



Foucault, identidad y sexualidad

Domingo Fernández Agis

Universidad de La Laguna

dferagi@ull.es

Resumen

El objeto de este breve ensayo es analizar la relación entre conocimiento y cuidado de sí, tal como Michel Foucault la desarrolla en la última etapa de su trayectoria filosófica. Tomando como base la ética del cuidado de sí, se estudia asimismo el problema de la definición de la identidad y la vinculación que la modernidad ha establecido entre identidad personal e identidad sexual.

Abstract

The object of the present work is to analyze the relation between know and care of self, in the last philosophy of Michel Foucault. It is take the ethic of care of self same basic point, and also analyze the problem of definition of the identity and the connection between personal identity and sexual identity in the modern age.

El sujeto y la problematización de su sexualidad.

En su magnífico libro sobre el pensamiento de Michel Foucault, establecía Gilles Deleuze una interesante conexión entre los problemas metodológicos y sustantivos a los que el autor de *la Historia de la sexualidad* se enfrentaba en los años en que estaba inmerso en la estructuración del contenido de esta obra. Refiriéndose en concreto al primer volumen de *la Historia de la sexualidad*, cuyo título es *La voluntad de saber*, sostenía Deleuze que esta obra “termina explícitamente con una duda. Si al final de *La voluntad de saber* Foucault se encuentra en un callejón sin salida, ello no se debe a su manera de pensar el poder, sino más bien a que ha descubierto el callejón sin salida en el que nos mete el propio poder, tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento, a nosotros que nos enfrentamos a él en nuestras más ínfimas verdades”¹.

A propósito de esa afirmación, podríamos plantear dos cuestiones. En primer lugar, cabe pensar si ese callejón sin salida del que se nos habla es un simple descubrimiento o, por el contrario, se trataría de una construcción de la misma concepción foucaultiana del poder. El problema aquí implícito no carece en absoluto de relevancia, ya que podríamos tener, cuando menos, la sospecha de lo inadecuado de la concepción panóptica del poder para abordar las cuestiones relacionadas con la sexualidad humana. Esto es así, y con ello iríamos a la segunda cuestión, porque el estudio de las pautas de acción y las formas de pensamiento en torno al sexo conduce a Foucault hacia un replanteamiento de su visión de la subjetividad. En cualquier caso, como tendremos ocasión de ver más adelante, tras su acercamiento a los clásicos, va

¹ DELEUZE, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 127

a descubrir que la subjetividad no sólo puede ser un punto de resistencia, sino también el pivote sobre el que puede construirse una nueva ética.

Esta nueva orientación posibilitará la apertura de un espacio reflexivo, en el que abordar de nuevo la cuestión del sujeto y todas las problemáticas adyacentes a la misma². Permitirá, asimismo, establecer un nítido contraste entre la obsesiva preocupación moderna por relacionar la definición de la individualidad con la delimitación de la sexualidad. “¿Tenemos ciertamente necesidad de un verdadero sexo?”; se pregunta Foucault, para dar cuenta, acto seguido de cómo “con una constancia que roza el empecinamiento, las sociedades occidentales modernas, han respondido en sentido afirmativo. Han hecho jugar de forma obstinada esta cuestión del ‘verdadero sexo’ en un orden de cosas donde se podría imaginar que sólo cuentan la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres”³.

La mencionada relectura de la ética grecolatina, que ocupará los últimos años de su vida, se realizará poniendo el acento en el conocimiento de las prácticas en lugar de hacerlo en las doctrinas. La dificultad de este enfoque, tratándose de un período histórico tan distante del nuestro, es más que evidente. Sin embargo, Foucault la enfocó con un tesón y una humildad que uno diría que sólo pueden encontrarse, si se da el caso, en el haber de un joven y apasionado investigador.

El propio Deleuze desvela, en la obra a la que nos estamos refiriendo, el sentido que tiene esa inmersión en los planteamientos éticos griegos durante la época clásica. A su entender, “por un lado, existe una ‘relación consigo mismo’ que empieza a derivar de la relación con los otros; por otro, también existe una ‘constitución de sí mismo’ que empieza a derivar del código moral como regla de saber. Esta derivación, esta ruptura, debe entenderse en el sentido de que la relación consigo mismo adquiere independencia”⁴.

Es fácil apreciar que Deleuze subraya así la conexión entre el yo y el nosotros, como algo que está presente en el interior mismo de la idea de cuidado de sí. Por otra parte, el problema del conocimiento de uno mismo estaría vinculado a la cuestión de la constitución de la subjetividad, en la medida en que ésta pueda ser resultado de una voluntad de ser, de una fuerza que nace en el interior del individuo y se expresa a través del esfuerzo por construir su identidad. Habría, sin embargo, un doble juego, de dependencia e independencia, que caracterizaría el despliegue de ese esfuerzo de autoconstitución.

El gran logro de la ética griega del cuidado de sí estaría en las posibilidades que abre, desde la perspectiva de la autorrealización y la afirmación de la subjetividad frente al poder que actúa alrededor de la existencia individual. Por ello señalaba también Deleuze que “es necesario que de los códigos morales que efectúan el diagrama aquí y allá (en la ciudad, la familia, los tribunales, los juegos, etc.) se libere un ‘sujeto’, que rompe, que ya no depende del código en su parte interior. Eso es lo que han hecho los griegos: han plegado la fuerza, sin que deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma. Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, han inventado el sujeto, pero como una derivada, como el producto de una ‘subjetivación’”⁵. La noción de fuerza remite en este contexto al concepto de

² “El tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un YO, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-Yo”. DELEUZE, G., Op. Cit., p. 129

³ FOUCAULT, M., “Le vrai sexe”, *Arcadie*, 27 année, n° 323, novembre 1980. Editado en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 115-6

⁴ DELEUZE, G., Op. Cit., pp. 131-2

⁵ DELEUZE, G., Op. Cit., p. 133

pliegue, tan importante en el pensamiento de Deleuze. Este último sirve aquí para poner de manifiesto la realidad de un proceso, cuyo resultado es la constitución del sujeto. Pero, de igual forma, permite poner de relieve cómo, el desvelamiento del carácter procesual que tiene dicha constitución, conlleva un reconocerse a sí mismo del sujeto en tanto que depositario de un poder. Paradójico poder, por cierto, en el que el sujeto basa la posibilidad de afianzarse en su ser, de ahondar en la diferencia.

En este punto habría que subrayar la importancia que tiene en el pensamiento de Foucault establecer una contraposición entre ese modelo de construcción de la subjetividad, que es considerado como ideal ético en el mundo clásico, conforme al cual es el propio individuo quien, haciendo frente a los condicionantes con los que se topa, intenta construir lo que es; y aquel otro, propio de la sociedad moderna, en que la subjetivación es fruto del despliegue sistemático de fuerzas y estrategias que escapan casi por completo al control individual. Esto es, ante todo, lo que ha deslumbrado a Foucault en su acercamiento a la ética grecolatina. Si tomamos la anterior aseveración como premisa, puede entenderse que, en efecto, “la idea fundamental de Foucault es la de una dimensión de la subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos”⁶. Al menos, si entendemos dependencia como sinónimo de determinación ejercida desde el exterior. El juego del poder es, de un modo muy particular, algo que puede esclarecerse a través del análisis de los procesos de subjetivación. En ellos, el individuo puede optar por el enfrentamiento, pero también puede acomodarse en las estrategias de normalización.

La sexualidad es, en cualquier cultura, un terreno privilegiado en el que sustentar la identidad o alimentar la diferencia, un espacio sobre el que marcar con gruesos trazos la frontera que en cada caso separa lo permitido y lo prohibido. Así lo entiende Foucault, y por eso señala que “existe una diferencia significativa entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demás prohibiciones”. En este sentido, a los elementos reseñados, añade él otro más, señalando que “a diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo”⁷.

Este nuevo elemento añade una complejidad inédita que no podemos obviar en nuestra aproximación al análisis de la identidad individual. En efecto, se trata de producir una verdad, de definimos a través de la producción de lo verdadero, de asegurar la sumisión al poder por el hecho de construir esa verdad y al proferirla en el entorno que el propio poder crea a tal fin.

Como las fronteras contienen con frecuencia, además de barreras, una promesa de conocimiento de lo que se oculta dentro de las mismas, el caso del tratamiento dado a los hermafroditas en la sociedad moderna resulta especialmente esclarecedor. Foucault pone en evidencia cómo, hasta el siglo XVIII se les reconoce la posibilidad de tener dos sexos. Se acepta, por tanto, su existencia como una eventualidad natural, por infrecuente que esta sea. Sin embargo, a raíz de esa época, “las teorías biológicas de la sexualidad, las condiciones jurídicas del individuo, las formas de control administrativo en los Estados modernos han conducido poco a poco a rechazar la idea de la mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a restringir, en consecuencia, la libre elección de los individuos inciertos. A partir de entonces, se atribuirá a cada uno, un sexo y uno solo”⁸. Por todo ello, prestaré, en el apartado final de estas reflexiones, una atención particular a la historia de Herculine Barbin, hermafrodita nacido en Saint Jean D’Angély, Francia, en 1838.

⁶ DELEUZE, G., Op. Cit., pp. 133-4

⁷ FOUCAULT, M., « Technologies of the Self », editado en, FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, Edic. Cit., Vol. IV, pp. 782-812. Vers. Cast., FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 45

⁸ FOUCAULT, M., “Le vrai sexe”, Edic. Cit., pp. 116-7

Lejos de lo que, en una primera impresión pudiera parecer, no pretendo con ello subrayar únicamente la sumisión al poder que las estrategias del saber médico-legal por lo común denotan. Se trataría también de apelar a la posibilidad de crear un poder a partir de la misma producción de ese saber. “Aprender a contarse es también aprender a contarse de otra manera”⁹, nos dice Paul Ricoeur, indicando con ello la existencia de una apertura hacia la libertad de ser, derivada de la construcción de un conocimiento que parte de la práctica del cuidado de sí¹⁰. Este último poder no podría ser enajenado por completo al sujeto que lo produce.

En todo caso, Foucault ha querido poner de relieve que decir la verdad sobre uno mismo es parte de los procedimientos que, encuadrados en distintas estrategias, tienden a constituir la identidad personal.

Como decíamos, Deleuze considera que “la subjetivación se hace por plegamiento” y, tal como apuntábamos también, esta idea puede proporcionarnos una sugerente imagen del proceso. Aún así, las consideraciones de las que hemos dejado constancia hace un momento, vienen a mostrar la insuficiencia de la imagen del pliegue. Bien es verdad que Deleuze completa su descripción tomándose alguna que otra licencia filosófico-literaria, añadiendo que “existen cuatro plegamientos, cuatro pliegues de subjetivación, como en el caso de los ríos del infierno. El primero concierne a la parte material de nosotros mismos, que va a ser envuelta, incluida en el pliegue: entre los griegos, era el cuerpo y sus placeres, los aphrodisia; pero, entre los cristianos, será la carne y sus deseos, el deseo, una modalidad sustancial totalmente distinta. El segundo es el pliegue de la relación de fuerzas, en sentido estricto; pues la relación de fuerzas siempre se pliega según una regla singular a fin de devenir relación consigo mismo; no es lo mismo cuando la regla eficiente es natural, o bien divina, o racional, o estética ... El tercero es el pliegue del saber, o pliegue de verdad, en la medida en que constituye una relación de lo verdadero con nuestro ser, y de nuestro ser con la verdad, que servirá de condición formal a todo saber, a todo conocimiento: subjetivación del saber que no se realiza en modo alguno de la misma manera entre los griegos que entre los cristianos, en Platón, en Descartes o en Kant. El cuarto es el pliegue del afuera, el último; constituye lo que Blanchot llamaba una ‘interioridad de espera’, de él el sujeto espera, de modos muy diversos, la inmortalidad, o bien la eternidad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia...” Queda de esta forma algo más desbrozado el terreno y reducida la indeterminación que parece conllevar el uso del concepto de pliegue. Aún más claras resultan las implicaciones de dicho concepto, cuando –en una salida de evidente intención pedagógica a la tradición filosófica– nos dice que “los cuatro pliegues son como la causa final, la causa formal, la causa eficiente, la causa material de la subjetividad o de la interioridad como relación consigo mismo”¹¹. En definitiva, hemos de tomar en consideración como elementos definitorios o campos de donde provienen las determinaciones de la subjetivación, a la materia, la energía, el saber y la exterioridad. Todos ellos exigen a su vez un análisis particularizado. Sin embargo, lo incuestionable es que la definición de cada uno de ellos está sujeta a sustanciales diferencias históricas. Habría que decir, en tal sentido, que su caracterización no puede ser ni lógica ni ontológica; será, si es posible hacerla, cultural.

La definición que ofrece el propio Foucault, al hilo de su exposición de las características de la tecnología que permite la construcción del yo en relación a otras tecnologías del saber y el poder, es tremendamente esclarecedora:

⁹ RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, p. 111

¹⁰ “Con esta expresión, ‘de otra manera’, se pone en movimiento toda una problemática: la de la identidad personal asociada al poder de narrar y de narrarse”. *Ibíd.*

¹¹ DELEUZE, G., *Op. Cit.*, p. 137

“A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas ‘tecnologías’, y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de la producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas, 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los somete a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”¹².

A nadie se le escapa, no obstante, que las tres primeras tecnologías (de producción, de simbolización y de poder), tienen una incidencia directa sobre la última, pues la construcción de la subjetividad no puede explicitarse sin la referencia a los procesos que a ellas remiten.

Conocimiento y cuidado de sí

De cualquier forma, el funcionamiento de los procesos de subjetivación quedará más esclarecido al poner de relieve la profundidad de la cesura que existe entre el planteamiento y resultados de ese entramado de tecnologías en el mundo moderno, en relación a lo que, a juicio de Foucault, sucedía en el mundo griego clásico. En tal sentido, señala que “el precepto ‘ocuparse de uno mismo’ era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto ahora más bien oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es ‘Cuidarse de sí mismo’, sino el principio délfico *gnoti sauton* (‘Conócete a ti mismo’)¹³. Pero Foucault sostiene que entre cuidado y conocimiento de sí, existe una relación muy diferente de lo que el tópico nos induce a establecer.

Sea como fuere, en esa confluencia semántica adquiere sentido el proyecto foucaultiano de recuperación de la ética grecolatina del cuidado de sí. Lo que se plantearía ahora no es otra cosa que la pertinencia de sustituir de nuevo el conocer por el cuidado, volver a la relación originaria. Bien entendido que ese conocer alude ante todo a las prácticas de poder desarrolladas a partir de la confesión cristiana y reformuladas por la exigencia de las ciencias humanas de construir una verdad sobre el sujeto. No se refiere, por tanto, al conocimiento de sí derivado del propio cuidado y del que el individuo haría depender, en última instancia, la construcción de una subjetividad no determinada por las prácticas de ese poder que intenta imponerse desde el exterior.

Por todo ello, interesa a Foucault dejar sentado que “en los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica. Esto ha permanecido implícito en toda la cultura griega y romana, y explícito desde el Alcibíades de Platón. En los diálogos socráticos, en Jenofonte, Hipócrates y en la tradición neoplatónica desde Albino, uno tenía que preocuparse de sí mismo antes que el principio délfico fuera puesto en práctica”¹⁴.

¹² FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Edic. Cit., p. 49

¹³ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 50

¹⁴ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 51

Habría que explicar, no obstante, las razones que han llevado a que arraigue de un modo tan firme en nuestra cultura la abrumadora prevalencia del conocimiento de sí. La explicación, a juicio de Foucault, sólo puede encontrarse en una transformación moral y epistémica que él describe de este modo:

“Existen varias razones por las cuales el ‘Conócete a ti mismo’ ha oscurecido el ‘Cuídate a ti mismo’. En primer lugar, ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo”¹⁵. Por el contrario, el cuidado de uno mismo aparecía como inmoral, desde el momento en que éste era percibido como un modo de afirmación de la corporeidad. Los límites quedan, desde esta perspectiva, establecidos por medio de una relación dialéctica cuyos elementos se hallan dentro de la propia individualidad. A diferencia del conocimiento de sí, que remite a relaciones binarias en las cuales al menos uno de los términos está fuera de los límites de la subjetividad.

Como consecuencia de estos procesos se habría producido el cambio de sentido en la relación entre conocimiento y cuidado¹⁶. Pero lo más interesante no es establecer el significado del fluir y refluir histórico de esos conceptos, sino más bien adentrarse en el entramado de acciones e ideas en que esos conceptos tuvieron su origen. Este es el objetivo declarado de sus estudios sobre el modo de operar de dichos conceptos en los grandes textos de los autores clásicos. En concreto, refiriéndose al Alcibiades I, diálogo sobre cuya autoría existen algunas dudas, aunque tradicionalmente se haya atribuido a Platón, nos dice que “hay una ambivalencia evidente en el vocabulario político y erótico de Alcibiades. Durante su adolescencia Alcibiades fue deseable y tuvo varios admiradores, pero ahora que su barba empieza a crecer, sus admiradores desaparecen. Al comienzo, los había rechazado a todos en la flor de su belleza, porque quería ser el dominador y no el dominado. No quiso ser dominado en su juventud, pero ahora desea dominar a los demás. Este es el momento en que aparece Sócrates, y consigue realizar lo que otros no han conseguido: hará que Alcibiades se someta pero en un sentido distinto. Establecerán un pacto: Alcibiades se someterá a su amante, Sócrates, no en un sentido físico sino espiritual. En la intersección entre la ambición política y el amor filosófico se encuentra el ‘cuidado de sí’”¹⁷.

¿Qué lectura podemos hacer de esta última reflexión? Por un lado tendríamos la ambición política que, en el caso de Alcibiades es desmedida, pero que, en líneas generales, vendría a aludir a la necesidad de reconocimiento social que es patrimonio de cualquier individuo. Así pues, desde esta perspectiva, uno de los soportes del cuidado de sí remitiría a la esfera política que, comprendida en su más amplio sentido, se referiría a la participación en el curso habitual de los asuntos colectivos. Bien entendido que, en la medida en que la actividad humana revierte de una u otra forma a lo social, poco sería lo que pudiera escapar a esta esfera.

En el otro lado, tenemos al “amor filosófico”, es decir, que nos encontraríamos con una pasión desapasionada, con una verdad que se expresa en el cuerpo pero

¹⁵ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 54

¹⁶ “Ha habido una inversión entre la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, ‘Preocúpate de ti mismo’ y ‘Conócete a ti mismo’. En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental”. FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 55

¹⁷ FOUCAULT, M., Op. Cit., pp. 56-7

cuyo sentido trasciende a este. Entre ambos extremos se sitúa el cuidado de sí, que crea un terreno vital común en el que la reflexión y la acción no pueden continuar separadas. Foucault lo explica señalando que “Alcibíades intenta encontrar este sí en un movimiento dialéctico. Cuando uno se preocupa del cuerpo, uno no se preocupa de sí. El sí no es el vestir, ni los instrumentos, ni las posesiones. Ha de encontrarse en el principio que usa esos instrumentos, un principio que no es del cuerpo sino del alma. Uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia”¹⁸. El cuidado de sí remite, pues, a un hacer. Como toda actividad humana, este hacer tiene una proyección social, si bien no sería este aspecto social lo definitorio del cuidado de sí.

La creación de este terreno común no se produce sin un serio desplazamiento por lo que respecta a la tecné que se aplica a la conformación de la subjetividad, adquiriendo en consecuencia el saber médico un protagonismo inaudito. Hay que aclarar que, más que pensar en la medicina tal como hoy la entendemos, tendríamos que referirnos a un saber médico de carácter ante todo preventivo, uno de cuyos objetos de atención preponderantes será la dieta. En efecto, antes que ocuparse de la cura de las enfermedades, este saber se centra en establecer un exhaustivo régimen de vida, que atienda a todos los aspectos de la existencia y aleje la posibilidad de enfermar¹⁹.

Foucault ha llamado la atención acerca de la profundidad que tiene este desplazamiento, señalando el sentido que adquiere esta ética del cuidado de sí en el pensamiento grecolatino, en especial debido a su funcionalidad dentro de la filosofía estoica. A su entender, “puesto que debemos prestar atención a nosotros mismos a lo largo de toda la vida, el objetivo ya no es el prepararse para la vida adulta, o para otra vida, sino el prepararse para cierta realización completa de la vida. Esta realización es completa justamente en el momento anterior a la muerte. Esta noción, de una proximidad feliz a la muerte –de la senectud como realización–, representa una inversión de los valores tradicionales griegos de la juventud”²⁰.

Con frecuencia se ha señalado que, este modo de plantearse la vida, la considera como si fuera la materia con la que intentar la realización de una obra de arte. Pero hay también algo de cálculo permanente, de economía doméstica aplicada a lo que las potencialidades físicas y el tiempo ofrecen a cada individuo. Tendría tal vez este último enfoque una acepción menos elevada que la anterior, si bien tampoco carecería de rasgos positivos, puesto que el individuo no sería ya un juez severo y vigilante, sino alguien que administra lo que tiene sometiendo sus posibilidades a un cálculo desprejuiciado y provechoso. Foucault nos dice que “este punto de vista administrativo sobre la propia vida es mucho más importante que el modelo jurídico. Séneca no es un juez que debe castigar, sino un administrador de bienes. Es un permanente administrador de sí mismo, y no un juez de su pasado. Se preocupa de que todo haya sido hecho correctamente siguiendo la regla pero no la ley. Lo que se reprocha a sí mismo no son faltas reales sino su falta de éxito. Quiere ajustar lo que quería hacer con lo que ha hecho, y reactivar las reglas de conducta, no excavar en su culpa”²¹.

Está presente aún aquí un rasgo que la tradición cristiana pondrá todo su empeño en erradicar. En ella la culpabilización ocupará un lugar central y el individuo

¹⁸ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 59

¹⁹ “El cuidado de sí no es otro tipo de pedagogía, se ha convertido en un cuidado médico permanente. El cuidado médico permanente es uno de los rasgos centrales del cuidado de sí. Uno debe convertirse en el médico de sí mismo”. FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 67

²⁰ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 67

²¹ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 71

habrá de estar siempre en disposición de rendir cuentas a un poder superior. Por ello puede afirmarse que, “a lo largo de todo el cristianismo existe una correlación entre la revelación del yo, dramática o verbalmente, y la renuncia al yo. Al estudiar estas dos técnicas, mi hipótesis es que la segunda, la verbalización, se vuelve más importante. Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo”. El cambio es muy significativo, tanto por las tendencias que marca como por las posibilidades que abre. En este último sentido, Foucault apostilla que “utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo”²².

Entre estos rasgos positivos se situaría la posibilidad de emplazar el problema de la identidad en un nuevo contexto, cuyo sentido último puede iluminarse mediante la referencia a la ética del cuidado de sí. En este mismo orden de cosas, un nuevo aspecto merecería ser objeto de reflexión. Para plantearlo hay que recordar cómo, entre los griegos del período clásico, “el acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo”²³.

En consecuencia, la libertad frente a los placeres no conllevaba una renuncia sino una actitud disciplinada frente a los mismos²⁴. Porque, en definitiva, “lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres”²⁵. Así pues, la identidad personal no remite entre ellos a la identidad sexual, sino a la actitud que el individuo tiene frente a la vida en general y el placer en particular.

Saber, poder e identidad.

Sin embargo, como ya se ha apuntado, es preciso retomar en este punto, la cuestión del conocimiento de sí pues, “no podemos constituirnos como sujeto moral en el uso de los placeres sin constituirnos al mismo tiempo como sujeto de conocimiento”²⁶.

Es inevitable evocar aquí el problema de la relación del saber y el poder, tal como Foucault lo plantea, a través de esquemas de difusión y dispersión en el tejido social. En efecto, la eficiencia del poder, sobre todo a partir de la modernidad, no hay que buscarla en la concentración de su esencia o la regularidad de su ejercicio, sino en su modo de estar difuminado en multitud de puntos que son a un tiempo sujetos y objetos de su actuar. Sometido a una atención constante, a partir de la instauración de las ciencias humanas, la acción del poder sobre el cuerpo sólo puede ser contrarrestada construyendo otro saber, cuyo signo sea liberador. Como ya he mencionado, Foucault encuentra una vía para aproximarnos a tal objetivo en las prácticas grecolatinas relacionadas con el cuidado de sí. En ellas, la atención a uno

²² FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 94

²³ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, volumen 2, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 31

²⁴ “Ser libre en relación con los placeres no es estar a su servicio, no es ser su esclavo. Mucho más que la mancha, el peligro que traen consigo las *aphrodisia* es la servidumbre”. FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 77

²⁵ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 83

²⁶ FOUCAULT, M., Op. Cit., p. 84

mismo no tiene por finalidad cercenar posibilidades de ser, sino explorarlas y acrecentarlas. La definición de sí no se realiza desde un concepto, sino a partir de una experiencia en la que la única exclusión establecida por principio es la que se refiere a la dependencia, a la esclavitud en relación a los placeres.

De esta forma, la sexualidad no define por sí misma la naturaleza individual, aunque influya en la caracterización del sujeto la relación, de dependencia o no, que mantiene con los placeres sexuales. El punto crucial para entender este cambio de perspectiva radica en insertarla dentro de un complejo más amplio, en el que hay que considerar la definición de la individualidad como una tarea imposible si no se realiza vinculándola a un estilo de vida. No ha de extrañarnos, por ello, que a la dieta alimenticia se le conceda más importancia en el cuidado de sí que al propio placer sexual. Así, en la medicina hipocrática la dietética tiene una importancia crucial, “el régimen es todo un arte de vivir”²⁷. No trata sólo de los alimentos que hay que consumir, cuándo o cómo consumirlos. Se refiere también, de un modo completo, a la forma de vida, presta atención a la distribución del tiempo y las ocupaciones diarias en todos sus aspectos. “A lo largo del tiempo, y a propósito de cada una de las actividades del hombre, el régimen problematiza la relación con el cuerpo y desarrolla una manera de vivir en la que las formas, las elecciones, las variables están determinadas por el cuidado del cuerpo”²⁸.

Esa problematización tiene como finalidad descubrir y explorar las capacidades que el cuerpo encierra. De la misma manera que persigue poner al descubierto sus puntos débiles. Pero todo ello no tiene como objetivo final la definición, censura o exclusión de las tendencias perversas, sino el conocimiento y la realización de las potencialidades de cada individuo. Por ello manifiestan también un claro desenfoque las caracterizaciones que, desde la mentalidad moderna, se han hecho de la sexualidad de los griegos en el período clásico. En este sentido, Foucault nos dice que “puede hablarse de su ‘bisexualidad’ si pensamos en la libre elección que ellos se permitían entre los sexos, pero esta posibilidad no se refería para ellos a una doble estructura, ambivalente y ‘bisexual’ del deseo. A sus ojos, lo que hacía que se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son ‘bellos’, cualquiera que fuera su sexo”²⁹.

A este respecto, la diferencia entre el punto de vista predominante en el mundo clásico y el característico de la sociedad moderna, puede apreciarse, aún con más detalle mediante el análisis de la idea del “verdadero sexo” tal como se desarrolla en Occidente a partir del siglo XVIII. Para ello, quizá el mejor camino sea exponer el radical contraste con respecto a las actitudes hasta aquí expuestas, que se manifiesta en el tratamiento médico-legal de los hermafroditas. Siguiendo la estela de diferentes documentos de carácter médico-legal, así como las huellas del eco literario que llegó a tener el caso, Foucault encuentra una excelente muestra de este proceso de problematización en la historia de Herculine Barbin.

De origen humilde y huérfana de padre desde su infancia, Herculine Barbin, conocida familiarmente como Alexina, es educada y vive como niña su infancia y adolescencia, en varias instituciones religiosas de acogida. Más tarde obtendrá, con las mejores calificaciones de toda su promoción, su Diploma de institutriz y trabajará dos años como tal en un pensionado femenino. Durante su estancia allí, un reconocimiento médico rutinario a raíz de una indisposición le obligará a enfrentarse a su problema. Para ello, tras un período de reflexión, se pondrá en manos del Obispo de La Rochelle, pidiéndole ayuda para encontrar una salida a su situación. A

²⁷ FOUCAULT, M., Op. Cit., p 94

²⁸ FOUCAULT, M., Op. Cit., p 96

²⁹ FOUCAULT, M., Op. Cit., p 173

instancias de éste, el doctor Chesnet elabora un documento, después de un reconocimiento más detenido, que se publicará en 1860 en los “Annales d’Hygiène publique”, en el que asigna a Herculine Barbin el sexo masculino³⁰. Se iniciará a partir de ese momento un proceso médico-legal, cuya conclusión fue establecer que, pese a sus rasgos hermafroditas, el verdadero sexo de Alexina es el masculino, dándosele entonces el nombre de Abel³¹. Pero Alexina no conseguirá jamás asimilar la masculinidad que se le ha impuesto y acabará suicidándose unos años después.

El caso de Herculine Barbin tiene, además de la significación que en sí mismo posee el terrible drama humano que encierra, un interés añadido para el investigador. En efecto, Herculine escribió, poco antes de su suicidio, un relato de su vida en el que se detallan sus sensaciones y emociones, antes y después de su adscripción médico-legal al sexo masculino³². En su escrito deja claro que sus únicos años de felicidad fueron aquellos en los que aún no le había dado caza la obsesión del poder moderno por establecer la identidad sexual, en tanto que elemento básico de la definición de la identidad personal.

Michel Foucault escribió la introducción de la edición en lengua inglesa de las memorias de Herculine, ampliando más tarde ese texto y publicándolo con el título de “El verdadero sexo”³³. El caso de Alexina llamó especialmente su atención por considerarlo como un ejemplo extremo del “interés moral del diagnóstico médico del verdadero sexo”³⁴. Esto significa que las prácticas cuyo sentido último se pone de manifiesto en toda su intensidad en la experiencia vital de Alexina, alcanzan en mayor o menor grado a todos los individuos. Pero además, su historia revela el desbordamiento del que son objeto, por parte de la sexualidad real, las técnicas de construcción y refuerzo de la identidad. En efecto, como concluye Foucault refiriéndose a la época que Alexina pasó en el internado, “ella no estaba atravesada por este formidable deseo de unirse al otro sexo, que conocen algunos que se sienten traicionados por su anatomía y prisioneros de una identidad injusta. Disfrutaba, creo yo, en este mundo de un solo sexo donde estaban todas sus emociones y todos sus amores, en ser ‘otro’ sin haber sido jamás ‘del otro sexo’. Ni mujer amante de las mujeres ni hombre escondido en medio de las mujeres. Alexina era el sujeto sin identidad de un gran deseo para las mujeres; y, para estas mismas mujeres, era un punto de atracción de su feminidad y por su feminidad, sin que nada las obligara a salir de su mundo enteramente femenino”³⁵.

En efecto, Alexina se sabía en posesión de un conocimiento de la mujer y su mundo que ningún hombre podría jamás llegar a tener. Por ello, en su relato autobiográfico, ironiza a propósito del esfuerzo de algunos novelistas por aventurarse en el interior del alma femenina, señalando que siempre les faltará “la contraseña para penetrar en ese santuario”³⁶. Pero ese conocimiento no le permitirá jamás salir de su soledad pues, desde que se le asigna legalmente el sexo masculino y comienza la segunda etapa de su existencia, confiesa que las mujeres que en principio han

³⁰ CHESNET, « Question d’identité; vice de conformation des organes génitaux externes ; hypospadias ; erreur sur le sexe », « Annales d’hygiène publique et de médecine légale », 1860. Editado en, *Herculine Barbin dite Alexina B*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 137 y ss.

³¹ Ver, BARBIN, H., *Mes souvenirs*, editado en, *Herculine Barbin dite Alexina B*, Paris, Gallimard, 1978.

³² *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memories of a Ninetenth Century French Hermaphrodite*, New York, Pantheon Books, 1980.

³³ FOUCAULT, M., “Le vrai sexe”, Edic. Cit.

³⁴ *Ibid.*, p. 117

³⁵ *Ibid.*, p. 121

³⁶ BARBIN, H., *Mes souvenirs*, Edic. Cit., p. 119

correspondido a sus avances han experimentado luego al acercarse a él/ella un estremecimiento “como al tocar a un reptil”³⁷.

Esta soledad se convertirá en un pesar permanente e insoportable, que le llevará finalmente al suicidio, “por asfixia carbónica”, al inhalar los gases de la estufa en su pequeña habitación de la rue de l'École de Médecine, en la rive gauche de París. En la nota que dejó, decía haber adoptado esa decisión para escapar a un sufrimiento constante que ya no tenía fuerzas para soportar³⁸.

El Doctor Goujon, que realizó la autopsia, dice en su informe que los resultados de la misma vienen a confirmar el diagnóstico del Doctor Chesnet, autor del estudio en el que se basó la modificación del sexo de Alexina en el Registro Civil³⁹. Sin embargo, los datos que de forma minuciosa se consignan en este documento demuestran la completa mezcla de rasgos femeninos y masculinos en la anatomía de Alexina⁴⁰. En este sentido, el conocimiento que poseía Goujon del contenido del relato de su vida que ella misma elaboró quizá tuviera, en última instancia, más peso que la propia exploración fisiológica en su adscripción al sexo masculino. En efecto, Alexina/Abel Barbin habla allí en todo momento de su atracción sexual hacia las mujeres, no mencionando nunca haber sentido la menor inclinación de este tipo en relación a los hombres. Sea como fuere, nunca sabremos cómo hubiese transcurrido su existencia en un mundo en el que no se le hubiera exigido su alineamiento con uno de los dos sexos que en ella convivían.

Bibliografía

- CHESNET, « Question d'identité; vice de conformation des organes génitaux externes ; hypospadias ; erreur sur le sexe », « Annales d'hygiène publique et de médecine légale », 1860. Editado en, Herculine Barbin dite Alexina B, Paris, Gallimard, 1978.
- DELEUZE, G., Foucault, Barcelona, Paidós, 1987.
- FOUCAULT, M., Historia de la sexualidad, volumen 2, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- FOUCAULT, M., « Technologies of the Self », editado en, FOUCAULT, M., Dits et écrits, Edic. Cit., Vol. IV, pp. 782-812. Vers. Cast., FOUCAULT, M., Tecnologías del yo, Barcelona, Paidós, 1990.
- FOUCAULT, M., “Le vrai sexe”, Arcadie, 27 année, n° 323, novembre 1980. Editado en, FOUCAULT, M., Dits et écrits, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.
- GOUJON, E., “Étude d'un cas d'hermaphrodisme imparfait chez l'homme”, Journal de l'anatomie et de la physiologie de l'homme, 1869, pp. 609-639. Editado en, Herculine Barbin, dite Alexina B, Paris, Gallimard, 1978.
- Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memories of a Ninetenth Century French Hermaphrodite, New York, Pantheon Books, 1980.
- RICOEUR, P., Caminos del reconocimiento, Madrid, Trotta, 2005.

³⁷ *Ibíd.*, p. 112

³⁸ GOUJON, E., “Étude d'un cas d'hermaphrodisme imparfait chez l'homme”, Journal de l'anatomie et de la physiologie de l'homme, 1869, pp. 609-639. Editado en, *Herculine Barbin, dite Alexina B*, Edic. Cit., p. 141

³⁹ *Ibíd.*, p. 143

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 143 y ss.