” constituido por este discurso es [...] una criatura contradictoria e imposible, no una realidad natural sino una proyección fantasmática, una construcción incoherente que funciona para estabilizar y consolidar el sentido cultural de la heterosexualidad a través de una síntesis de todo lo que es “otro” o “diferente” de ella. “El homosexual” es definido por la negación y la oposición a todo aquello que “el heterosexual” no es. Esto es, “el homosexual” es una identidad sin esencia.⁵¹

48 “[D]’une part l’obligation de croire, d’admettre, de postuler, que ce soit dans l’ordre de la foi religieuse ou dans l’ordre de l’acceptation d’un savoir scientifique, et d’autre part, l’obligation de connaître notre vérité à nous, mais également de la dire, de la manifester et de l’authentifier”. Citado en FOUCAULT, Michel. *L’origine de l’herméneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013, nota 2, 94.

49 Foucault explicita esta cuestión al menos en dos entrevistas: FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie». En *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 982 y FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault». En *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 1114.

50 “Il faut faire apparaître l’intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles”. FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 986.

51 ““The homosexual” constituted by that discourse is [...] an impossible contradictory creature, not a natural reality but a fantasmatic projection, an incoherent construction that functions to stabilize and to consolidate the cultural meaning of heterosexuality by encapsulating everything that is “other” than or “different” from it. “The homosexual” is defined by negation and opposition as everything “the heterosexual” is not. In short, “the homosexual” is an identity without an essence”. HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 61.

Aunque Foucault no pareció plantear —y en rigor nunca plantearía— el surgimiento de la noción de homosexual en los términos de algo así como una contrariedad simbólica de carácter fantasmático, sí se opuso a otorgarle ningún sentido real —política y epistemológicamente hablando—. En su entrevista para la revista *Salmagundi*, Foucault argumenta a propósito de la afirmación de Freud de que los “homosexuales son todos mentirosos”, que “no tiene mucho sentido hablar de un estilo homosexual” (*I don't think it makes much sense to talk about a homosexual style*), sino que más bien había que crear y reivindicar un estilo *gay* (*gay style*).

Me parece que, finalmente, [la categoría de homosexual] es una categoría inadecuada. Inadecuada porque realmente no podemos clasificar el comportamiento, esto por una parte, y por la otra, porque el término no puede restablecer ningún tipo de experiencia. Uno podría decir quizá que hay un ‘estilo *gay*’, o al menos que existe un continuo intento de recrear un cierto estilo de existencia, una forma de existencia o arte de vivir, que podría ser llamado ‘*gay*’.⁵²

De hecho Foucault consideraba, con el movimientos de liberación de los años sesenta y setenta, que la noción de ‘*gay*’ o ‘*gai*’ permitía dar un “paso” (*démarche*) político “importante e interesante” (*importante et intéressante*). Foucault lo consideraba ‘importante’ porque los gays, “escapando de la categorización ‘homosexualidad-heterosexualidad’ [...] defin[ían] de otra manera sus problemas intentando crear una cultura que [solo] tuviera sentido a partir de una experiencia sexual y de un tipo de relaciones que le [fuera] propia”⁵³. Sin embargo, el mismo ‘paso’ que resultaba ‘interesante’ para Foucault resultó determinante para enfrentarse a la crisis del sida. Pues, en efecto, a principios de los años noventa este tipo de tácticas ético-políticas permitieron conceptualizar la identidad “queer” como respuesta a una identidad *gay* que —como la distinción homosexual/heterosexual en los setenta— empezaba a cargar una positividad (*positivity*) que representaba a toda una clase acomodada y primermundista de hombres blancos, *cis* y homosexuales. Es precisamente contra este fenómeno que toda una serie de críticos encabezada por Teresa de Lauretis empiezan a entender lo queer (*the queer*) o la queeridad (*queerness*) como un posicionamiento (*positionality*) que implicaba una resistencia política a la norma. Además, esta resistencia a la normatividad (*normativity*) no fue ideada como una postura nihilista, sino concebida, muy al contrario, en los

52 “It seems to me that it is finally an inadequate category—inadequate, that is, in that we can't really classify behavior, on the one hand, and the term can't restore a type of experience, on the other. One could perhaps say there is a “gay style”, or at least that there is an ongoing attempt to recreate a certain style of existence, a form of existence or art of living, which might be called “gay”.”. FOUCAULT, Michel. «Sexual choice, sexual act». En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*, The new press, New York, 1997, 146. Esta entrevista se desarrolló en francés pero fue originariamente publicada en inglés.

53 “C'est important parce que, en échappant à la catégorisation « homosexualité-hétérosexualité » les gays, je pense, ont fait une démarche importante et intéressante. Ils définissent autrement leurs problèmes en essayant de créer une culture qui n'a de sens qu'à partir d'une expérience sexuelle et un type de relations qui leur soit propre”. FOUCAULT, Michel; «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». En *Dis et Écrits II. 1976-1988*, 1131.

términos de “políticas positivas, dinámicas y creativas”⁵⁴ que permitieran abrir una “zona de posibilidades” contra la asimilación “en la que la encarnación del sujeto pudiera ser experimentada de otra manera” (*a zone of possibilities in which the embodiment of the subject might be experienced otherwise*)⁵⁵. De hecho, el propio Michel Foucault anticipó y adoptó una postura análoga a ésta —por supuesto con las particularidades propias de su momento histórico— en su primera gran entrevista para la prensa gay:

La homosexualidad es una ocasión histórica de reabrir virtualidades relacionales y afectivas, no tanto por las cualidades intrínsecas del homosexual, sino porque [dada] la posición de este, ‘en biés’ de algún modo, las líneas diagonales que puede trazar en el tejido social permiten hacer aparecer estas virtualidades.⁵⁶

Dos preguntas se nos plantean al respecto: ¿Cuáles eran las “líneas diagonales” que Foucault diagnosticó a principios de los ochenta? ¿Cuales son las nuestras, ahora? Para Foucault, las “líneas diagonales” que podían trazarse en esa espesura de reglas y códigos que determinaba el tejido social de finales de los setenta y principios de los ochenta pasaban, sin duda alguna, por esa gran máxima de la *Volonté de savoir*: “contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres”⁵⁷. Es indudable que uno de los elementos clave para entender el interés de Foucault por la subjetividad griega y su transformación sucesiva en una hermenéutica de sí en el seno de la cultura pastoral cristiana residía en esa fascinación por el ‘placer’ que demostraba a lo largo de todas sus intervenciones en la prensa gay de su época. De hecho, el cariz particular del *style gay* que tan “interesante” le resultaba, reposaba precisamente en la idea —tal y como se expresó en la entrevista de Salmagundi— de “[h]acer escapar el placer de la relación sexual [fuera] del campo normativo de la sexualidad y de sus categorías, hacer por esto mismo del placer el punto de cristalización de una nueva cultura”⁵⁸. Nuestra es la tarea de determinar si aún lo sigue siendo, y de qué maneras, en nuestro presente.

4. El placer del otro, la amistad, la felicidad.

El abordaje de Foucault acerca del placer (*plaisir, pleasure*) puede ser analizado

54 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 66.

55 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 67. Halperin cita en este punto a EDELMAN, Lee. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. Routledge, New York, 1994, 114

56 “L’homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, non pas tellement par les qualités intrinsèques de l’homosexuel, mais parce que la position de celui-ci «en biais», en quelque sorte, les lignes diagonales qu’il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités”. FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 985.

57 “Contre le dispositif de sexualité, le point d’appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs”. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1*, 208.

58 “Faire échapper le plaisir de la relation sexuelle au champ normatif de la sexualité et à ses catégories, faire par là même du plaisir le point de cristallisation d’une nouvelle culture —c’est, je crois, une approche intéressante”. FOUCAULT, Michel. «Le triomphe social du plaisir sexuel», 1131.

atendiendo a sus posturas ‘teórica’ y ‘práctica’ al respecto. Veamos primero su postura práctica.

En una entrevista con Jean le Bitoux de 1978 publicada bajo el nombre de *Le gay savoir*⁵⁹, y a tenor precisamente de esta apología de los cuerpos y los placeres frente a las políticas de liberación del sexo y el deseo que acababa de hacer en *La volonté de savoir*, Foucault explica que si bien la noción de sexualidad “no ha permitido batirnos” desde finales del siglo XIX, también porta [...] un cierto número de peligros.” E indica: “Hay todo un psicologismo (*psychologisme*) de la sexualidad, todo un biologicismo (*biologicisme*) de la sexualidad” que, tal como ya ha ocurrido, puede continuar siendo utilizado por las instancias médicas y psicológicas de normalización disciplinaria. Foucault propone que, por tanto, “no solamente hace falta liberar [la] sexualidad [propia], hay que liberarse [...] incluso de la noción de sexualidad.” Foucault explicita empero, que esta postura no supone para él ninguna ruptura radical con las luchas de su época, sino, más bien, un cambio de fondo, un cambio de eje en relación a las luchas homosexuales que supone el desplazamiento de las preguntas por “¿quién soy yo? y ¿cuál es el secreto de mi deseo?” a la de “¿qué relaciones pueden ser establecidas, inventadas, multiplicadas o moduladas a través de la homosexualidad?”⁶⁰. Como es sabido, Foucault manifestó en varias ocasiones su fascinación por el surgimiento, hacia finales de los años 60, de una nueva generación de drogas, de la legalización de saunas gays, y de lo que la antropóloga feminista Gayle Rubin denominó “la subcultura S&M” de San Francisco. Tomándola como referente, Foucault postulaba que el uso de los cuerpos que se llevaba a cabo en estos contextos conllevaba una suerte de descomposición (*break down*) de la fusión histórica entre placer y sexo. “Por ejemplo, —afirmaba sin tapujos en una entrevista de junio de 1982⁶¹— si se fija en la construcción tradicional del placer, verá que el placer del cuerpo, o los placeres de la carne, son siempre beber (*drinking*), comer (*eating*) y follar (*fucking*)”. En cambio, en estos contextos el cuerpo era utilizado como “una posible fuente de muy numerosos placeres” (*a possible source of very numerous pleasures*)⁶² que daba lugar a “la creación real de nuevas posibilidades de placer de la cual la gente no se hacía idea previamente” (*the real creation of new possibilities of pleasure which people had no idea about previously*)⁶³. Entre los diferentes usos del cuerpo, Foucault daba una importancia primordial a la práctica del *fst-fucking*. Según la definición de Gayle Rubin, el *fisting* es “una técnica sexual

59 Foucault, Michel. «Le Gai savoir». En *La revue h*, n. 2, 1996, 44. En su momento, esta entrevista fue objeto de múltiples disputas sobre la literalidad de su transcripción. Nosotros nos valemos de la última edición revisada que realizó Le Bitoux en *La revue h* gracias al encuentro casual, varios años después, del *cassette* donde registró su entrevista con el filósofo francés.

60 “Qui suis-je? Quel est le secret de mon désir? [...] Quelles relations peuvent être, à travers l’homosexualité, établies, inventés, multipliés, modulés?” FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 982.

61 FOUCAULT, Michel. «Sex, power and the politics of identity» En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*. The new press, New York, 1997,165.

62 FOUCAULT, Michel. «Sex, power and the politics of identity»,165.

63 FOUCAULT, Michel. «Sex, power and the politics of identity»,165.

en la cual la mano y el brazo, y raramente un pene o un dildo, son utilizados para penetrar un orificio corporal”, de tal forma que el *fist-fucking* designa, en el argot habitual, el *fisting* anal⁶⁴. La práctica del *fist-fucking* conlleva la búsqueda de un placer limítrofe con el dolor que resultaba desconocido para nuestra cultura —principalmente porque dicha práctica sólo puede llevarse a cabo mediante el uso de ciertas drogas, de material hecho de látex y de lubricantes especializados—. El *fist-fucking* junto a ciertas prácticas S&M como la flagelación, el trabajo de los senos y el bondage, tenían para Foucault un potencial excepcional para producir intensos placeres contorneando en mayor o menor medida los órganos genitales y permitían la redistribución de las zonas erógenas⁶⁵. Pero lo capital al respecto de las prácticas S&M era la cultura que las cobijaba. Pues según señaló Foucault⁶⁶, al abrigo de una estética fuertemente anclada en la masculinidad occidental de los sesenta y setenta —la corpulencia de un jugador de baseball, con pelo en pecho y bigote espeso— lo que tenía lugar era algo bien diferente de la reivindicación de una masculinidad falocrática (*phalochratique*):

Lo que tiene lugar son tipos de relaciones sexuales masoquistas o de afirmación masoquista donde no hay ninguna valorización del macho en cuanto macho. En absoluto. Al contrario, esto va de la mano de usos del cuerpo que podemos definir como desexuados, devirilizados, ya sea el *fist-fucking* u otras fabricaciones extraordinarias de placeres a los cuales los americanos llegan ayudándose de un cierto número de drogas o de instrumentos. [...] [S]e utilizan los signos de la masculinidad [...] para inventarse, para permitirse hacer de su cuerpo masculino un lugar de producción de placeres extraordinariamente polimorfos y desvinculados de valorizaciones del sexo y particularmente del sexo varón.⁶⁷

Esta serie de prácticas presentaban para Foucault la “posibilidad estratégica” de una alianza “muy interesante” con los movimientos feministas⁶⁸, pero además llevaban consigo posibilidades de ‘desujeción’ que a nuestro juicio resultan determinantes para entender la percepción foucaultiana de los potenciales de los nuevos modos de vida gay:

64 “It is a sexual technique in which the hand and arm, rather than a penis or dildo, are used to penetrate a bodily orifice”. *The Catacombs: A Temple of the Butthole, in Leatherfolk: Radical sex, People, Politics, and Practice*. Ed. Mark Thompson, Boston, 1991, nota en 121. Citado por HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 216, nota 169.

65 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 91.

66 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 50.

67 “[C]e qui se déroule ce sont des types de rapports sexuels masochistes ou d’affirmation masochiste, où il n’y a aucune valorisation de mâle en tant que mâle. Absolument pas. Au contraire, cela va être des usages du corps qu’on peut définir comme désexués, comme dévirilisés, que ce soit le fist-fucking ou d’autres fabrications extraordinaires de plaisirs auxquels les américains arrivent en s’aidant d’un certain nombre de drogues ou d’instruments. [...] Bref, on utilise les signes de la masculinité [...] pour s’inventer, pour se permettre de faire de son corps masculin un lieu de production de plaisirs extraordinairement polymorphes, et détachés des valorisations du sexe et particulièrement du sexe mâle”. FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 50.

68 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 49.

Las intensidades del placer están bien ligadas al hecho de que uno se desujeta (*on se désassujettit*), cesa de ser un sujeto, una identidad. Como una afirmación de la no identidad [...] porque la multiplicidad de cosas posibles, de encuentros posibles, de amontonamientos posibles, de conexiones posibles hace que en efecto uno *no* pueda *no* ser *no* idéntico consigo mismo. Y, en última instancia, esto desexualiza.⁶⁹

Ahora bien, aun aceptando los potenciales transformadores de estas prácticas, ¿De qué manera la ‘desujeción’ de las identidades se conecta con la creación de nuevas formas de vida colectiva? En su entrevista con Dreyfus y Rabinow, Foucault plantea esta cuestión de manera explícita: “Lo que quiero preguntar es: ¿Somos capaces de tener una ética de los actos y sus placeres que fuera capaz de tener en cuenta el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro placer, sin referencia al derecho, al matrimonio, [y] a no sé qué más?”⁷⁰. Pues bien, es en este punto donde entra la problematización foucaultiana de la amistad (*amitié, friendship*).

Foucault entendía la amistad como “la suma de todas las cosas a través de las cuales, el uno al otro, podemos darnos placer” (*la somme de toutes les choses à travers lesquelles, l'un à l'autre, on peut se faire plaisir*)⁷¹. Una suma de cosas que abría todo un espacio para “la afectación, la ternura [...], la fidelidad, la camaradería o el compañerismo”, compartible por “individuos de edad, estatuto y actividad social diferentes” y que permitía escapar, especialmente a la comunidad gay, de las dos fórmulas ya dadas (*deux formules toute faites*) del puro encuentro sexual (*pure rencontre sexuel*) y de la fusión amorosa de las identidades (*fusion amoureuse des identités*). Escapar al puro encuentro sexual porque éste, ceñido a unos estándares muy acotados de belleza, obviaba “todo lo que puede haber de inquietante” (*tout ce qu'il peut y avoir d'inquietant*) en la creación de lazos amistosos intensos. Pero también resultaba necesario romper con esa tradición fuertemente identitaria de la fusión amorosa propia de la construcción romántica de la pareja occidental. Sin embargo, es imprescindible tener presente que en el contexto cultural de la izquierda freudomarxista de la Francia de *l'après-68*, era idea común que las sexualidades disidentes conllevaban un factor subversivo susceptible de transformar la moral sexual occidental y que esto debía concernir no sólo a los homosexuales, sino especialmente a las personas heterosexuales que reclamaban una mayor libertad en sus vidas sexuales y afectivas. Ahora bien, esta idea tuvo como efecto una suerte de ideología, que representa en general el movimiento *hippy* de los sesenta, y

69 “Les intensités du plaisir sont bien liées au fait qu'on se désassujettit, que l'on cesse d'être un sujet, une identité. Comme une affirmation de la non identité [...] parce que la multiplicité des choses possibles, des rencontres possibles, des amoncellements possibles, des branchements possibles fait qu'en effet on ne peut pas ne pas être non identique à soi-même. Et à la limite ça déssexualise”. FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 52. (El resaltado es mío)

70 “What I want to ask is: Are we able to have an ethics of acts and their pleasures which would be able to take into account the pleasure of the other? Is the pleasure of the other something which can be integrated in our pleasure, without reference either to law, to marriage, to I don't know what?” FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 346.

71 FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie», 986.

que alentaba a la utopía de una ‘fusión comunitaria’ (*fusion communautaire*) que disolviera las diferencias entre homosexualidad y heterosexualidad liberándonos así de las ataduras del deseo “*monosexual*” en pro de la bisexualidad primigenia que postula la teoría psicoanalítica. La oposición de Foucault contra esta ideología o este ‘gran mito’ (*grand mythe*), fue tácita⁷². Este punto resulta esencial porque es precisamente contra esta fusión utópica de las identidades sexuales disidentes que Foucault propone la creación de nuevas formas de vida que excedan el “empobrecimiento relacional” al que nos someten las instituciones tradicionales. Es en este sentido que Foucault se manifestó claramente en contra de enfocar las políticas por los derechos de los homosexuales como una batalla por conseguir el matrimonio igualitario:

Si se pide reproducir a la gente el vínculo del matrimonio para que su relación personal sea reconocida, el progreso realizado es trivial. Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente. La sociedad y las instituciones que constituyen su armazón han limitado la posibilidad de relaciones porque un mundo relacional rico sería extremadamente complicado de gestionar.⁷³

De hecho, Foucault opinaba —y este es otro elemento que interpela a las artes de vivir antiguas— que lo que volvía “perturbadora” (*troublante*) la homosexualidad era mucho más el modo de vida gay que el acto sexual mismo⁷⁴. Lo que resultaba inquietante del hecho de que dos chicos fueran caminando de la mano por la calle no era, en las palabras de Foucault, “la partida para el placer. Lo que que resultaba “insoportable” era el “despertar feliz” (*ce n'est pas le départ pour le plaisir qui est insupportable, c'est le réveil heureux*).⁷⁵ Foucault apostaba por que una intensificación voluntaria y pensada de los placeres que fuera susceptible de extenderlos de la mera satisfacción fisiológica a la dicha compartida permitiría nutrir y dar lugar a nuevas formas de relacionarnos que aún nos resultaban imposibles. E intuía que la razón por la cual las sociedades contemporáneas manifiestan un cierto margen de tolerancia respecto al placer homosexual era porque esta sabe que mientras la economía de nuestros placeres esté relativamente desligada de la creación de nuevos lazos afectivos, y por tanto no problematice el placer del otro, el placer como tal carecía de potencialidad política. Y era por esta misma razón que la creciente visibilización de los potenciales relacionales de los nuevos modos de vida gay desencadenaban toda una serie de inquietudes sociales al respecto, y no pocas veces de la forma más virulenta.

72 FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie», 985.

73 “Si on demande aux gens de reproduire le lien du mariage pour que leur relation personnelle soit reconnue, le progrès réalisé est léger. Nous vivons dans un monde relationnel que les institutions ont considérablement appauvri. La société et les institutions qui en constituent l'ossature ont limité la possibilité de relations, parce qu'un monde relationnel riche serait extrêmement compliqué à gérer. Nous devons nous battre contre cet appauvrissement du tissu relationnel”. FOUCAULT, Michel. « Le triomphe social du plaisir sexuel » 1128-1129.

74 FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie», 983.

75 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 48.

Los códigos institucionales no pueden validar estas relaciones de intensidades múltiples, de colores variables, de movimientos imperceptibles de formas que cambian. Estas relaciones que hacen cortocircuito y que introducen el amor ahí donde debería estar la ley, la regla, o la costumbre.⁷⁶

Pero entonces, si lo realmente disruptor o cortocircuitante no era tanto el placer furtivo entre dos personas del mismo sexo como las intensidades propias a la creación de lazos tiernos y amistosos entre ellas ¿porque foucault insistía tanto en el problema placer-deseo? ¿Cual era la concepción teórica que nutría esta insistencia? ¿Qué relación tenía con el problema de la amistad y la felicidad? En 1977, un año después de la publicación de *La Volonté de savoir*, Gilles Deleuze envió una carta a Foucault en la que constaban un conjunto de notas ordenadas de la A a la H. Dicha carta fue publicada posteriormente por el propio Deleuze adjuntando ciertas observaciones en las que este pone en la boca de aquel ciertas declaraciones. En la nota F.3 Deleuze señala que el reto del Foucault de *Surveiller et punir* como el de *La volonté de savoir* consiste en determinar los sentidos que otorga a las nociones de ‘relaciones de fuerza’, de ‘verdad’ y, por supuesto, de ‘placer’. Ahora bien, en la nota G, Deleuze señala que parece existir una incompatibilidad fundamental entre su apuesta por el ‘deseo’ (*désir*) o la producción del deseo como noción revolucionaria fundamental, y la apuesta de Foucault por una política centrada en los cuerpos y los placeres. Sin embargo, al mismo tiempo revela que la última vez que se vieron, Foucault le admitió lo siguiente: “lo que yo llamo ‘placer’ quizá sea lo que usted llama ‘deseo’; pero de todas formas necesito una palabra [diferente de] deseo.”⁷⁷. ¿Por qué?

En *La Volonté de savoir*⁷⁸ se narra que el surgimiento de los procedimientos de confesión (*procédures d'aveu*) habrían dado lugar a la constitución paulatina en Occidente de “un gran archivo de los placeres del sexo” (*une grande archive des plaisirs du sexe*). Fijémonos en la naturaleza de dicho ‘archivo’. Según Foucault, un archivo de placeres mundanos, toda una “lírica pobre de la disparidad sexual” (*lyrique pauvre du disparate sexuel*) se habría ido ‘borrando durante mucho tiempo a medida que se iba constituyendo”, hasta que la medicina, la psiquiatría y la pedagogía del siglo XIX comenzaron a “solidificarlo” bajo la forma de una ciencia del sexo. En «Le gay savoir»⁷⁹ foucault explicita cómo el dispositivo de sexualidad

76 “Les codes institutionnels ne peuvent valider ces relations aux intensités multiples, aux couleurs variables, aux mouvements imperceptibles, aux formes qui changent. Ces relations qui font court-circuit et qui introduisent l’amour là où il devrait y avoir la loi, la règle ou l’habitude”. FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 983.

77 “La dernière fois que nous nous sommes vus, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et affection, à peu près : je ne peux pas supporter le mot désir ; même si vous l’employez autrement, je ne peux pas m’empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que désir se dit réprimé. Michel ajoute : alors moi, ce que j’appelle « plaisir », c’est peut-être ce que vous appelez « désir » ; mais de toute façon j’ai besoin d’un autre mot que désir”. DELEUZE, Gilles. «Désir et plaisir». Disponible en <<http://www.multitudes.net/Desir-et-plaisir>>.

78 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1*, 85.

79 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 45.

necesitaba inteligir el placer en los términos de un discurso verdadero para que éste pudiera ser el objeto de una autenticación de sí. Para ello, considera que la medicina del sexo, y más tarde el psicoanálisis tuvieron que servirse de una noción diferente de placer como una suerte de “instrumento para la puesta en inteligibilidad” (*une espèce d’instrument pour la mise en intelligibilité*), y la “calibración” (*étalonnage*) en términos de normal y anormal de este archivo de los placeres que, de otra manera estaba destinado al olvido. Y este instrumento no fue otro que la noción de deseo. El deseo habría servido pues como una herramienta de recualificación de los placeres a través de una suerte de juego discursivo que Foucault expresa así: “dime cuál es tu deseo y yo te diré quién eres, te diré si estás enfermo o no, te diré si eres normal o no” (*dit-moi quel est ton désir et je te dirai qui est tu, je te dirai si tu est malade ou pas, je te dirai si tu est normal ou pas*). Pero de esta forma, mientras que la noción de deseo se convirtió en el instrumento esencial del diagnóstico clínico del individuo normal y anormal, el término ‘placer’ permaneció a su sombra, en cierta forma “vacío de contenido” (*vide de contenu*) y “virgen de utilización” (*vierge d’utilisation*) como categoría clínica. Al fin y al cabo, es un hecho contrastable que Occidente no cuenta en sentido estricto con ningún placer ‘anormal’ ni con ningún registro de las ‘patologías’ del placer. Pero dicho esto, en esta misma entrevista, Foucault avanzó la siguiente concepción del placer:

[T]omando el placer finalmente, no por otra cosa que por un acontecimiento (*événement*), un acontecimiento que se produce, que se produce diría yo fuera del sujeto, o en el límite del sujeto, o entre dos sujetos, en ese *algo* que no es ni del cuerpo ni del alma, ni [está] en el exterior ni en el interior.⁸⁰

En esta definición —que al parecer nunca más volvió a movilizar como tal— Foucault propone una concepción negativa del placer por vía de la no-localización espacial de su producción ontológica. El placer, que desde luego no ‘es’ del individuo —de ahí su potencial ‘desujetante’— no podía tener una localización interna; pero a la par —y especialmente para alguien que optaba por la degenitalización de los placeres— tampoco podía reducirse al mero estímulo corporal. De este carácter ‘atópico’ del placer —cuya conexión con las tematizaciones foucaultianas de los espacios corporal y social en *Le Corps Utopique* y *Les Heterotopies* es ineludible— se delinean tres ejes posibles de interpretación de la producción crítica de Michel Foucault. En primer lugar, la tematización del placer, en cuanto que atañe a la noción de amistad, abre una problematización específica sobre la relación con los otros; esto es, toda una *mathésis* homosexual o una política relacional *gay*. En segundo lugar, el problema placer-deseo —los efectos ‘desujetantes’ del placer intenso contra la función sujetante del deseo en la tradición hermenéutica de la pastoral cristiana— sustenta uno de los ejes de exégesis del vínculo histórico

80 “[E]n ne prenant le plaisir pour rien d’autre que finalement un événement, un événement qui se produit, qui se produit je dirais hors sujet, ou à la limite du sujet, ou entre deux sujets, dans ce quelque chose qui n’est ni du corps ni de l’âme, ni à l’extérieur ni à l’intérieur”. FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 45.

entre sujeto y verdad —e incluso de una posible *meletê* queer—. Finalmente, la continuidad existente entre la noción de placer y la de felicidad o dicha (*bonheur*) demarca el espacio crítico donde estribaría la apuesta estrictamente ética de Michel Foucault; es decir, lo que podemos llamar, en sentido estricto, una *askêsis gay*.

A modo de conclusión querría aportar las siguientes reflexiones en torno al pensamiento ético-político foucaultiano. La noción de *technê* en Foucault tenía la suficiente maleabilidad como para poder ser aplicada a todo aquel operador que —a través de algún tipo de práctica, discursiva o no discursiva— fuera susceptible de modificar o de transformar *de facto* una realidad —ya se tratara de una transformación económica, simbólico-cultural, en las formas de dominación o del sujeto mismo—. Ahora bien, esta maleabilidad real, históricamente descriptible, hace que las unas se influyan a las otras, se reproblematicen sucesivamente —se “estrategicen” (*se strategissent*), como diría Deleuze⁸¹—. Foucault propuso una genealogía específica de esta maleabilidad abordando la interacción histórica entre las técnicas de dominación y las técnicas de subjetivación, abriendo así el campo crítico de la gubernamentalidad. La lógica que otorgó a este campo específico postula que en nuestras sociedades siempre existe una suerte de “equilibrio versátil” o una complementariedad conflictiva entre las técnicas que aseguran la sujeción de los individuos y los procesos a través de los cuales estos pueden crearse a sí mismos⁸². Las cuestiones que hemos ido suscitando aquí interpelan ciertos abordajes posibles que no ponen necesariamente en tela de juicio este equilibrio. Por ejemplo, el problema placer-deseo, en relación con la verdad, no puede ser abordado específicamente sin abrir el campo de la gubernamentalidad al de las técnicas de significación. En este tipo de estudios, la hipótesis del equilibrio versátil puede extenderse a las técnicas de significación sin mayor problema, es más, esta hipótesis parece ser consustancial al abordaje foucaultiano del problema placer-deseo. Sin embargo, existe todo un conjunto de estudios críticos, entre los cuales la crítica feminista radical y los *Queer studies* ocupan un lugar destacable, que interpela las técnicas de gobierno en su interacción con las técnicas de producción económica. Es este el campo donde se delinean los discursos y teorías críticas que postulan lo que podríamos denominar ‘políticas de la potencialidad’. Pienso que la voluntad teórico-crítica del último Foucault puede entenderse como un abordaje singular de estas políticas de la potencialidad a través del estudio relativamente autónomo de las técnicas de sí, y sin necesidad de vincularlas directamente con

81 Deleuze, Gilles. «Désir et plaisir». Nota F.

82 “It is always a versatile equilibrium, with complementarity and conflicts between techniques which assure coercion and processes through which the self is constructed or modified by himself”. FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self», 204.

otras técnicas de producción social, política o económica. Cohen se posiciona⁸³ en esta línea señalando las siguientes declaraciones de Foucault:

Durante siglos hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, había *relaciones analíticas* y que [por tanto] no podíamos cambiar nada, por ejemplo en nuestra vida sexual o nuestra vida familiar, sin arruinar nuestra economía, nuestra democracia, y así sucesivamente. Creo que tenemos que deshacernos de esta idea de un *vínculo analítico* o *necesario* entre la ética y otras estructuras sociales o económicas o políticas.⁸⁴

Ahora bien, ¿Qué alcance tiene esta perspectiva en nuestros desafíos contemporáneos? En este punto se plantean inquietudes de orden tanto metodológico como histórico-político. Las inquietudes prioritariamente metodológicas portan sobre el sentido que puede tener, para los estudios culturales, plantearse bajo la postura de Foucault cuestiones del tipo: ¿Cuál es el alcance de una *askêsis gay* contemporánea —una *askêsis queer*— en la creación de nuevas estéticas de la existencia no patriarcales, no normativas y no capitalistas? Sin embargo, las inquietudes histórico-políticas quizá sean mucho más acuciantes. Pues al fin y al cabo, ante esta batalla remota entre sujeción y subjetivación ¿no es harto probable que los pormenorizados análisis históricos propios de los *governmentality studies* no tengan ningún efecto de transformación que sea verdaderamente profundo a largo plazo en nuestras sociedades? ¿No es acaso posible que el origen de la voluntad crítico-teórica de Foucault responda a la ‘convicción última’ de que el potencial político de la *askêsis* siempre va a estar sometido a este equilibrio versátil en cuanto ‘principio’ de la historia de la gubernamentalidad? ¿Acaso no nos es posible acceder al fondo mismo de nuestras inquietudes ético-políticas para analizar aquello por lo cual ciertas formas de *askêsis* —*mathêsis* y *meletê*— resultan insoportables, totalmente *irrepresentables*, en nuestra cultura?

Al menos los campos de estudio están abiertos. Sin embargo, su enriquecimiento requiere el conocimiento de los debates desarrollados por las feminismos radicales de las últimas tres décadas. Pues estos siguen resultando prioritarios en un presente como el nuestro, en el que los utopismos propios de las últimas décadas del siglo XX vuelven a presentarse bajo formas si cabe aún más complejas. Es por esto —entre otros motivos— que la crítica contemporánea no debe centrarse tanto en la resolución teórica de nuestros problemas como en su profundización y esclarecimiento.

83 COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 94.

84 “For centuries we have been convinced that between our ethics, our personal ethics, our everyday life, and the great political and social and economic structures, there were analytical relations, and that we couldn’t change anything, for instance in our sex life or our family life, without ruining our economy, our democracy, and so on. I think we have to get rid of this idea of an analytical or necessary link between ethics and other social or economic or political structures”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics». 350. (El resaltado es mío)

5. Bibliografía

- COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies: 'gay politics'? politically gay?» En *Textual Practice*, vol 2, 1 (Primavera, 1988), Taylor & Francis (Routledge), London, 1988.
- DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Second Edition. Cambridge University Press, New York, 2005, 123-148.
- DELEUZE, Gilles. «Désir et plaisir». [Disponible en <http://www.multitudes.net/Desir-et-plaisir>]
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976.
- FOUCAULT, Michel. «Sexuality and Solitude». London Review of Books, vol. III, 21 de mayo-5 de junio de 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Gallimard. París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 1984, 340-372.
- FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory*, nº 2 (21), mayo, 1993.
- FOUCAULT, Michel. «Le Gai Savoir». En *La revue h*, nº 2, 1996, 44-54.
- FOUCAULT, Michel. «Sexual choice, sexual act». En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*, The new press, New York, 1997, 141-156.
- FOUCAULT, Michel; GALLAGHER, B; WILSON, A. «Sex, power and the politics of identity» En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*, The new press, New York, 1997, 163-173.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel; CECCATY, R. de; DANET, J. ; BITOUX, J. «De l'amitié

- comme mode de vie». En FOUCAULT, Michel.. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, 982-986.
- FOUCAULT, Michel; FONTANA, A. «Une esthétique de l'existence». En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, 1549-1554.
- FOUCAULT, Michel; BARBEDETTE, G. «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Gallimard, Paris, 2001, 1127-1133.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Seuil/Gallimard, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En *Obras esenciales*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 2010, 879-888.
- FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.
- HALPERIN, David M. *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. Oxford University Press, New York, 1995.
- Mujeres en Red [mujeresenred]. *Amelia Valcarcel: Jóvenes construyendo una nueva ciudadanía* [Archivo de video] (2010, Octubre 4). [Disponible en <https://vimeo.com/15521890>]