

Foucault y el feminismo: tensiones políticas en el marco de una ontología de nosotros mismos

Foucault and feminism: political tensions in the framework of an ontology of ourselves

Daniel Alberto Sicerone

Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn (UBA) – CONICET, Argentina
daniel.sicerone@hotmail.com

Resumen: El presente trabajo de investigación parte del análisis del carácter de la ontología histórica presentada por Foucault como un pensador que se orienta desde el resto metafísico como imposibilidad de las totalizaciones. A partir de esta lógica de pensar lo político desde una ontología del acontecimiento y del rechazo de toda presunción programática y escatológica, se centrará en la constitución de su estética de la existencia, dando cuenta de la pertinencia de su metódica arqueológica-genealógica para explicar del proceso de constitución de los sujetos de deseo. El eje central de la posible discusión de Foucault con el movimiento feminista se orienta a partir de una dispersión discursiva con respecto a los modos de subjetivación contemporáneos, aunque se resaltarán la noción de placer como herramienta política para la constitución de modos de vida alternativos a los modos de vida normalizados. La posibilidad de leer a Foucault desde el feminismo se centrará en las herramientas teóricas que ha desarrollado el filósofo francés en sus trabajos teóricos.

Palabras claves: Ontología histórica, feminismo, placer, modos de subjetivación, estéticas de la existencia

Abstract: The present research work starts from the analysis of the character of the historical ontology presented by Foucault as a thinker who is oriented from the metaphysical rest as impossibility of the totalizations. From this logic of thinking the political from an ontology of the event and the rejection of all programmatic and eschatological presumptions, it will focus on the constitution of its aesthetics of existence, giving an account of the relevance of its archaeological-genealogical method to explain the process of constituting the subjects of desire. The central axis of Foucault's possible discussion with the feminist movement is based on a discursive dispersion with respect to contemporary modes of subjectivation, although the notion of pleasure as a political tool for the constitution of alternative ways of life to be emphasized will be highlighted. Normalized ways of life. The possibility of reading Foucault from feminism will focus on the theoretical tools that the French philosopher has developed in his theoretical works.

Keywords: Historical ontology, feminism, pleasure, modes of subjectivation, aesthetics of existence.

Fecha de recepción: 15/03/2018. Fecha de aceptación: 11/06/2018.

Daniel Alberto Sicerone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Cecilio Acosta (Maracaibo - Venezuela), Magister Scientiarum en Filosofía por la Universidad del Zulia (Maracaibo - Venezuela) y actualmente Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) con una beca Doctoral del CONICET. El título de su actual investigación es: Teoría Queer y politización de la sexualidad. Una genealogía política de los regímenes somatopolíticos y las prácticas de resistencia y subversión. Ha publicado en 2017 la obra *El marxismo latinoamericano, una traducción gramsciana* y ha publicado decenas de artículos en diversas revistas internacionales.

Ontología histórica: una ontología de nosotros mismos

Kant en su texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* intenta responder a ese interrogante de la siguiente manera: «La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro»¹. La ilustración como salida de la minoría de edad implica pensar por nosotros mismos sin la necesidad de un tutelaje, una confianza en las potencialidades de la razón como instituyentes de un nuevo orden. Esta misma confianza en las potencialidades de la razón es lo que los críticos de la modernidad consideran que está en crisis, y es especialmente Cacciari² quien reconoce que no hay posibilidad de un reordenamiento utópico de la sociedad, ya que el conflicto es permanente. Más allá del claro sentido teleológico de la filosofía de la historia kantiana, en el mencionado texto se hace eco de una situación de límite (como también desarrolla en la *Crítica de la razón pura* con el concepto de *noúmeno* en sentido negativo), situación que Foucault critica de la siguiente manera:

Como es obvio, esto trae como consecuencias que la crítica ya no se va a ejercer en la búsqueda de estructuras formales que tengan un valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos condujeron a constituirnos, a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En este sentido, esa crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica –y no trascendental- en el sentido de que no procurará extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino que tratará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos. Y esa crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.³

Foucault manifiesta en la cita anterior el espíritu militante de su pensamiento, ya no centrado en refundar un humanismo o determinadas estructuras universales, sino orientarse a pensar aquellos acontecimientos que conducen a ser lo que hoy se es, y por tanto, a lo que hoy pensamos. Posteriormente lo deja más en claro cuando considera que «no procura hacer posible la metafísica finalmente convertida en ciencia; procura volver a lanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el

1 KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata, Terramar, 2004, 33.

2 CACCIARI, Massimo. *Drama y Duelo*. Tecnos, Madrid, 1989

3 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* La Piqueta, Madrid, 1996, 104-105.

trabajo indefinido de la libertad»⁴. Foucault no se queda en el marco del mero rechazo de fundar a la metafísica como una ciencia basada en una búsqueda de estructuras universales. El pensador francés rechaza rotundamente continuar con proyectos globales y radicales a favor de llevar a cabo una ontología histórica de nosotros mismos, por lo que se expresa una ontología de la contingencia, ya que no hay un origen al cual deba remitirse, ni un fin al cual llegar. Todo es del orden del acontecimiento, pero un acontecimiento de carácter histórico. A diferencia de Derrida, no se desplaza por el entre, ni por las fisuras y grietas de los sistemas árrjicos de la metafísica occidental, sino que apunta a la materialidad de la constitución de la subjetividad, aunque puede ser comprendido como un pensador del resto en cuanto manifiesta la imposibilidad de fundar una metafísica que funcione como un fundamento de lo que somos. Si Kant llegó a reconocer la imposibilidad de conocer los fundamentos últimos de lo real, siguió dialogando con ellos como ficciones o representaciones imaginarias que permitían organizar lo real. El problema está en el límite, y es allí donde Foucault se preocupa por pensar las condiciones de posibilidad que permitan franquear los límites. Es por ello que Foucault se preocupa por pensar a la ilustración como «un *ethos*, una vía filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible»⁵.

Esta preocupación por desarrollar una ontología de nosotros mismos implicaría analizar las condiciones de posibilidad de nuestro presente histórico, por lo cual, siguiendo el método arqueológico-genealógico lo llevaría a estudiar los dispositivos de poder que conforman la subjetividad contemporánea, pero la postura de Foucault a partir del segundo tomo de *Historia de la sexualidad* ha sido una vuelta a la antigüedad greco-romana y cómo determinadas clases ilustradas conformarían una estética de la existencia. En este sentido, los paganos «instrumentaban *tecnologías del yo*, propias, tratando de hacer una obra de arte de sus vida»⁶. Una de las preguntas que van a guiar el presente trabajo será por qué Foucault aborda el pasado greco-romano desde la categoría de tecnologías del yo sin una preocupación de las formas históricas presentes de conformación de subjetividades por fuera de la norma heterosexual. Butler, de quien no se puede negar su claro perfil teórico influenciado por el pensamiento foucaultiano, manifiesta en su libro *El género en disputa* que el pensador francés ha mostrado cierta indiferencia en relación a la diferencia sexual.⁷

En el siguiente apartado se abordará la relación entre la ética y el uso de los placeres con el ahínco en la constitución de unas determinadas tecnologías de gobierno de sí que permiten confrontar una moral normativa con una estética de la existencia sin la remisión a una norma establecida. Es allí donde Foucault

4 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración?, 105.

5 FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la ilustración?, 111.

6 DIAZ, Esther. *La sexualidad y el poder*. Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2014, 61.

7 BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Ed. Paidós, Barcelona, 2007, 40.

construye unas series de herramientas críticas que le hubieran permitido leer su presente histórico en relación a las subjetividades que se constituyen por fuera de la heteronormatividad, aspecto que son trabajados principalmente por Butler con el modelo performativo-teatral y con Preciado con el modelo biodrag.⁸ Este olvido de los modos de subjetivación contemporáneos implica la existencia de una tensión problemática entre la filosofía de Foucault y el feminismo, ante la cual afirmamos que al no existir un trabajo teórico desarrollado por el filósofo francés directamente sobre el feminismo o las identidades no heteronormativas, esto no implica una posibilidad de desarrollar una lectura foucaultiana del feminismo en el aspecto de recoger las diversas herramientas teóricas que Foucault ha desarrollado, siempre tomando en cuenta el énfasis kantiano de preguntarse por las condiciones de posibilidad del presente histórico, pero con la diferencia puesta en la intención de franquear dichos límites.

2. Ética y uso del placer

Más allá del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault va a retomar el problema del sexo pero desde una mirada ética que en gran medida se aleja del proyecto presentado en tal tomo. Este nuevo proyecto de investigación, publicado poco antes de morir, deja por sentada una preocupación ética en el pensamiento foucaultiano: el diseño alternativo de una ética devenida en estética sobre la existencia. El segundo tomo será denominado *El uso de los placeres*⁹ y versará sobre los textos clásicos de la antigüedad griega del siglo IV, sobre todo con respecto a la actividad sexual problematizada por filósofos y médicos. El tercer tomo se denominó *La inquietud de sí*¹⁰, continuando con el mismo esquema de modos de sujeción expuesto en el tomo anterior, pero con la diferencia de que el mismo versará sobre textos griegos y latinos correspondientes a los dos primeros siglos de la era presente. Existió un cuarto tomo como proyecto, pero no fue autorizada su publicación, la cual estaba en discusión con el cristianismo y su perspectiva ética sobre la carne. Importante es reconocer que la propuesta de trabajo de Foucault en los dos tomos que siguieron a la *Voluntad de saber* no deben verse como una superación de la cuestión del saber o del poder, sino en estrecha relación directa, ya que sus estudios acerca del saber le permitieron superar las nociones relacionadas con la ciencia y la ideología, permitiendo analizar las prácticas discursivas, como también el estudio del poder permitió concebir a las relaciones de poder y las tecnologías como estrategias abiertas, superando la noción simplista del poder como una mera dominación.

Si el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* se centraba en la era victoriana, en el dispositivo de la sexualidad, en estos dos últimos tomos, de los cuales se

8 GROS, Alexis. «Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría *queer*» en *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*. 16 (30). 245-260.

9 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Ediciones Siglo XXI. Madrid.2003.

10 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad III. La inquietud de sí*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2003.

trabajará profundamente sólo el segundo de ellos, hay un volver crítico hacia la antigüedad, y no porque haya una conexión epocal, ni tampoco por buscar rasgos de continuidad, sino porque dichos textos problematizan de forma moral la actividad sexual en función de una mirada estética y no normalizadora. Aquí es donde Foucault se realiza una pregunta ética, y despliega su papel como enseñante, tal como lo refiere en la siguiente cita: «Mi papel consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia»¹¹. En estas palabras Foucault expone una sentencia con un contenido político y subversivo muy marcado, ya que para el pensamiento político crítico moderno, principalmente desde el periodo de la ilustración, busca la orientación kantiana de la superación de la inmadurez, abriendo la inconformidad como condición permanente, siendo la autonomía un espíritu que busca su realización pero que se ve sometida a las inclemencias de la realidad política. Ya en esta mirada del filósofo francés no se sitúa la pregunta por el mundo por venir, ni el diseño de un proyecto utópico que sea la unión de las condiciones y necesidades históricas presentes con las posibilidades de cambio, sino la oportunidad de transformación en la actualidad, en cuanto se es más libre de lo que se siente, en función de hacer de la existencia una ética devenida en estética.

El estudio de Foucault sobre la antigüedad griega y romana, y luego el paso al sistema de normativización del cristianismo, no expone que la idea de ascetismo cristiano nazca como una espontaneidad y menos como el producto de una mente maquiavélica que desde fuera de las relaciones de poder imponga el devenir social de los hombres. Muy al contrario de tales posibilidades, lo que Foucault expone son prácticas de libertad basadas en el uso de los placeres que llevan en sí mismas una estilización de la existencia, y no una prohibición o una regulación normativa. No es que los textos que estudia y comenta Foucault prediquen una moral libertina, sino que establecen una serie de ejercicios que parten del principio de moderación, de situar la actividad sexual con la dietética, la económica, la erótica y la verdad. Muy en claro lo expone el pensador francés cuando manifiesta que «ocuparse de sí no es, pues, una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida.»¹² No se trata de un ejercicio filosófico desapegado del conjunto de la existencia, sino la propia problematización existencial desde una mirada ética, en cuanto la pregunta que aflora es cómo el sujeto es reconocido como hombre de deseo. En forma de resumen, «produjo una genealogía, en la que analiza las prácticas por las cuales los individuos se vieron llevados a prestar atención a ellos mismos, haciendo lugar entre unos y otros a una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser.»¹³

Esta perspectiva ética de Foucault se asienta en la influencia de Nietzsche,

11 FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1990.

12 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, 278.

13 DIAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 1995, 129.

especialmente a su crítica a la metafísica, desajustando la relación entre moral y el deber ser, es decir, entre los valores y reglas de acción con lo que deberían ser de acuerdo a una fundamentación ontológica basada en aspectos universalistas y trascendentales. He aquí donde la experiencia de la libertad es superada por el hecho de una elección personal sobre cómo habitar la existencia, en cuanto una serie de prácticas y ejercicios que pueden resumirse en una específica tecnología del yo permiten desarrollar un *ethos* que funge como una técnica de manejo de sí mismo. Este manejarse a sí mismo en la antigüedad romana y griega está alejado de las formas de subjetivación bajo el cristianismo, donde es la norma, la codificación y el seguimiento de la palabra revelada la que problematiza la existencia y la actividad sexual. Ya no se trataría de hacer una estética de la existencia en cuanto despliegue ético del uso de los placeres, sino en responder afirmativamente y conductualmente a una norma en específica. Es por ello que la relación entre hombres era exaltada en la Grecia antigua, en la Roma Antigua aceptada, pero negada en el cristianismo. Foucault problematiza esta cuestión de la siguiente manera:

En suma, para que se califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o una serie de actos conforme a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación a uno mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.¹⁴

El filósofo del poder va a exponer una relación que califica de moral a una acción, la cual se expresa en la implicancia con la realidad, una relación con el código que se refiera, y por último una relación consigo mismo. Esta última relación es la que explota Foucault en su estudio, en cuanto el despliegue de una serie de tecnologías del yo permiten operar sobre sí mismo, es decir, sobre el cuerpo y las conductas. De esta forma se apertura la problemática moral como la posibilidad de un hacerse a sí mismo, en cuanto según Foucault uno puede conocerse, controlarse, probarse, perfeccionarse y transformarse, es decir, actuar sobre uno mismo. Lo interesante de esta mirada ética sobre la antigüedad griega y romana, según el esquema que presenta Díaz, es que se diferencia del cristianismo en cuanto la sujeción para este último está basada en la ley divina, mientras que para los dos primeros en la estética y la naturaleza. Además de ellos, el impulso de la finalidad, es decir, el *telos*, estaba orientado para el cristianismo en la salvación del alma, y para los griegos

14 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 20.

y romanos hacia la libertad, la verdad y la imperturbabilidad del alma. Pero no sólo se agota la diferencia entre la sujeción y el *telos*, sino que también hay una diferenciación en el trabajo y la sustancia ética, ya que para los griegos y romanos la segunda tiene que ver con la fuerza del uso de los placeres, aunque los romanos marquen la fragilidad, y para los cristianos entra en relación la carne. Y sobre el trabajo la diferencia versa sobre el hecho de que para los griegos y romanos pasa por una ascética de autodominio y relaciones políticas, pero para los cristianos tiene que ver con una ascética de auto-desciframiento.

Este esquema está basado en las instancias del sujeto ético, es decir, en la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo y la teleología. La primera tiene que ver con la forma en la que los sujetos se dan forma a sí mismos. Para los griegos y los romanos, dentro de lo que deben incluirse los estoicos, esta forma o manera de darse forma a sí mismos tiene una relación con la fuerza que conduce el uso de los placeres, tomando en cuenta la fragilidad para los estoicos. En los cristianos entra en relación el deseo, la carne, la concupiscencia. Esta sustancia ética es la base material, centrada en los griegos y romanos sobre la *aphrodisia* y en los cristianos en la carne. Es por medio del uso de los placeres que se puede hacerse a sí mismo, tomándolo como base material. Cuando se hace referencia al modo de sujeción es la expresión de la relación de fuerza que determina cómo el sujeto es reconocido por la regla y la relación que establece con ella. Los griegos y romanos se reconocen y se relación desde la estética y la naturaleza, pero es en los cristianos donde esa regla se codifica en la exterioridad de las prácticas sociales de los sujetos, enclavada en la ley divina, es decir, en la Biblia. En cuanto al trabajo se hace presente el ejercicio por el cual nos convertimos en sujeto moral de nuestras prácticas, basado en la ascética, pero con la diferencia de que los cristianos acentuaban el auto-desciframiento. El *telos* tiene que ver con la causa final, con lo que se quiere convertir, y lo cual está apegado a las tres instancias anteriores. He aquí entonces el por qué los cristianos transforman la ascética romana y griega en una que acalla los placeres del cuerpo, que codifica su conducta en la palabra revelada y se orienta hacia la salvación del alma

Vale preguntarse por el sentido que tiene esta exploración del uso de los placeres bajo las perspectivas éticas sobre la antigüedad griega y romana, y la mutación que se da de la misma en el cristianismo, en relación con la propuesta del *Marxismo Pagano*. No se trata de volver a los griegos como si en ellos se encontrará una verdad por descubrir, o extrapolar los ejercicios basados en el cuerpo para una actualización. Se trata principalmente de analizar cómo es posible que los cuerpos puedan empalmar una preocupación ética con la constitución de sí mismos, sin tener que someterse a un código de normas que regulen la acción moral. Al contrario, cómo es posible que una estética de la existencia se represente como una práctica de resistencia, como una estética anti-disciplinaria, de construcción de sí. Importante remarcar este aspecto de las prácticas de libertad, de las posibilidades

de los cuerpos para establecer una existencia que devenga en una ética, una elección de vida que permita la construcción de sí. Y es allí donde el placer se hace presente, como fuerza de encuentro, de potenciación y de felicidad. Estos cuerpos que resisten a las codificaciones, las regulaciones, exploran la multiplicidad de formas de hacerse a sí mismos, identificándose con el deseo y con el placer, construyendo lógicas de existencia paralelas a las formas dominantes, resistiendo a ellas, fugando por líneas que permitan experimentar otra vida, otra cotidianidad aperturada a las afecciones positivas. Bajo este esquema es que se estudiará *El uso de los placeres*, en cuanto «Foucault no cree que podamos encontrar nuestras respuestas en “modelos” del pasado, pero sí contextualizar el pasado en la reflexión de nuestro presente.»¹⁵

Los cuatro conceptos trabajados anteriormente como sustancia ética, el modo de sujeción, la elaboración del trabajo ético y teleología son utilizados por Foucault con los siguientes conceptos: *aprhodisia*, *chresis*, *enkrateia* y *sophrosyne*. Estos cuatro conceptos están en relación con las características que se han tomado de la lectura que hace Díaz en su texto *La filosofía de Foucault*, y expresan el estudio del filósofo francés sobre la ética que subsiste a una forma en específica donde el individuo se hace sujeto de deseo. A diferencia del cristianismo, tanto en la Grecia clásica, como en el pensamiento de la antigüedad romana, especialmente con los estoicos, no hay un código exterior a las relaciones sociales entre los sujetos de deseo que codifique tales relaciones. En el cristianismo se hace presente la palabra revelada, la *Biblia* como elemento que coordina, regular, y estipula lo que se puede y no debe hacerse, especialmente desde el cuerpo. Siguiendo el esquema platónico de la dualidad antropológica, cuerpo y alma, el cristianismo rechaza la dimensión corporal como posibilidad de un hacerse éticamente, viendo en ella un aspecto negativo, que al igual que el filósofo ateniense, rechazará como una cárcel que encierra al alma. Es por ello que el trabajo de ascetismo está en función de salvar al alma, de su purificación mediante la prohibición de una sexualidad abierta, propicia desde una mirada que se auto-regule y modere. Tanto las relaciones extramaritales, como entre hombres, y las propias relaciones sexuales dentro del matrimonio sin un fin reproductivo estarán negadas por el código moral cristiano. Esta negación no es ajena al trabajo ético que el propio sujeto se hace consigo mismo en la Grecia clásica y el estoicismo, ya que puede verse algunos hilos de continuidad, pero no desde la negación, sino desde la moderación y auto-regulación, como también de las disponibilidades naturales. Los textos que analiza Foucault no hablan de una sexualidad sin límites, no hay un espíritu dionisíaco que desee desbordar la racionalidad, la medida y el orden, sino más bien una serie de tecnologías que actúan sobre el sujeto, específicamente sobre el cuerpo, con la finalidad de mediante la sustancia ética construirse a sí mismos. Mientras no había un código, una valoración universal dictada exteriormente a las

15 DIAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. 156.

relaciones que se instauraban que se basará en la delimitación de lo aceptado y lo prohibido, se expone al desnudo la experiencia de un uso del placer que lleva a una construcción de sí como emblema estético de una ética de la existencia. He aquí el valor anti-disciplinario de las estéticas de la existencia que analiza Foucault, y la posibilidad de leer la transformación cristiana bajo el esquema de la continuidad y discontinuidad, método propio de la genealogía. Por ello, el sexo, o la *aprhodisia*, terminan siendo el sustento material para la hermenéutica foucaultiana, en cuanto el mismo tenía valoraciones positivas en la antigua Grecia y Roma. Ello puede verse en la siguiente cita del filósofo francés, donde advertía sobre la diferencia entre la perspectiva cristiana y grecorromana con respecto al sexo:

El cristianismo lo habría asociado con el mal, el pecado, la caída, la muerte, mientras que la Antigüedad lo habría dotado de significaciones positivas. La delimitación del compañero legítimo: el cristianismo, a diferencia de lo que sucedía en las sociedades griegas o romanas, sólo lo aceptaría por el matrimonio monogámico y, dentro de esta conyugalidad, le impondría el principio de una finalidad exclusivamente procreadora. La descalificación de las relaciones entre individuos del mismo sexo: el cristianismo las habría excluido rigurosamente mientras que Grecia las habría exaltado -y Roma aceptado- por lo menos entre los hombres.¹⁶

Importante rescatar de esta mirada particular sobre la *aprhodisia* el hecho de que no estaba asociado con el pecado, no era una actividad que contaminara al alma, sino que había otros elementos que la hacían mucho más compleja, diferenciándola de una perspectiva que en gran medida la hiciera pasar por el filtro de lo permitido y aquello que no lo es, como es el caso del cristianismo. Foucault expone claramente cuáles son aquellos aspectos que deben tomarse en cuenta para considerar dentro del marco moral una actividad de placer, y considera lo siguiente: «El exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores de la inmoralidad en la práctica de las *aprhodisia*»¹⁷ Por tanto es el exceso y la pasividad aquello que permite considerar a una práctica de placer, en este caso la *aprhodisia*, como inmoral. Estos dos aspectos, el exceso y la pasividad, permiten medir al acto de placer, demostrando lo alejado que se encuentra de la mirada cristiana que determina la moralidad del acto no en función de la posición en la relación (activo-pasivo) o el grado de actividad (exceso-moderación), sino en lo permitido y lo prohibido. Foucault lo aclara a continuación:

Si la actividad sexual debe ser así objeto de diferenciación y de apreciación morales, la razón no es que el acto sexual sea en sí malo; tampoco porque cargue consigo la marca de una caída original. Aun cuando la forma actual de la relación sexual y del amor se relacione, como lo hace Aristófanes en el *Banquete*, con algún drama original

16 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 11.

17 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 31.

-orgullo de los humanos y castigo de los dioses-, ni el acto ni el placer son considerados malos; al contrario, tienden a la restauración de lo que para el ser humano era el modo de ser más consumado.¹⁸

El cristianismo aceptaría al acto sexual sólo si está orientado hacia la procreación, mientras que los textos médicos y filosóficos no lo miden bajo esta orientación, ya que no hay una apreciación moral sobre el mismo desde la práctica del placer. Lo interesante de esta propuesta ética es el sentido de la negación de un código que defina la moralidad del acto sexual, haciendo visible la posibilidad de un hacerse a sí mismo desde el uso del placer, en cuanto la actividad sexual no se defina por una dualidad moral que defina el permiso o su contrario. Esto impulsa a pensar al sujeto de deseo desde otra óptica, desde el hecho que su deseo no debe ser sinónimo de prohibición, ni de sometimiento a una norma universal que dicte, siempre desde la exterioridad, lo que se puede ser y hacer. Esto representa una ruptura que permite pensar la ética, y por tanto la política, en otra sintonía, ya que si el deseo no debe prohibirse, debe haber una identificación con el mismo, en el hecho de que tal deseo se exprese mediante el uso del placer, en una disposición determinada de la corporalidad en el contacto con el otro u otros. Las siguientes palabras de Foucault expresan no sólo esta separación del esquema de lo permitido y lo prohibido, sino que también expone ciertas disposiciones que debe tener el uso del placer, aunque no esté sujeto a un código definido. Por ello expresa lo siguiente:

No se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan, sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos. En el uso de los placeres, si bien es cierto que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las que uno se somete están muy lejos de lo que puede constituir una sujeción a un código bien definido

Lo que Foucault va a dejar en claro con esta vuelta a los griegos y romanos es la estilización de la vida, en cuanto no le interesa repetir en el presente las prácticas de regulación o moderación como si ellas permitieran ser calçadas, o representen algún interés particular para el presente. Esto lo manifiesta el pensador francés en la siguiente cita: «Podríamos decir esquemáticamente que la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia»¹⁹. Analizar las tecnologías del yo de la antigüedad permite observar las características y relaciones que existen entre una mirada ética particular sobre el uso de los placeres y los códigos de regulación

18 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 31.

19 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 60.

moral. Esto abre una discusión de extrema radicalidad para el pensamiento político contemporáneo, en cuanto se puede hacer una hermenéutica de ciertas disposiciones corporales en sus manifestaciones de placer que repercuten en la existencia, haciendo de ella un *humus* donde desplegar una concepción actitudinal ajena a normas disciplinarias. Esto se desarrollará especialmente en el siguiente apartado, donde se expondrá la relación de la perspectiva ética de Foucault con respecto a la micro-política, base fundamental para discutir la propuesta conceptual del *Marxismo Pagano*, en cuanto no desea rechazar automáticamente estas expresiones políticas que provienen de actividades o uso del placer que subvierten las modelizaciones, normativizaciones y disciplinamientos que la sociedad actual determina por medio de los micro-poderes que actúan por debajo de los aparatos del Estado, construyendo cotidianamente subjetividades normalizantes.

Para poder pasar a este aspecto de la teoría filosófica y sociológica de Foucault, es necesario en primera instancia remarcar las disposiciones que problematizaron los griegos con respecto a la práctica sexual o *aprhodisia*, las cuales versan sobre la dietética, la económica, la erótica y la del verdadero amor. En cuanto a la primera, la dietética, Foucault analiza la *aprhodisia* en relación con la alimentación, específicamente con el régimen de consumo de alimentos. Por ello sostiene que «la dietética problematiza la práctica sexual, no como un conjunto de actos diferenciables según sus formas y el valor de cada uno, sino como una “actividad” a la que debe darse libre curso en conjunto o ponerle freno según referencias cronológicas»²⁰ La dietética se afina en el aspecto de valorar el acto sexual en relación con un régimen alimenticio determinado, el cual está enfocado en la época del año en específica, es decir, las referencias cronológicas. La problematización de la dietética con respecto a la práctica sexual está en el camino de construir una técnica de sí, es decir, una tecnología del yo que permita ser dueño de sí mismo, y para ello el régimen alimenticio tiene una relación directa como arte de vivir, ya que:

La práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o a acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral, que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial, y que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional.²¹

Otros de los aspectos o disposiciones que introduce Foucault para problematizar la actividad sexual tiene que ver con la económica, la cual versa entre la relación

20 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 74.

21 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 69-70.

del hombre con su mujer. La primera exposición que introduce Foucault sobre la problemática de la económica en relación con la *aprhodisia* tiene que ver con que el matrimonio no excluía que el hombre pudiera tener relaciones extramaritales. La «fidelidad» que debe expresar el marido con respecto a su esposa no está bajo el manto de la exclusividad, tal como funciona bajo el código moral cristiano, sino que la misma está en relación con la gobernanza, en cuanto es el hombre quien mediante la templanza debe gobernarse a sí mismo y a su mujer. Hay una asimetría claramente expresa entre la relación del hombre con respecto a la mujer, ya que el primero puede contraer relaciones sexuales, o hacer uso del placer con otras mujeres, pero tomando en cuenta que la relación económica pasa por el hecho de que la mujer es dueña obediente de la casa, del *oikos*. De esta forma, la económica busca problematizar el uso del placer para un determinado sujeto que es parte de una estructura social determinada en la sociedad esclavista griega. Por esto, los textos a los que hace referencia Foucault están orientados hacia los hombres libres, y por ello la característica de la económica se hace patente desde esta relación particular, donde el hombre mantenía ciertas atribuciones que forjaban una relación desigual con su esposa. Esta relación es aristócrata, según la interpretación que hace Foucault de Aristóteles, ya que serán los mejores quienes manden, en este caso los hombres, aunque las mujeres sean dueñas de la casa, lo que implica que la práctica sexual del hombre no podía interferir con esta relación, sino más bien usar de los placeres bajo una noción de temporalidad exigua.

La erótica problematiza la sexualidad desde otra esfera, ya no centrada únicamente en la relación con uno mismo desde el patrón de la moderación. La erótica va a ser medida desde la relación entre la pasividad y la actividad, en relación con el vínculo que se establecía entre dos hombres, principalmente donde uno de ellos era menor que el otro. Aquí nuevamente se ve expresa la no prohibición de las relaciones entre hombres en el uso de los placeres para los textos antiguos consultados por Foucault, lo cual va a mutar considerablemente en el cristianismo, donde está tajantemente prohibido dicha relación. La problemática que expresa la erótica está en relación con la pasividad, ya que era mal visto para la sociedad que los muchachos (los menores en la relación entre hombres) se entregaran al placer del otro sin resistencia y lucha, como si se dejasen llevar por el capricho del otro. La diferencia con la dietética y la económica tiene que ver con el hecho de que la erótica se centra en cómo asegurar el dominio de sí frente a la presión del otro. Esto lo resume Foucault de la siguiente manera:

Aquí, desde el momento en que la Erótica toma el punto de vista del muchacho, el problema radica en saber cómo podrá asegurar su dominio al no ceder ante los demás. Aquí se trata del orden, no de la medida a aportar en pro de su propio poder, sino de la mejor forma de medirse ante el poder de los demás asegurándose a sí mismo su propio dominio.²²

22 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 135.

Importante es reflejar el sentido de la preocupación de la disposición de la erótica en relación al vínculo entre el hombre y un muchacho, ya que marca cómo este último debe dominarse a sí mismo para no ceder al capricho del otro, ante sus presiones. Esta preocupación está penetrada por su visión estratégica del poder, en cuanto el mismo es comprendido como una relación de fuerzas. Entonces es aquí donde se articula con la problematización de la actividad sexual desde el uso del verdadero amor, producto de una relación entre el uso de los placeres y el acceso a la verdad. Este vínculo entre el hombre y el muchacho inspiraba una interrogante acerca del verdadero amor, de lo que debe ser, preocupándose por una estilización del uso del placer, de la *aprhodisia*. Por ello, todas estas problematizaciones van dirigidas a centrar el uso del placer en relación con una estilización de la conducta, de la existencia mediante una perspectiva ética. En forma de resumen y en directa relación con la estructura socio económica de la sociedad esclavista griega se puede apreciar las palabras de Foucault:

La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral no fue entre ellos una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; tal fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibido como juego de poder.²³

3. El olvido de Foucault: modos de subjetivación contemporáneos

Paul Preciado, uno de los teóricos referentes de los estudios de género y feministas, elabora una crítica al pensamiento de Foucault, pero reconociendo el bagaje teórico propio para el desarrollo de lo que se conoce como *Teoría Queer*. Foucault en los tomos sobre la historia de la sexualidad realiza una modificación con respecto al plan elaborado en el primero de ellos, tema que deja por expuesto cuando sostuvo que «quería ante todo detenerme ante la noción, tan cotidiana y tan reciente, de “sexualidad”: tomar distancia de ella, soslayar su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al que está asociada»²⁴. Este plan de trabajo es abandonado por él en los siguientes tomos, dando cuenta de la posibilidad de pensar cómo los sujetos se convierten a sí mismos en sujetos de deseo, cuestión que le permitió poder elaborar una perspectiva teórica que dé cuenta de la constitución de estéticas de la existencia a través de un trabajo riguroso sobre sí mismo. Esta perspectiva ética-estética se resume de la siguiente manera: «Ahora querría mostrar cómo se problematizaron en la Antigüedad la actividad y los placeres sexuales, a través de las prácticas de sí que ponían en juego los criterios de una “estética de

23 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. 161.

24 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, 159.

la existencia”²⁵. Ante esta modificación del plan original de Foucault, Preciado se preguntará ¿cómo pudo olvidar un conjunto de dispositivos y modos de subjetivación contemporáneos a su existencia física que tienen directa influencia en la constitución del sujeto de deseo?

Es aquí donde se hace presente la filosofía de género de Preciado que reconoce como antecedentes teóricos a la metodología arqueológica-genealógica de Foucault para preguntarse por los modos de constitución del sujeto contemporáneo, un sujeto constituido en lo que el autor denomina como régimen somatopolítico farmacopornográfico. Para el filósofo español este régimen de producción de la subjetividad se caracteriza de la siguiente manera:

El contexto somatopolítico (de producción tecnopolítica del cuerpo) posterior a la Segunda Guerra Mundial parece estar dominado por un conjunto de nuevas tecnologías del cuerpo (biotecnologías, cirugía, endocrinología, etc.) y de la representación (fotografía, cine, televisión, cibernética, etc.) que filtran y penetran la vida cotidiana como nunca lo habían hecho antes. Se trata de tecnologías biomoleculares, digitales y de transmisión de información a alta velocidad: es la era de tecnologías blandas, ligeras, viscosas, de tecnologías gelatinosas, inyectables, aspirables, incorporables —la testosterona que yo me administro, por ejemplo, pertenece a este tipo de tecnologías blandas.²⁶

Este nuevo régimen somatopolítico denominado por el filósofo español como farmacopornográfico se caracteriza por la interacción de dos tecnologías, las de representación audiovisual y aquellas tecnologías biomoleculares o farmacológicas. Hay un desplazamiento en el proceso de producción de la subjetividad llamado disciplinario, régimen que no ha desaparecido, sino que se ha puesto en relación con las nuevas tecnologías de producción de la subjetividad. Estos desplazamientos ya habían sido tomados en cuenta por la filosofía de Deleuze cuando manifiesta que la sociedad disciplinaria daba paso a una nueva sociedad que era denominada como sociedad de control:

Todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las sociedades de control las que están desplazando a las sociedades disciplinarias.²⁷

El régimen somatopolítico farmacopornográfico tiene una clara referencia a la propuesta teórica de la sociedad abierta de Deleuze, dando cuenta que «*el control es la exacerbación de la vigilancia*»²⁸. Estas nuevas tecnologías se desplazan

25 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 167.

26 PRECIADO, Paul. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós, Buenos Aires, 2014, 70-71.

27 DELEUZE, Gilles. «Posdatas de la sociedad de control» en *Lenguaje Libertario*. FERRER, Christian. (Comp.), Terramar, La Plata, 2005, 115-122.

28 DÍAZ, Esther. *Las grietas del control*. Biblos, Buenos Aires, 2010, 9.

de las tecnologías simples y energetizadas, propias de los regímenes soberano y disciplinario, donde el dominio del cuerpo se daba a partir de una tecnología que operaba desde el exterior, y hacía al cuerpo circular por un conjunto de instituciones que constituían las múltiples subjetividades. Lo particular de la tecnología biomolecular es que ella opera desde el cuerpo, se hace cuerpo:

En la era farmacopornográfica el cuerpo se traga el poder. Se trata de un control democrático y privatizado absorbible, aspirable, de fácil administración cuya difusión había sido tan rápida e indetectable a través del cuerpo social. No es el poder el que infiltra desde fuera, es el cuerpo el que desea poder, el que busca tragárselo, comérselo, administrárselo, metérselo, más, cada vez más, por cada orificio, por cada vía posible de aplicación.²⁹

El desarrollo de estas nuevas tecnologías de producción de la subjetividad no eran ajenas al periodo de trabajo intelectual de Foucault, cuestión que el pensador francés no profundizará en sus estudios, tal como se ha mostrado anteriormente en el cambio del plan de trabajo con la finalidad de exponer cómo los sujetos se han constituido en sujetos de deseo en la antigüedad greco-romana y el problema de la verdad de la carne en el cristianismo. Preciado cuestiona este «olvido» por parte de Foucault, aunque hay que dejar por sentado que para el filósofo francés la situación contemporánea de la subjetividad no le era ajena, pero no ha sido sistematizada a partir de las emergentes tecnologías de producción de la subjetividad. El placer, tema recurrente en el segundo tomo de su historia de la sexualidad, es repensado como una herramienta política de ciertas corporalidades, y ha sido uno de los motivos por los cuales Foucault rechazó cierta militancia identitaria de los grupos políticos sexo-diversos de su época. Uno de los temas recurrentes era la relación entre la ausencia de un programa específico de transformación de la libertad y las prácticas de libertad, ya que en una entrevista del año 1982 manifestaba que su papel «es mostrar a la gente que es mucho más libre de lo que piensa; que tiene por verdaderos y evidentes ciertos temas que se fabricaron en un momento particular de la historia, y que esa presunta evidencia puede ser criticada y destruida»³⁰

4. ¿Es posible leer a Foucault desde el feminismo?

La referencia al concepto de feminismo resulta ser problemático desde el amplio sentido que hace referencia dicha categoría, y la amplitud de posturas políticas que se encuentran alrededor del término. Sin la intención de ahondar sobre las formas de auto-identificación de los sujetos con respecto al feminismo, Foucault, de la mano de Derrida, se oponen a la naturalización de identidades estables más allá de figuras tradicionales de identificación. En Derrida puede verse claramente en definición de la deconstrucción como una estrategia sin finalidad: «La

29 PRECIADO, Paul. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. 149-150

30 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 232.

deconstrucción se propone algo diferente, en un ejercicio del pensar que supone, más que intentar “fugarse” de la metafísica, permanecer en ella, realizando un trabajo que implique horadarla desde sus mismas estructuras»³¹. No hay una finalidad última en la deconstrucción porque de haberla iría contra su propia naturaleza, es decir, contra la no intención de buscar fines en el proceso de deconstrucción. ¿Qué sentido tiene el proceso de implosión de las estructuras metafísicas si de fondo hubiera un *télos* al cual dirigirse? Si no se puede ir más allá de la metafísica ni tampoco su destrucción, entonces se trata de un habitar las grietas y fisuras. Foucault, desde otra perspectiva acuerda con la tesis derridiana, dejando en claro que su filosofía no sigue el método de la deconstrucción, pero reconoce que toda identidad es un producto histórico, y que tales fuerzas que organizan la producción de la subjetividad no pueden estar organizadas desde una racionalidad universal.

En la filosofía foucaultiana se hace presente la matriz nietzscheana de los modos de vida, en cuanto el análisis del filósofo debe a travesar las relaciones de fuerza que habilitan diversos modos de vida, por lo que el concepto de voluntad de poder como configuración de fuerzas se hace pertinente. Foucault en este sentido habilita esta interpretación cuando sostiene que «no se trata sólo de integrar esta pequeña práctica un tanto extravagante que consiste en hacer el amor con alguien del mismo sexo a los campos culturales preexistentes; se trata de crear formas culturales»³². Esta cita de Foucault habilita pensar las políticas de los movimientos identitarios desde otra perspectiva, aquella que rechaza como exclusiva las luchas en el campo de los derechos: «Pero si lo que uno quiere hacer crear un nuevo modo de vida, entonces la cuestión de los derechos del individuo no es pertinente»³³. Esto es lo que se ha llamado políticas de la asimilación, es decir, las identidades disidentes tienden a constituirse en sujetos de derecho mediante la asimilación de las estructuras ya dominantes de la sociedad, como es el caso del matrimonio igualitario, la adopción de hijos por parte de parejas del mismo sexo. En una entrevista publicada en el año 1971, el filósofo francés argumenta contra la noción de las políticas de asimilación: «Si usted quiere que en lugar de la institución oficial exista otra institución que pueda desempeñar las mismas funciones, mejor y de otro modo, usted está ya cogido en la estructura dominante»³⁴.

Una de las debilidades del pensamiento foucaultiano en la crítica de las políticas identitarias en el marco de su contemporaneidad se basa en el aspecto disperso de sus manifestaciones públicas, tal como la entrevista del año 1981 con Gilles Barbedette, donde le otorga un papel pertinente al hecho de imaginación: «Deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionamente

31 CRAGNOLINI, Mónica. Derrida, un pensador del resto. La Cebra, Buenos Aires, 2007, 16.

32 FOUCAULT, Michel. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. 115.

33 FOUCAULT, Michel. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. 116.

34 FOUCAULT, Michel. Microfísica del poder. La Piqueta, Madrid, 1980, 43.

empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas»³⁵. ¿Cómo pensar en el orden de la imaginación las relaciones posibles sin un análisis profundo de la propia condición de posibilidad en la institución de modos de vida alternativos a la normalidad? ¿Qué implicancias hubiera tenido el análisis de las estéticas de la existencia del sujeto de deseo de la antigüedad si se aplicaría a las identidades disidentes? Aquí se refleja el sentido de la crítica de Preciado sobre la debilidad del filósofo francés para analizar los modos de subjetivación contemporáneos, donde la cuestión de género resulta más que pertinente, ya que introduce, en el marco del esquema post-moneyista, una amplitud de estudios sobre el acontecimiento de las fisuras de la norma y del régimen político de la heteronormatividad.

Más allá de la no profundización sobre esta temática y el carácter disperso de su discurso sobre dicha problemática, Foucault se introduce en la diferenciación entre gay y homosexual, otorgando cierta analogía con la *Teoría Queer* que estudia los modos de auto-identificación a partir de una subversión de los adjetivos descalificativos, como es el mismo término *queer* que puede ser traducido por marica, bollera, raro, etc.

Es importante porque, al escapar a la categorización «homosexualidad-heterosexualidad», los gays, me parece, han dado un paso significativo e interesante. Definen de otro modo sus problemas al tratar de crear una cultura que sólo tiene sentido a partir de una experiencia sexual y un tipo de relaciones que les sean propios. Hacer que el placer de la relación sexual evada el campo normativo de la sexualidad y sus categorías, hacer por eso mismo del placer el punto de cristalización de una nueva cultura: hay en ello, creo, un enfoque interesante.³⁶

Aquí Foucault introduce el problema del placer como posibilidad de cristalización de una nueva cultura, es decir, en el orden del placer está la posibilidad de visibilización de nuevos modos de vida. La cuestión del placer resulta ser una herramienta para pensar la política de los movimientos políticos disidentes del régimen político heteronormativo, ya que el mismo permite el reconocimiento del otro desde una relación atravesada por la corporalidad. Foucault va a centrarse en el proceso de reconocimiento, siguiendo ese esquema intelectual trazado en sus investigaciones sobre cómo los sujetos se consideran a sí mismos sujetos de derechos. Por eso no importa tanto la práctica, sino el sentido que ellos mismos construyen a partir de diversas prácticas sexuales.

Permitir relaciones sexuales es una cosa, pero lo importante es el reconocimiento por parte de los individuos mismos de ese tipo de relación, en el sentido de que le dan una importancia necesaria y suficiente —la reconocen y la realizan— a fin de inventar nuevos modos de vida. Sí, eso es nuevo.³⁷

35 FOUCAULT, Michel. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto, 117.

36 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 119.

37 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 122.

El placer puede permitir hacer una cartografía de las intensidades políticas que producen subjetividades políticas disidentes de los marcos de normativización y disciplinamiento del cuerpo, en cuanto es el placer la herramienta de las identidades disidentes para autoreferenciarse y reconocerse como sujetos de deseo. Es en el orden de la micro-política donde puede pensarse la introducción del placer en la lógica de la constitución de identidades políticas disidentes del régimen político heteronormativo. Frente a la pregunta sobre la posibilidad de hacer una lectura foucaultiana sobre el feminismo no puede ser respondida desde una lógica lineal, ya que el pensador francés advierte sobre el problema de la guetización del movimiento gay:

Pero a pesar de la enorme influencia de Foucault sobre los estudios queer, este filósofo mantuvo una ambigua relación con las comunidades y las políticas de gays, lesbianas y transexuales. Su desconfianza hacia cualquier tipo de política identitaria le llevó a un distanciamiento del movimiento de liberación gay en Francia, en lo que él consideraba una tendencia a la «guetización».³⁸

De forma concluyente, lo pertinente para el movimiento feminista de la lectura foucaultiana resulta ser la concepción del cuerpo como un cuerpo vivo (*lieb*), es decir, un lugar o *topos* donde las relaciones de poder penetran y permiten concebirlo como un campo de batalla. En el sentido agambiano se entendería como biopolíticas menores, en cuanto las corporalidades abyectas y precarias resisten a la biopolítica desde la lucha por el sostenimiento de su vida, tema que dio como resultado el agrupamiento de ACT-UP. Aunado a ello, su interpretación del poder en sentido positivo permite pensar la institución de modos de vida alternativos, donde el deseo rompe con el esquema de territorialización por parte de la heteronormatividad, abriendo grietas en el movimiento feminista, sobre todo con el feminismo biologicista que constituye al sujeto político a partir de la centralidad de los genitales como medio de diferenciación, o de las identidades disidentes que funcionan como un gueto que termina operando como una exclusión excluyente, cuestión que afecta directamente a las identidades trans, quienes son excluidas por parte del movimiento feminista por no considerarlas mujeres.

38 SÁEZ, Javier. «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault». En CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier y VIDARTE, Paco. (Eds.). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Egales, Madrid, 2005, 75.

5. Bibliografía

- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Ed. Paidós, Barcelona, 2007.
- CACCIARI, Massimo. *Drama y Duelo*. Tecnos, Madrid, 1989.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Derrida, un pensador del resto*. La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- DELEUZE, Gilles. «Posdatas de la sociedad de control» en *Lenguaje Libertario*. FERRER, Christian. (Comp.). Terramar, La Plata, 2005, 115-122.
- DERRIDA, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta, Madrid, 2005.
- DIAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos, Buenos Aires, 1995.
- DÍAZ, Esther. *Las grietas del control*. Biblos, Buenos Aires, 2010.
- DIAZ, Esther. *La sexualidad y el poder*. Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* La Piqueta, Madrid, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Ediciones Siglo XXI, Madrid, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad III. La inquietud de sí*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- GROS, Alexis. «Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría *queer*» en *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*. 16 (30). 245-260.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Colihue, Buenos Aires, 2007.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Charcas, Buenos Aires, 1984.
- KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata, Terramar, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Edaf, Madrid, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. Akal, Madrid, 1996.

PRECIADO, Paul. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paídos, Buenos Aires, 2014.

SÁEZ, Javier. «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault». En CÓRDOBA, David, SÁEZ, Javier y VIDARTE, Paco. (Eds.). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Egales, Madrid, 2005, 67-76.