

El rol del placer en Foucault

María Luciana Cadahia *

Resumen: en el presente artículo analizaré el papel que desempeña el placer en la propuesta ética de Michel Foucault. En primer lugar, realizaré un breve recorrido sobre la teoría ética foucaultiana, denominada estética de la existencia, para tratar de localizar la función del placer en ella. En segundo lugar, analizaré, a partir de los comentarios de Deleuze, algunos de los límites y alcances del papel que desempeña el placer dentro de esta perspectiva ética. Para ello, emplearé como punto de partida el artículo "Deseo y placer", a fin de ofrecer una respuesta acerca de la función del placer en la constitución de los sujetos y de qué manera se diferencia de la función del deseo.

Palabras claves: ética, placer, deseo, subjetividad, libertad.

Summary: in this article, I analyze some of the pleasures that play an important role in Foucault's ethic conception. First, I examine the most important argument about the idea of ethics as an aesthetic of existence. Then, I intend to characterize the importance that the pleasures play in the present theory. For this purpose, I consider in the article "Desire and pleasure" the disagreement between Foucault and Deleuze, showing why Deleuze refuses the role of pleasure on construction of subjectivity. Finally, I will show the significance and limitations of pleasures in Foucault's present ethics.

Key words: ethic, pleasure, desire, subjectivity, freedom.

Debemos crear placeres nuevos.

Entonces, quizás el deseo continúe.

M. Foucault

Foucault, en sus escritos sobre ética, propone un tercer desplazamiento del sujeto. Ya no se referirá como eje central ni al saber ni al poder, sino que se dedicará a entretener sus ideas a partir del concepto de *sí mismo*. Serán *las prácticas* de sí el tema principal de sus investigaciones, es decir, "aquellas prácticas en las cuales los hombres realizan un ejercicio sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar, y acceder, a un cierto modo de ser" (Foucault, 1988: 107). No obstante, cabe preguntarnos en este punto, ¿cuál es el elemento a tematizar que propicia esta constitución ética de la subjetividad?, o dicho de otra manera, "¿cuál es la parte de mí o de mi conducta que está vinculada con la conducta moral?" (Foucault, 2001: 271).

* Licenciatura en Filosofía · Facultad de Filosofía y Humanidades · Escuela de Filosofía · Área de Filosofía Práctica · Universidad Nacional de Córdoba; mariacadahia@hotmail.com

Fecha de recepción: 08/08/06
Fecha de aprobación: 09/11/06

Versiones · n.º 6 · ene-jun 2006 · Medellín · issn 1974-127x · pp. 59-73

A modo de respuesta, hay que aclarar que este elemento a tematizar, según la lectura genealógica que Foucault hace, no siempre ha sido el mismo. Luego de hacer un esquema general dirá que en un momento fue la *aphrodisia*, en otro el deseo y en último término la sexualidad (Foucault, 2001: 272-276).

Sin embargo, a Foucault no sólo le interesa hacer un análisis de las prácticas a partir de las cuales nos hemos constituido a nosotros mismos, sino que, además, nos invita a reflexionar sobre la manera en que podríamos hacerlo en nuestro presente. Es decir, analizar cuál es el elemento que debe tematizarse para sustentar la emergencia de un nuevo modo de darse la ética. De hecho encuentra que:

La mayoría de nosotros ya no cree que la ética esté fundada en la religión, ni desea que el sistema legal intervenga en nuestra moral (...) Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no pueden encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden encontrar ninguna fundada en el autodenominado conocimiento científico de lo que es el yo, lo que es el deseo, lo que es el inconsciente y demás
(Foucault, 2001: 263-264).

Por tales motivos, Foucault está interesado en saber si: “Somos capaces de tener una ética de los actos y los placeres que a su vez sea capaz de tener en cuenta el placer de los otros (...) si el placer de los otros puede ser integrado en nuestro propio placer sin referencia a ninguna ley” (Foucault, 2001: 265-266).

A este respecto, la reflexión acerca del placer puede convertirse en una base a partir de la cual constituir una ética diferente, un nuevo *ethos* que, a la hora de configurar las prácticas, tome como elemento a tematizar el placer.

De este modo, el presente escrito se centrará no tanto en el análisis foucaultiano acerca de los diferentes modos en que se ha constituido la ética, sino en aquellos conceptos claves que nos permitan pensar de qué otra manera puede elaborarse.

Puede agregarse que, además de los textos correspondientes al último periodo de Foucault, el diálogo e intercambio de ideas establecido con Deleuze se convierte en una clave importante para tratar de ofrecer una reflexión sobre la presente temática. La pregunta que se deja entrever es: ¿En qué sentido puede ser enriquecedor introducir a Deleuze a la hora de problematizar la noción de placer?

De más está mencionar los fructíferos aportes realizados entre ambos pensadores, evidenciados en los guiños que uno a otro se dedican en sus libros. Estas afinidades encuentran sus raíces, sobre todo, en un sostenido diálogo a lo largo del tiempo.

No obstante, en lo que se refiere a la noción de placer, Deleuze no acordará con la postura de Foucault; y al mismo tiempo, Foucault pondrá objeciones a la noción de deseo elaborada por Deleuze (Foucault, 1999: 321-322).

La última vez que nos vimos Michel me dijo (...) no puedo soportar la palabra deseo; incluso si usted la emplea de otro modo, no puedo evitar pensar o vivir que deseo = falta, o que deseo significa algo reprimido. Michel añadió: lo que yo llamo placer es quizá lo que usted llama deseo (...) evidentemente no es una cuestión de palabras (...) porque yo mismo no soporto apenas la palabra placer (Deleuze, 1995: 17-18).

La cuestión se complica, puesto que si Deleuze no acepta la noción de placer en términos foucaultianos, ¿en qué sentido contribuirán sus reflexiones a la presente temática?

Uno de los puntos de encuentro entre ambos pensadores, motivo de nuestro interés, es el problema de la subjetividad. Tanto uno como otro están preocupados por configurar una teoría que no presuponga al sujeto como algo dado, mostrando, en cambio, su constitución efectiva. Para ello, cada uno se dedicará a construir una malla conceptual singular. Deleuze hablará, a partir de una teoría del deseo, de irreductibilidades singulares, a subjetivas y pre-individuales; Foucault se remitirá, según diversos ejes, al análisis de formaciones subjetivas históricas y contingentes.

El problema que surge con respecto a las nociones de placer y deseo, consiste en que cada uno encuentra en el término que el otro confecciona el resabio de esta subjetividad fundacional de la que pretenden salir.

Ahora bien, para retomar la siguiente pregunta: ¿En qué medida el diálogo entre Deleuze y Foucault puede contribuir a una mayor dilucidación de la noción de placer en éste último?, sostengo que a pesar de los desacuerdos —o justamente gracias a ellos— resulta muy enriquecedor prestar especial atención a los lúcidos comentarios de Deleuze acerca de las dificultades que se le presentan a la hora de comprender el concepto de placer en Foucault (Deleuze, 1995: 17). Deleuze explicita estas inquietudes planteadas a la noción de placer en un artículo titulado “Deseo y placer”, y se da en un momento en el que el desplazamiento hacia el eje ético por parte de Foucault aún no se ha realizado claramente.

Si tenemos en cuenta lo dicho en el párrafo anterior y, además, el singular hecho de que los comentarios del artículo de Deleuze nunca recibieron, al menos explícitamente, la esperada respuesta por parte de Foucault, podemos considerar entonces, volver a pensar la discusión a partir de la hipótesis de que tanto en *El uso de placeres* como en los escritos y entrevistas subsiguientes, en los que se evidencia y cobra claridad el eje ético, podemos hallar las pistas para lo que pudo haber sido una posible respuesta a las inquietudes y críticas que Deleuze señalaba.

Sin embargo, al introducimos en la reconstrucción de la noción de placer, lo más importante es tener en cuenta las críticas señaladas por Deleuze, a fin de poder evaluar en qué medida Foucault las resuelve o no.

Aún puede agregarse algo más a lo dicho, pues tales dilucidaciones nos ayudarán a comprender algunos de los motivos por los cuales uno y otro adoptan distintas posturas en lo que respecta a las nociones de deseo y placer; entendiendo que, quizá con el desplazamiento hacia el “sí mismo” por parte de Foucault, se vea que el enfrentamiento entre lo que entiende Deleuze por deseo y aquél por placer no sea tan radical como se presenta en el artículo “Deseo y placer”.

En este sentido, y con la intención de responder a los interrogantes planteados, propongo dividir el trabajo en dos partes. En primer lugar, haré un breve recorrido sobre la teoría ética foucaultiana, denominada estética de la existencia, con el fin de tratar

de localizar la función del placer. En segundo término, analizaré a partir de los comentarios de Deleuze algunos de los límites y alcances del rol del placer dentro de esta perspectiva de la ética, para lo cual emplearé como punto de partida el artículo “Deseo y placer”, a fin de ofrecer una respuesta sobre el rol del placer en la constitución de los sujetos y de qué manera se diferencia del rol del deseo.

I

Historia de la sexualidad puede ser considerada como la trilogía de textos que pone en marcha una reflexión sobre la ética en la cultura occidental. No obstante, considero importante antes de definir qué entiende Foucault estrictamente por ética, tratar de delimitar la relación que establece entre ética y moral. A este respecto, voy a desarrollar algunas de las ideas que aparecen en la introducción del segundo volumen de la trilogía *El uso de los placeres*. Aquí se presentan distintos aspectos de la moral que se dividen de la siguiente manera:

- Como un conjunto de códigos, es decir, como un conjunto de valores y reglas de acción propuestas a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como la familia, las escuelas, etc.
- Como el modo de comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y valores que se propone, ya sea obedeciendo o desobedeciéndolas.
- Como un *ethos*, una ética que configure la manera en que uno se constituye como sujeto moral, que actúe en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código (Foucault, 1988: 26-27).

La moral, entonces, no sólo comprende el cumplimiento de un conjunto de reglas o valores, sino que además incluye una determinada relación de uno consigo mismo. Esta relación se entiende como el conjunto de prácticas de sí, a partir de las cuales se elaboran formas de subjetivación.

Cabe aclarar que el interés de Foucault no se dirige a la esfera del código moral y su cumplimiento efectivo, sino que está puesto en la esfera ética de la moral, en las prácticas de sí, en las que los hombres no sólo fijan sus reglas de conducta sino que buscan, a través de un *rappor à soi*, transformarse a sí mismos (Foucault, 2001: 271).

Por lo tanto, localizamos un doble aspecto de la moral: por un lado, un conjunto de códigos de comportamientos, y por otro, una serie de prácticas de subjetivación. Si bien estas caracterizaciones se hallan vinculadas, adquieren cierta autonomía y dan lugar, a lo largo de la historia, al desarrollo de distintas morales.

Con el acento puesto en uno u otro aspecto, se puede ver morales más orientadas al código, desde las cuales se pretende elaborar un conjunto de normas que se ajuste a todos los casos posibles de las conductas, y que trate de cubrir todos los dominios de comportamiento. En este tipo de morales, el lugar de la ética se encuentra muy restringido, ya que la forma de subjetivación se realiza casi de forma jurídica: aquí el sujeto moral se constituye en relación al aprendizaje,

observancia y sometimiento a la ley. Hay muy poco espacio para la práctica reflexiva de la libertad. La relación que el sujeto entabla consigo mismo está en gran medida condicionada por una ley externa al sujeto, que determina su modo de ser (Foucault, 1988: 30).

En cambio, es posible concebir morales más orientadas a la ética, en las que el acento se pone en las formas de subjetivación y en las prácticas de sí. Aquí los sistemas de códigos están presentes de una forma más laxa, ya que la preocupación gira en torno a los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento, y sobre prácticas que permitan transformar el propio modo de ser. Un ejemplo de esto es la ética como “cuidado de sí” muy característica en la cultura greco-romana. Desde esta perspectiva, la ética es concebida como una estética de la existencia, ya que el hombre se pone a sí mismo como una obra de arte en tanto que un invento de sí (Foucault, 1988: 31).

Ya hemos desarrollado cómo se establece la relación entre la ética y la moral, ahora podemos pasar a definir la ética a partir de cuatro aspectos que le son propios, y cuya descripción se encuentra tanto en la introducción del tomo II de *Historia de la sexualidad* como en “La genealogía de la ética”:

- La *Substance éthique* es la parte de mí mismo que concierne a la conducta moral, es decir, aquella parte relevante de mí que se vuelve materia principal de la conducta moral. A este respecto, el autor encuentra que en las distintas culturas occidentales la sustancia ética no siempre ha sido la misma, en los griegos eran los placeres, en el cristianismo el deseo o la carne, etc.

- El modo de *d’assujettissement* es la forma en que el individuo establece su relación con las reglas y se reconoce como vinculado a ellas; por ejemplo en los griegos eran los modos de regulación de la actividad moral, en cambio, en el cristianismo era la ley, esto es, la obediencia a ella.

- La *forme d’asecèse* constituye aquellas prácticas en las que los hombres realizan un ejercicio sobre sí mismos mediante el cual se intenta elaborar, transformar y acceder a un cierto modo de ser en tanto que sujetos éticos. En los griegos eran unos conjuntos de ejercicios de construcción del sujeto, mientras que en el cristianismo era la renuncia a sí como modo de salvación en tanto que sujeto de pecado.

- El *telos* es la clase de ser a la que aspiramos cuando actuamos moralmente. En los griegos era el gobierno de sí como forma para poder gobernar a los otros. En el cristianismo era la pureza, la salvación del alma (Donda, 2003: 151-154).

Luego de diferenciar los distintos aspectos de la ética, la cuestión que se puede formular a Foucault es si en nuestra actualidad se puede decir que está emergiendo una nueva sustancia ética, es decir, un material diferente a partir del cual se configura nuestra conducta moral. No obstante, hay que preguntar: ¿Cuál sería este nuevo elemento constitutivo del “sí mismo”? O dicho de otra manera:

¿Qué se estaría tratando de mostrar al decir que está emergiendo un tipo de ética en la que los sujetos ya no se reconocen, en contraposición al cristianismo y al

psicoanálisis, como sujetos de deseo? A este respecto, Foucault dice que es posible pensar el placer como aquel nuevo elemento de la ética que tiene la característica de resistir al saber y al poder, además permite trastocar lo dado, e irrumpe como un nuevo acontecimiento ético (Foucault, 1999: 420-423).

Por otra parte, este nuevo modo de darse la ética tiene la característica de orientar las conductas de los sujetos, no ya a la problemática del cumplimiento de la norma, sino, más bien, a una problematización de las prácticas constitutivas de uno mismo. La preocupación está puesta en lo que somos a partir de lo que hacemos.

En este sentido, Foucault dice que se debe rechazar la imagen del sujeto de deseo, puesto que ésta se halla atada al cumplimiento del deber; mientras que una moral que tematice el placer puede volcarse más hacia las prácticas de sí, esto es, hacia el aspecto ético (el desarrollo de esta afirmación lo veremos más adelante).

Ahora bien, de lo anterior se desprende la siguiente pregunta: ¿Cuál es el modo en que Foucault concibe el placer y el deseo para que lo induzca a sostener tales ideas? En aras de una respuesta para este interrogante, primero habría que resolver la siguiente pregunta: ¿Cómo se inscribe el placer en el contexto de la historia de las distintas formaciones éticas?

II

Pensar la posibilidad del placer en la ética, una ética de los placeres, no es una novedad filosófica del pensamiento de Foucault. El oído greco-romano ya se había habituado a la familiaridad de la unión de estos conceptos. El *ethos*, el modo de ser de los antiguos, se constituía a partir de la *aphrodisia* (Foucault, 2001: 271), palabra que designaba a los actos en relación con los deseos y los placeres. En este tipo de experiencia subjetiva el interés estaba puesto en la relación dinámica y circular que se daba entre actos, deseos y placeres, es decir, “el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita al deseo” (Foucault, 1988: 42).

La característica más importante es que, en este tipo de morales, la preocupación estaba dirigida no tanto al tipo de acto o al tipo de placeres que eran permitidos dentro de una conducta moral, sino más bien, a la fuerza o influencia de esa dinámica sobre nosotros. El problema no era tanto determinar cuáles eran nuestros deseos, actos o placeres, como determinar la frecuencia con que se establecía el juego de la *aphrodisia* por medio de la reflexión sobre cómo tomar al placer o al deseo en su forma debida. Es decir, cómo usar los placeres de tal forma que éstos no tuvieran un poder absoluto sobre nuestra alma (Foucault, 1988: 42-50).

Sin embargo, tras la irrupción del cristianismo, este vínculo se ve interrumpido por la emergencia de un nueva sustancia ética.¹ A partir de este nuevo modo

¹ Aclaro que el paso de un *ethos* a otro no es tan esquemático como se presenta aquí. Ciertos elementos de la ética cristiana ya se encontraban presentes en la ética griega; también distintas

de darse la ética, el placer desaparece como elemento para tematizar y queda solamente el deseo, con el único fin de erradicarlo del sujeto.

Tal será por consiguiente uno de los rasgos fundamentales de la ética de la carne y del concepto de la sexualidad: la disociación —aunque sea parcial— de este conjunto. Esta disociación se distinguirá, por un lado, por cierta elisión del placer (desvalorización moral por la prescripción dada en la pastoral cristiana a no buscar la voluptuosidad como fin de la práctica sexual; desvalorización teórica que se traduce en la extrema dificultad de dar su lugar al placer en la concepción de la sexualidad); igualmente se distinguirá por una problematización cada vez más intensa del deseo (en el que se verá la señal original de la naturaleza caída en pecado o la estructura propia del ser humano) (Foucault; 1988: 42-43).

Detengámonos un poco en este párrafo. Lo que aquí Foucault nos está diciendo es que no sólo el vínculo de la *aphrodisia* se quebró, sino que el placer pasó a ser desvalorado, no ya por su desmesurada frecuencia o dependencia, sino en sí mismo; a tal punto de convertirlo —en lo que respecta a una conducta moral— en un impensable. En esta experiencia ética cristiana, por la cual el sujeto se constituyó a sí mismo en sujeto moral, los placeres no debían ocupar ningún lugar específico. Por otro lado, en lo que se refiere al deseo, éste no sólo se transformó en el elemento a tematizar, sino que además, roto el vínculo con los placeres y los actos, se convirtió en la “estructura propia del ser humano”. Pero, ¿qué querrá decir, en el contexto de esta nueva ética, que el deseo se convirtió en la estructura fundamental del ser humano?

Si seguimos el análisis que Foucault hace en su texto *Tecnologías del yo* acerca de la emergencia de la moral cristiana, encontramos que ésta es una moral de salvación y renuncia. En este contexto, se supone que todo hombre tiene en su interior un deseo que lo desborda, un apetito incansable cuya satisfacción implicaría, por un lado, el abandono a las prácticas más deshonorables y, por otro, el alejamiento del mandato de Dios.

En la fórmula griega, lo que es subrayado es el acto, con el placer y el deseo como subsidiarios [...] la fórmula cristiana pone el acento sobre el deseo y trata de erradicarlo. El acto tiene que convertirse en algo neutral; se realiza el acto sólo para tener hijos, o para cumplir con los deberes conyugales. El placer se excluye tanto teórica como prácticamente [...] se debe erradicar el deseo propio, pero es teóricamente muy importante (Foucault, 2001: 275-276).

Por eso, para el cristianismo se vuelve necesario elaborar un conjunto de prácticas de renuncia que, a la vez que nos obliguen a reconocernos como sujetos de deseo, permitan la salvación de nuestra alma (Foucault, 1996: 93).²

éticas convivían entre sí. Por otra parte, no es que la ética griega sea en sí misma preferible; puesto que el modo de darse el placer en los griegos era fuente de un gran serie de críticas por parte de Foucault. El placer griego era asimétrico, viril y del que sólo podían gozar unos pocos.

Para una mayor dilucidación de esta idea ver en el texto *Tecnologías del yo* las dos técnicas que emplea el cristianismo, *exomologesis* y la *exagouresis*, como un modo de revelación y renuncia del yo en tanto que sujeto de deseo (Foucault, 1996: 80-94).

Hay, pues, por una parte, un interior del sujeto, y por otra, una estructura dada que debe salir a la luz a fin de lograr, renunciando a ella, acercarnos a Dios. De esta manera, Foucault nos muestra que una de las diferencias sustanciales que se establece entre las éticas griegas y las éticas cristianas no radica tanto en las prácticas efectivas que en algunos casos son muy similares, sino más bien en su finalidad. Mientras que los griegos esperaban acceder por medio de estas prácticas a un determinado modo de existencia libre, el cristianismo, por el contrario, buscaba el sometimiento absoluto a la ley divina.

Por otra parte, Foucault aclara que:

A partir del siglo XVIII hasta el presente las técnicas cristianas han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia del yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo (Foucault, 1996: 94).

No me detendré mucho en este último comentario de Foucault, pero es importante enunciar dos cosas. Por un lado que, según él, en nuestra actualidad heredamos la idea de que el sujeto debe ser conocido en su interior, y que este interior —tal es el caso del psicoanálisis— es deseo. A su vez, este conocimiento del sujeto ya no dependerá de una práctica religiosa, puesto que este lugar lo ocuparán las ciencias humanas. Por otro lado, se mantendrá la idea de que la moral debe estar determinada por la ley, no ya divina, pero sí social. Así, el sujeto se ve envuelto y condicionado por un conjunto de leyes que lo determinan exteriormente, con lo cual las prácticas de “constitución de sí” deben limitarse al cumplimiento de la norma, de la norma como lo normal, como el único modo posible de ser del sujeto, todos los sujetos posibles constituidos de un único modo, una mera repetición de lo mismo (Foucault, 1999: 393-396).

En palabras de Foucault:

Somos Herederos de una tradición secular que respeta la ley externa como fundamento de la moralidad (...). Somos herederos de una moral social que busca las reglas de conducta aceptable en las relaciones con los demás (Foucault, 1988: 54).

El disentimiento por parte de Foucault con respecto a esta forma de darse la subjetividad consiste en que para él la afirmación de que el deseo posibilita el descubrimiento de sí es una ficción, una lectura que creyó haber descubierto un interior dado de una vez y para siempre, cuando en realidad tan sólo propiciaba un invento de sí; el adentro que se creía ir descubriendo sólo era un ejercicio de sí mismo. Un exterior configurando un interior de una determinada manera.

A este respecto, entonces, Foucault rechaza la noción de deseo, y encuentra en este término el resabio de una experiencia de verdad del sujeto totalmente desechable, superable por otro tipo de erótica. Apartarse de la idea de un sujeto originario, dado como deseo, es para este filósofo un paso necesario a fin de poder construir otra experiencia de la subjetividad. La propuesta consistiría en pensar de otro modo los problemas, y reflexionar sobre ellos sin la presencia de un sujeto dado en su interior como deseo (Foucault, 2001: 263).

Ahora bien, puede preguntarse qué ha sido del placer en todo este asunto, a lo cual Foucault responde que se ha convertido en algo oscuro y confuso a los oídos de nuestros contemporáneos. Por tal motivo, su apuesta consiste en inscribir el placer nuevamente a las prácticas de sí. Esto es, convertirlo en el elemento tematizador de una posible ética actual. De esta manera, propone pensar la moral de un modo similar al de los griegos, esto es: dándole mayor importancia al aspecto ético y no tanto al aspecto del cumplimiento de la norma, como se la ha pensado hasta ahora. No obstante, hay que aclarar que el mundo griego no se convierte en una alternativa para este filósofo, sino sólo en un instrumento para pensar ciertas problemáticas actuales. No sugiere un retorno hacia el mundo grecorromano, pero sí recomienda tener presente que, a diferencia del cristianismo y la modernidad, en esta época se pensó el modo de relacionarnos con nosotros mismos con mayor autonomía (Foucault, 2001: 196). Prueba de que el mundo griego no es un modelo a imitar puede ser, aunque no lo hemos explicitado en el presente trabajo, la referencia a ciertos aspectos reprochables e indeseables del mundo antiguo.

De todas maneras, lo que le interesa a Foucault es elaborar una ética como estética de la existencia, en la que la configuración subjetiva no dependa de una norma a cumplir, sino de un invento de sí a partir de la reflexiones sobre los placeres. Una ética en la que los sujetos puedan crear a partir del ejercicio de la libertad y no del sometimiento a la ley —que no es más que la elección de la restricción del ejercicio de la libertad— diferentes posibilidades de existencias.

Sin embargo, es necesario aclarar que cuando Foucault le da prioridad al placer no lo hace desde una perspectiva sustancialista, no está diciendo que frente a la verdad del deseo lo que haya sea la verdad del placer. Por el contrario, el placer encaja dentro de una propuesta que pretende romper con este tipo de éticas esencialistas en las que se supone un sujeto originario o naturaleza humana, por ejemplo la verdad del sujeto de deseo. Por eso sería un error suponer que Foucault cambia una naturaleza humana por otra. Proponer el placer en la ética es una elección, una apuesta del presente, y no una necesidad histórica.

Así, encontramos que la experiencia del modo como el sujeto se reconoce a sí mismo es una construcción histórica singular: en un tiempo fue la *aphrodisia*, en otra el sujeto de deseo, y ahora podría ser una ética de los placeres. Una ética de los placeres que no se supone preferible en sí misma, pero que para Foucault habría de ser más preferible que otras, ya que, según él, nos permite salir de la idea de una subjetividad originaria que se encuentra en los cimientos de la moral heredada. En este sentido, pasemos a evaluar cuáles son los presupuestos que esta nueva configuración ética intenta romper.

Como rasgo distintivo, Foucault no renuncia al uso del término sujeto, sino que mostrará que la noción de subjetividad se ha constituido a lo largo del tiempo. Este constituirse no se piensa en un sentido hegeliano de carácter necesario o universal, sino más bien a partir de su contingencia e historicidad; es decir, en tanto que

una formación subjetiva atravesada por relaciones de poder, por relaciones de saber y por la relación que los distintos sujetos establecen ellos mismos.

Para Foucault, al final del camino, no hay un sujeto que a través de un largo proceso de lo abstracto a lo concreto se encuentre consigo mismo, esto es una mera especulación, una ficción más de nuestro intelecto. Mediante un movimiento que no tiene un fin preestablecido, se vislumbra una serie infinita de intersticios por donde emerge lo contingente, lo singular, los puntos de fisura, en fin, todo aquello que la filosofía tradicional ha considerado como desechable desde su ámbito reflexivo.

No habría, entonces, un supra-sujeto que constituya lo real, sino, por el contrario, configuraciones subjetivas elaboradas por la práctica concreta de sujetos finitos y contingentes que, entre otras cosas, a partir de distintas técnicas de sí, fueron inventando diferentes modos de constituirse y relacionarse consigo mismos. En algunos casos constituciones de sí más orientadas a las prácticas transformadoras, y en otros casos más preocupadas por el cumplimiento de la norma.

Sin embargo, a este respecto, Deleuze advierte a Foucault que si en sus escritos algunas ideas no son aclaradas, éstas podrían tentarnos a pensar que, por detrás de este intento de mostrar el carácter contingente y constitutivo del sujeto, se estaría filtrando la pretensión de un sujeto constituyente (Deleuze, 1995: 13). Sobre todo encuentra este problema por el uso que Foucault hace del término placer.

No puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo; creo que el placer está del lado de los estratos y de la organización (Deleuze, 1995: 18).

Si seguimos las interpretaciones de Pardo en su texto *Deleuze: violentar el pensamiento*, podemos decir que aquí Deleuze rechaza la noción de placer porque la encuentra como un medio desde el que se presupone un sujeto como *causa sui*, esto es, la idea de que a través del placer el sujeto pueda reencontrarse a “sí mismo” (Pardo, 1990: 146-147). Lo paradójico es que Foucault renuncia al deseo y prefiere hablar de placer debido a que encuentra, en el repertorio de la noción de deseo, aquello que Deleuze le atribuye a la noción de placer que él formula (Foucault, 1988: 7-33).

IV

Me gustaría, entonces, adentrarme en el artículo “Deseo y placer”, para tratar de ver cómo Deleuze construye la crítica a la noción de placer que propone Foucault.

Deleuze comienza diciendo que encuentra problemática la idea de que el poder en Foucault no sólo cumpla una función normalizadora, es decir, de carácter más bien restrictivo hacia los sujetos, sino también un rol constitutivo, configurando así, entre otras cosas, verdad y sexualidad. Lo que se pregunta allí es ¿cómo escapar del supuesto callejón sin salida al que nos conduce esta idea del poder como constituyente?

El problema que se le presenta a Deleuze es que si el poder es constitutivo de la realidad, entonces ¿desde qué lugar podríamos combatirlo?, o mejor dicho, ¿cómo lograríamos contrarrestarlo haciendo emerger algo que pueda poner un freno a los dispositivos de poder? (Deleuze, 1995: 15). A lo que Foucault podría responder que la manera de contrarrestarlos es a través de fenómenos de resistencia (Foucault, 1999: 143).³ A lo que Deleuze pregunta: ¿Cuál sería el estatuto de esta resistencia?

Así se plantea el problema de que, si los dispositivos de poder constituyen lo real, cómo es posible la irrupción de lo otro, es decir: ¿Qué estatus tendrían aquellos fenómenos que pretenderían hacerse visibles como lo otro del poder, propiciando su resistencia y dando lugar a la emergencia de algo distinto? (Deleuze, 1985: 12-16).

Según Deleuze, las tres respuestas que encuentra en los textos de su colega traen ciertos inconvenientes. El primero de ellos es pensar estos fenómenos como la imagen invertida del poder. Segundo, habría una contra-estrategia que posibilitaría pensar algún poder de la verdad contra los poderes. Y por último, siendo esta la dirección que voy a analizar, los placeres y el cuerpo como contraposición a los poderes (Deleuze, 1995: 17).

Según mi comprensión, Deleuze se pregunta acerca del estatus del placer porque, en el momento de formular la pregunta, aún Foucault no había elaborado su desplazamiento hacia el eje ético. Un modo de salir del problema planteado por Deleuze consiste en comprender el sentido del estatus del placer, no solamente de cara al poder, sino también en el contexto de este nuevo desplazamiento ético.

A partir de estas reflexiones sobre la ética se produce una nueva ruptura en la concepción de la subjetividad.

En una entrevista titulada “Las prácticas de uno mismo como ejercicio de la libertad” Foucault expresa que en sus trabajos anteriores las formaciones subjetivas las había enfocado desde las prácticas coercitivas, tratando de mostrar cómo desde una determinada forma de conocimiento el sujeto era constituido a través de un determinado número de prácticas. El análisis se centraba en un sujeto constituido como objeto a partir de un determinado saber, lo cual manifestaba el carácter de un sujeto más bien pasivo (Foucault, 1999: 393-394).

Sin embargo, en lo que respecta a las investigaciones actuales sobre la ética —agrega este filósofo— el sujeto se presenta como un sujeto activo, en tanto que el análisis no hace referencia a aquellas prácticas divisorias o discursos científicos que constituyen al sujeto, sino más bien, a cómo el sujeto se constituye de una forma activa, a través de prácticas reflexivas de la libertad (Foucault, 1994: 124).

Con este desplazamiento hacia el “sí mismo” se produce entonces la emergencia de un elemento activo, de un ejercicio elaborado por los propios individuos en los procesos de subjetivación, a partir de los cuales se constituyen en sujetos. En

³ Resistir aquí no quiere decir solamente decir no, sino que además implica un componente afirmativo y creativo. Resistir es transformar una situación, participar del proceso, cuyo efecto posibilite la transformación de las relaciones de poder.

estas prácticas constitutivas se visualiza una instancia de libertad en la cual el sujeto no se encuentra atravesado por los dispositivos de poder, sino que, por el contrario, pasa a elaborar, a partir de sí, un modo de relacionarse y constituirse a “sí mismo”. Foucault descubre así una instancia del afuera que es constitutiva de un adentro, que no está atravesada por el poder, sino que se da en el plano del ejercicio de la libertad.

Puede decirse que, justamente porque somos libres, porque nos resistimos, es que hay relaciones de poder, es decir, estrategias a partir de las cuales se busca incidir y orientar el campo de conductas de los demás.

Esta resistencia, comprendida como un ámbito del ejercicio de nuestra libertad, es lo que permite modificar el rumbo, dismantelar lo instituido a fin de posibilitar la emergencia de otra cosa, volviendo dinámico el juego. Poder y resistencia es una relación, sería como la moneda de una única cara, tras dar la vuelta no hallamos algún trasfondo desconocido u oculto a nuestros ojos, sino que simplemente desaparece de nuestra mirada.

Pero, ¿cuánto espacio tiene el sujeto para elaborar este ámbito? Pienso que Foucault diría que muy poco si aún mantenemos una ética atada a la idea de que es la norma lo que determina el modo de relacionarse el sujeto consigo mismo. Por el contrario, una ética más orientada a los placeres permitiría ampliar este ejercicio de la libertad, pero, ¿por qué? En primer lugar, porque permite desvincularnos de la noción de sujeto de deseo, ya que éste sólo nos conduce a la idea de una identidad dada que sólo debe ser descubierta, ya sea por la religión o por el conocimiento científico. Presupuesto que en vez de propiciar una resistencia, a fin de que podamos constituirnos de otro modo, esto es, haciendo frente a los dispositivos de poder que pretenden determinar los modos de ser de una única manera posible, por el contrario, contribuye al sostenimiento de estos dispositivos, por lo que da lugar al establecimiento de la ética con la norma y a ésta con lo normal.

Por el contrario, desde la perspectiva del placer, según Foucault, puede ser posible un ejercicio de esta resistencia, elaborando activa y creativamente nuevos modos de ser, mientras que el deseo, en tanto que configurado como un elemento identitario, viene a interrumpir este proceso activo. Por tanto, no hay un deseo por descubrir, sino unos placeres por crear, y creando placeres el deseo podría continuar su movimiento. El placer, además, puede posibilitar una nueva relación del sujeto con la verdad, ya no una verdad a descubrir, sino a construir, a partir del ejercicio de invención de uno mismo, creándose uno a “sí mismo” por medio de una experiencia de los placeres.

V

Ahora bien, al inicio de este escrito hemos mencionado que frente a la noción de placer Deleuze prefiere hablar de deseo. Sin embargo, me gustaría aclarar que cuando hace esta elección, Deleuze no piensa el deseo en los términos en los que lo hemos estado definiendo.

Cuando Deleuze emplea el término deseo, está muy lejos de lo que el cristianismo y el psicoanálisis entendieron por tal.⁴ Al hablar de disposiciones de deseo o de máquinas deseantes, no se refiere a la interioridad del sujeto como punto de partida, sino que, por el contrario, señala un ámbito a-subjetivo y pre-individual.

Deseo no implica ninguna falta; tampoco es un dato natural; está vinculado a una disposición de heterogéneos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto en oposición a sentimiento; es *haecceidad* (individualidad de una jornada, de una estación, de una vida), en contraposición a subjetividad; es acontecimiento en oposición a persona (Deleuze, 1995: 18).

El deseo es un acontecimiento, no depende de un sujeto, sino que es previo a la subjetividad, a lo social, ya que justamente es lo constitutivo de ellos. Aparece, pues, como un conjunto de disposiciones des-territorializadoras y territorializadoras, donde desear es desterritorializar, hacer emerger puntos de fuga (Pardo, 1990: 122-137).

Puede decirse aquí que el deseo, para Deleuze, se configura como un plano inmanente, un proceso de fuerzas desde las cuales se posibilita puntos de organizaciones, de ordenaciones; no obstante, también tienen lugar aquellas zonas desde las cuales se hacen y deshacen disposiciones, tales como, por ejemplo, las disposiciones de poder. En este caso, el poder es un efecto del deseo, una forma de organizarse, de territorializarse.

A partir de esta forma de entender el deseo Deleuze rechaza el rol del placer en Foucault. Veamos qué nos dice al respecto:

No puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo; creo que el placer está del lado del los estratos y de la organización; y en un mismo movimiento el deseo es presentado como sometido desde dentro a la ley y escandido desde fuera por los placeres; en los dos casos hay una negación de un campo de inmanencia propio al deseo (...) el placer me parece el único medio para una persona o sujeto de recuperarse en un proceso que le desborda (Deleuze, 1995: 18).

Sin embargo, el placer, desde el proyecto foucaultiano, no viene a interrumpir el proceso inmanente del deseo, justamente porque al elaborar la genealogía del sujeto de deseo descubre que éste se ha configurado como un interior estructuralmente *a priori* y a la espera de ser descubierto. Por el contrario, el placer posibilitaría el movimiento y el proceso de la elaboración de nuevos deseos. En este sentido, el placer no se da como una recuperación del sujeto, sino como una creación de él; es decir, no es que haya un sujeto que tenga placer, sino que el ejercicio del placer constituye subjetividad; no es que el sujeto descubra quién es tras la experimentación de ciertos placeres, sino que la experimentación de

⁴ Con el fin de evitar malos entendidos; las consideraciones acerca del rol del deseo en el psicoanálisis hacen referencia pura y exclusivamente a la lectura que Foucault elaboró en aquella época. Es decir, no estaría sosteniendo que esta noción de deseo corresponda a una lectura actual del psicoanálisis. Más aún, considero que incluso en la época en que Foucault realiza este análisis podrían encontrarse algunas nociones de deseo distintas de las que presenta éste filósofo.

ciertos placeres va orientando y dando lugar a ciertas maneras de ser, tanto individuales como colectivas, pero sin situarlas previamente en un sujeto como su punto de partida.

VI

A modo de conclusión, debo decir que no estoy de acuerdo con la afirmación de que una ética de los placeres conlleve en sí misma la idea de un sujeto como *causa sui*, ya que el placer, desde esta perspectiva, no es un proceso por el cual el sujeto se encuentre a “sí mismo”, sino, como hemos visto, mediante el cual se va creando.

De todas maneras, pienso que esta ética de los placeres tal y como la propone Foucault puede correr el riesgo de dar lugar a la emergencia de algún tipo de identidad. No es que la emergencia de una identidad sea problemática en sí misma, pero como bien se expresa en el artículo “Sexo, poder y política de la identidad” el problema puede darse en el caso de que los placeres se conviertan en instrumento de los dispositivos de poder, de tal modo que por medio de ellos sea posible manipular, determinar y encasillar las conductas de los demás. De esta manera, el placer puede convertirse en un dispositivo de poder que determine el campo de conducta de los sujetos, restringiendo su posibilidad de elegir libremente el modo de relacionarse consigo mismo.

Podemos aventurar que tal vez esta problemática surge porque en los textos de Foucault, al menos en los citados en este artículo, no aparece con claridad el límite entre la noción de placer en la ética griega y la noción de placer que propone para el desarrollo de una ética actual. Por otra parte, tampoco se comprende muy bien si la presente ética es un diagnóstico del presente o, por el contrario, una propuesta filosófica. Puesto que no es lo mismo decir que uno encuentra que en el presente ciertas configuraciones subjetivas estén empezando a constituirse éticamente a partir de la noción de placer, que sostener la propuesta de empezar a pensar la ética a partir de este concepto. Considero que, aclarando estos puntos oscuros, se pueden elaborar con mayor precisión los alcances y limitaciones de este desplazamiento ético que Foucault nos presenta.

Finalmente, sólo queda por mencionar que, con respecto a la noción de deseo, me parece que es claro que Foucault lo rechaza en tanto que asociado a determinadas experiencias particulares, por medio de las cuales se han configurado determinadas prácticas y técnicas de sí; además es en este sentido en el que debe comprenderse su rechazo a la noción de deseo y su preferencia por abordar la experiencia ética a partir del placer, tal como lo hemos visto y desarrollado a lo largo del presente trabajo.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- _____, (1995), “Deseo y Placer”, en: *Archipiélago*, 23.
- Foucault, Michel, (1988), *Historia de la sexualidad*, Tomo II, México, Siglo XXI.
- _____, (1994), “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en: *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta.
- _____, (2001), “Sobre la genealogía de la ética”, en: Dreyfus, H., y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Gabilondo, Ángel, (1999), “La creación de modos de vida”, en: *Foucault, Michel, estética, ética y hermenéutica*, Buenos Aires, Paidós.
- Pardo, Luis, (1990), *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel.

Bibliografía complementaria

- Deleuze, G.; Guatari, F., (1995), *El antiedipo*, Buenos Aires, Paidós.
- Donda, Cristina, (2003), *Lecciones sobre Michel Foucault. Saber, sujeto, institución y poder político*, Córdoba, Editorial Córdoba, Universitas.
- Florence, Maurice, (1991), “Autorretrato”, (Foucault Inédito), en: *La letra “a”*, Publicación anarquista, año 2, n.º 3, Buenos Aires.
- Foucault, Michel, (1996), “¿Qué es la ilustración?”, (Conferencia de 1983), en: *¿Qué es la ilustración?*, Silvio Matón, ed., Argentina, Alción.
- _____, (1996), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- _____, (1999), *Ética, estética y hermeneútica*, Madrid, Paidós.
- _____, (2005), *Historia de la sexualidad*, Tomos I y III, Madrid, Siglo XXI.
- Rajchman, John, (2001), *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, Méjico, Peele.

