

*Michel Foucault:*  
*el gobierno de la subjetividad en la ética del cuidado de sí*

Natividad Garrido Rodríguez

Grado en Filosofía

2011-2015

Tutor: Domingo Fernández Agis

## Índice:

<i>I. Introducción.....</i>	<i>3-4</i>
<i>II. Antecedentes: la anomalía de lo divergente.....</i>	<i>5-12</i>
<i>III. Estado actual: M. Foucault, un pensamiento vivo.....</i>	<i>14-16</i>
<i>IV. Discusión y posicionamiento: la ética del cuidado de sí.....</i>	<i>17-21</i>
<i>V. Conclusión y vías abiertas: con el pincel en mano y preparados para pintar.....</i>	<i>22-23</i>
<i>VI. Bibliografía.....</i>	<i>24</i>

## *I. Introducción*

Ahondar en el pensamiento de M. Foucault es toda una montaña rusa, con sus curvas, desniveles y pendientes. Un recorrido por su pensamiento trae a cuestión la subjetividad de cada uno de nosotros, y recorre como un topo, las largas galerías que se han excavado bajo la tierra para apresarla, vigilarla, configurarla o modificarla. Mi objetivo en este escrito, ya advierto, no es abarcar la totalidad de su pensamiento, sino reflexionar en torno a la relación que se establece entre la identidad personal y la identidad sexual, que permite reconocer los distintos trazos de las estrategias del poder y del saber, de un modelo de dominación moderno en vinculación con la producción de lo verdadero, que penetran en las subjetividades. Me situaré para ello, en las teorizaciones de M. Foucault sobre las conductas divergentes que se alzan entre la frontera de la normalidad y lo otro. Al atender a la anormalidad, se puede observar cómo en torno a las individualidades divergentes se inicia toda una moralización de normalización de la sexualidad y la conducta. La problematización del hermafroditismo, y en especial, la existencia de Herculine/ Abel Barbin, muestran las consecuencias más funestas de esa incardinación del poder y del saber en la vida.

Por otro lado, un acercamiento al panorama actual, permite observar cómo el pensamiento de M. Foucault se presenta vivo, y supone un punto de partida en las visiones éticas y políticas actuales bajo un nuevo mirar crítico. Aquí trataré las cuestiones actuales en torno a la normalización de los individuos y su cuerpo, atenderé a la necesidad de configurar una biopolítica alternativa como punto crítico a partir del cual situarse en la realidad. Y finalmente, prestaré una especial atención a la normatividad social que se establece en torno al cuerpo de la mujer. A partir de ahí, una cuestión marcará mi posterior desarrollo, a saber: ¿cabe la posibilidad de configurar una subjetividad alternativa?

Frente a esa subjetividad que cae bajo una lógica de la asimilación e integración, reconduciendo la moral a una ética con un canon de conducta, que no deja espacio para lo otro y que ha de adecuarse a lo “normal”. Me haré eco de la importancia de la ética del cuidado de sí, como posibilidad a partir de la cuál configurar una subjetividad alternativa, que suponga a la vez un foco de resistencia. Una ética que nos hace sumergirnos en el pensamiento grecolatino, y que supone una forma de elaboración de la relación con uno mismo, un dominio de sí, que permite a la vez al individuo constituirse como sujeto de la

conducta moral, sin necesidad de recurrir a los códigos que vienen desde el exterior. Se trata de una actitud de vida, en donde la identidad sexual no está relacionada con la identidad personal. En la conclusión traigo a escena la propia actitud de M. Foucault en los últimos momentos de su vida, como ejemplo de la ética del cuidado de sí, como modelo de un hacer, en donde reflexión y acción han de mantenerse vinculados. Y plantearé las posibles vías de esta ética como modelo crítico que no permite la acomodación y si es posible llevarla a la práctica en el terreno de la política.

## II. Antecedentes: la anomalía de lo divergente

Desde las Ciencias Humanas se ha producido la incesante búsqueda del “germen de la anormalidad”, en aquellas conductas que no se prestan a la integración social. Siendo así objetos de todo un proceso que los categoriza y encuadra, que ha de ser traído a cuestión, con el fin de atender a las consecuencias de tal empedernida búsqueda. Cabe preguntarse por ello: ¿qué trato han recibido las subjetividades que no encajan?, ¿qué ocurre para que las actitudes, los deseos, los comportamientos de lo que diverge, de lo heterogéneo, de lo otro, entre en el campo de la anomalía?

Dentro del pensamiento de M. Foucault podemos encontrar toda una serie de análisis que traen a relucir estas cuestiones. Pues es característico de este pensador, “descender a los pequeños dramas, dotarlos de datos que casi nadie más ha observado, y convertir esta puesta en escena en claves para que una serie hasta ahora no pensada de confrontaciones de las cuales, afirma él, está compuesta la estructura ordenada de la sociedad”<sup>1</sup>. M. Foucault siente una fascinación romántica por esas zonas marginales de la sociedad, centrando su ojo avizor en los personajes menos “nobles” para la historia: el loco, el delincuente, el niño onanista, entre otros.

En este sentido, de la mano de un conjunto de disciplinas como la psicología, la psiquiatría, la pedagogía o la sociología, a partir del s. XIX en adelante, se desprenden toda una serie de análisis de la conducta o el comportamiento humano, tanto en sus aspectos positivos como negativos. Desde la sociología, por ejemplo, con E. Goffman y su escrito *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, se analiza el comportamiento humano bajo la interpretación de los mismo como actores del teatro de la vida social, en donde aquellos que no se ajustan a la normalidad del “escenario” son excluidos.

Desde los terrenos de la psicología también se puede observar, a partir de los estudios psicoanalíticos con Freud o Lacan, la especial atención que se presta a aquellas conductas bajo la economía de los instintos “perturbados” o “anormales”. Con Freud se produce esa interacción entre la psicológica y sexualidad de la conducta humana, ya que considera que para llegar profundamente a conocer la vida anímica del sujeto a investigar, no se debe silenciar las características sexuales del mismo. Baste recordar su artículo “Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci”. Aquí Freud recurre a un recuerdo infantil del

---

1 I. Hacking, <<La arqueología del Foucault>>, *Foucault*, Ediciones Nueva Vista, Argentina, 1988, p. 36

artista, que no duda en interpretar en clave sexual, para señalar cómo Leonardo había sublimando sus represiones a través de la experiencia artística<sup>2</sup>.

El interés de M. Foucault por las conductas divergentes que se alzan entre la frontera de la normalidad y lo otro, ya puede vislumbrarse en su pensamiento desde muy temprano. Prueba de ello, fue la publicación en 1954 de su escrito *Enfermedad mental y personalidad*, denunciando como la ciencia médica, al establecer esa división entre lo normal y lo patológico, codifica la anormalidad de lo que no puede ser atrapado por la razón. M. Foucault ve en la patología mental, sólo una reflexión del ser humano con experiencias contradictorias sobre otro ser humano, lo cuál le lleva a definir la enfermedad mental como una alienación psicológica<sup>3</sup>. Tal vez este interés proviene de una de sus experiencias entre 1952 y 1953 al viajar a Suiza, en ese momento estaba trabajando junto con Jacqueline Verdeaux, en la traducción de *La Phénoménologie du masque* de R. Kuhn. En su primer viaje, llegaron al hospital de Munsterlingen (residencia de R. Kuhn) y M. Foucault quedó impresionado por “el carnaval de los locos”, por esa ceremonia que se hacía el día antes de carnaval, en donde pacientes, médicos y enfermeras se disfrazaban y se ponían máscaras, que finalmente quemarían en la hoguera. Una extraña ceremonia, una “fiesta de los locos”, cuya impresión, podría afirmar le descubre un nuevo ámbito donde adentrarse.

En 1961, abordará estas cuestiones en *Historia de la locura en la época clásica*, una obra extensa, que cómo se puede observar en el informe que hace G. Canguilhem- con el fin de autorizar su impresión para la tesis doctoral-, destaca sus ideas maestras, su estilo discursivo y su originalidad. En este informe se deja entrever el objetivo de su obra, “*M. Foucault trata esencialmente de poner de manifiesto que la locura es un <<espacio social>> estructurado de forma diversa en el transcurso de la historia, un objeto de percepción suscitado por unas prácticas sociales, mucho más que aprendido por una sensibilidad colectiva, mucho más sobre todo que descompuesto analíticamente por una inteligencia especulativa*”<sup>4</sup>. M. Foucault se pregunta aquí: ¿por qué el loco, el individuo

---

2 Me estoy refiriendo aquí a la obra de Leonardo Da Vinci: La virgen, el niño Jesús y Santa Ana.

3 Didier Eribon, *Michel Foucault*, edit. Anagrama, Barcelona, 1989, p. 105. En esta obra, D. Eribon recoge todos los episodios más relevante de la vida de M. Foucault y de sus trabajos intelectuales. Posteriormente, en 1962, M. Foucault ofrecerá una nueva versión de este trabajo, con algunos puntos modificados, Pero no se contenta con lo expuesto y renegará de este nuevo trabajo, afirmando desde entonces, que su primera obra ha sido: *Historia de la locura en la época clásica*.

4 Me remito aquí al informe que G. Canguilhem realiza sobre *Historia de la locura en la época clásica*, que nos presenta como Anexo D. Eribon. *ibidem*, p. 418

divergente, tolerado por parte del orden social, durante la Edad Media y el Renacimiento, pasa a ser un individuo intolerado y destinado al encierro? En el siglo XVII, el loco es aislado y asimilado al mendigo, al vagabundo. En definitiva, a un grupo difuso y múltiple de “insensatos”, pero no con el fin de su curación, sino por no ser aptos para el trabajo, razón por la que son sometidos bajo otra lógica: la de los trabajos forzosos. Una situación que se ve modificada entre finales del s. XVIII -XIX, al surgir la locura como un problema social, en donde a través de un nuevo cuerpo de conocimientos psiquiátricos, adquiere cierta individualidad y pasa a ser considerada como una enfermedad mental a curar. G. Canguilhem hace una anotación que aclara este asunto, “ *Resumiendo, han sido necesarias unas prácticas policiales y de justicia y la constitución histórica de una experiencia social del internamiento para que surgieran, como realidades a partir de entonces abiertas al conocimiento, diversas categorías de anormalidad*”<sup>5</sup>. El loco será así objeto de un conocimiento psiquiátrico, que lo medicaliza y encierra con una lista sin fin de manuales de remedios que buscan su normalización<sup>6</sup>.

En una entrevista en 1971 realizada por M. Fontana, *Verdad y Poder*, M. Foucault señala como el objetivo de esta obra, era determinar dentro de la psiquiatría el entrecruzamiento de los efectos de saber y de poder, puesto que las prácticas psiquiátricas se encuentran ligadas a toda una serie de instituciones, exigencias económicas, políticas y regulaciones sociales. Y señala a este respecto: “*Cuando ahora pienso de nuevo me pregunto, ¿de qué pude hablar por ejemplo, en la Historia de la Locura, o en el Nacimiento de la clínica, sino del poder?*”<sup>7</sup>. Hay que entender entonces, que desde que la psiquiatría empezó a desarrollarse como una disciplina normativa, el poder del médico quedó justificado por el saber científico, por su conocimiento, como fundamento de intervención y decisión: la perturbación del juicio, la alteración de la acción, de las pasiones, en definitiva, la locura, se convierte a partir del s. XIX en una conducta que se

---

5 *Ibidem*, p. 419. Cabe señalar que en 1970, Foucault dará una serie de conferencias en Tokio retomando este tema y señalará como el loco es excluido de los cuatros dominios de la actividad humana: el trabajo, la sexualidad o familia, el lenguaje o habla y las fiestas o juegos. Aquí hace una relación entre la locura y la poesía, esas locuras maravillosas que abren camino a la expresión, por ejemplo, con Ch. Baudelaire o Raymond Roussel, que al menos he de mencionar. Cf. M. Foucault, <<La locura y la sociedad>>, *Michel Foucault Obras esenciales*, Edit. Paidós, Barcelona, 2010

6 Ian Hacking señala como esta obra parece ser escrita bajo un susurro kantiano, en donde la locura se asemejaría a la cosa en sí, y la experiencia que se tiene del loco, sería sólo un fenómeno condicionado por el pensamiento y la historia: la locura no se deja atrapar bajo un concepto. I. Hacking, *Op. Cit.*, p.37.

7 M. Foucault, <<Verdad y poder>>, *Michel Foucault Obras esenciales*, *Op. Cit.*, p.383.

puede regularizar y normalizar.<sup>8</sup>

Razón por la que critica también al psicoanálisis -a pesar de salir del espacio del manicomio- como una tecnología de corrección y normalización de la economía de los instintos. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, que recibe el título: *La voluntad de saber*, puede observarse cómo denuncia las funciones de normalización del psicoanálisis y el conformismo de Freud por hacer eco de una sexualidad represiva, que prohíbe, anula y reduce al silencio<sup>9</sup>. Para M. Foucault la sexualidad se encuentra orientada o canalizada de acuerdo a unos moldes o esquemas, que no tienen como fin la censura o prohibición. Y ocurre, que bajo esta idea de represión, accedemos a su juicio, a una concepción negativa y esquelética, que no muestra cuán positivas y productivas son las mallas del poder. Un poder que permite dibujar un mundo de la perversión que no es sólo una variedad de la infracción legal o moral, como este pensador señala, “a lo largo del siglo llevaron sucesivamente la marca de la “locura moral”, de la “neurosis genital”, de la “aberración del sentido genésico”, de la “degeneración” y del “desequilibrio psíquico”<sup>10</sup>.

Por tanto, a su juicio, ante una historicidad que es belicosa<sup>11</sup>, hay que atender a los desarrollos estratégicos o tácticos, rastrear en la historia las condiciones de formación de los saberes y los mecanismos de poder, que permitan descubrir las continuidades y discontinuidades históricas y su metamorfosis. Las relaciones de poder son relaciones de fuerzas<sup>12</sup> asimétricas, móviles, que van de un punto a otro sin poder localizarse en una

---

8 M. Foucault, señala a este respecto, que el médico, a través de las prácticas de internamiento, es a la vez, aquel que puede decir la verdad de la enfermedad por el saber que este posee, y quién puede producir la enfermedad en su verdad y volverla realidad, ello gracias al poder que su voluntad ejerce sobre lo otro, lo divergente. El loco, siguiendo a M. Foucault, ya no es dueño de su locura, pues es el médico quien ha de mostrarla en su verdad y dominarla, controlarla. Por ello, lo que hay detrás, es un asunto de poder, un poder que pretende controlar al loco, un poder terapéutico y corrector. M. Foucault, << Psiquiatría y Antipsiquiatría >> *La vida de los hombres infames*, edit. Altamira, Argentina.

9 He de señalar, que Foucault mantuvo una relación ambigua con las prácticas analíticas, en la medida en que su propia formación y los primeros años de su carrera estuvo vinculado con las mismas.

10 M. Foucault, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de poder*, edit. Siglo Veintiuno, España, 2012, p. 42.

11 En su escrito en homenaje a Jean Hyppolite bajo el título, Nietzsche, la Genealogía y la Historia, señala lo siguiente: “la historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es parlanchina”. Esta afirmación, muestra la influencia que tiene Nietzsche en este pensador, al considerar la genealogía como la emergencia de un estado de fuerzas, no bajo su significado o sentido. Razón por la que se niega a que se le encasille bajo la corriente estructuralista, que supone una estructura del lenguaje como una totalidad en sí misma. La historia para M. Foucault, no tiene sentido, pero puede analizarse a partir de la inteligibilidad de las luchas, tácticas o estrategias, y por ello, se considera post-estructuralista. Cf. M. Foucault, << Nietzsche, la Genealogía, la Historia >>, *Microfísica del poder*, edit. La piqueta, Madrid, 1979.

12 G. Deleuze indica que esta concepción del poder como fuerza en M. Foucault, se encuentra cercana a



instancia, mantiene a este respecto una concepción nominalista, el poder no tiene rostro, sino que “*es el nombre que se presenta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada*”<sup>13</sup>. Y a este respecto, Deleuze señala: “*cada fuerza tiene a la vez un poder de afectar (a otras) y de ser afectada (por otras)*”<sup>14</sup>, de tal manera que podemos observar como la fuerza afectada no deja de tener una capacidad de resistencia. Las palabras aquí de M. Foucault aclaran este asunto, “*así como la red de las relaciones de poder concluyen por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surge sobre las estratificaciones sociales y las unidades individuales*”<sup>15</sup>

El mundo moderno se caracteriza, para M. Foucault, por la presencia de un bio-poder, un modelo de dominación que penetra materialmente en los cuerpos, en los poros de cada vida individual. Un bio-poder eficaz, sutil, silencioso y productivo, que combina un poder disciplinar que vigila, normaliza y disciplina el cuerpo y la existencia humana gracias a una serie de instituciones que encuadran a los individuos (asilos, hospitales, colegios, ejércitos, etc.). Y una biopolítica de la población o la regulación del cuerpo-especie, que desde los procesos biológicos atienden a los nacimientos, a la mortalidad, al nivel de salud. Pero tal vez, su concepción de “gubernamentalidad” sea más pertinente, pues siguiendo a Daniele Lorenzini, a partir de los años 80, M. Foucault no habló ya de poder anatómico y biopolítico, sino que encontró en el ámbito de la “gubernamentalidad”, un campo más amplio que engloba las disciplinas y los controles de regularidad de las biopolíticas, pero que a su vez, abre un camino para mostrar la posibilidad de resistir a los mecanismos modernos de ese poder<sup>16</sup>.

---

la concepción de Nietzsche y de Marx. Para ellos, la relación de fuerzas excede singularmente la violencia y no puede definirse a partir de ella, el único objeto de esta fuerza son otras fuerzas, que tienen como fin incitar, inducir, desviar, dificultar. Cf. G. Deleuze, *Foucault*, edit. Paidós, Barcelona, 1987, p.99.

13 M. Foucault, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de poder*, Op. Cit., p. 89.

14 G. Deleuze, Op. Cit., p101.

15 M. Foucault, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de poder*, Op. Cit., p. 93.

16 Daniele Lorenzini, << Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad >> *La Biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el Efecto Foucault*, edit. Laertes, Barcelona, 2012, p.102 y ss. Conviene señalar aquí, la definición de gubernamentalidad tal y como la entiende M. Foucault, bajo tres aspectos: “*Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, por los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por gubernamentalidad entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el gobierno sobre todo los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte,*

Este “gobierno de los hombres” que toma en consideración la vida de los individuos hasta sus más ínfimos detalles, puede apreciarse en su escrito *Los anormales*, (1975). Aquí continúa con los análisis del poder-saber que se establece en torno a esas subjetividades periféricas, las cuáles, a partir del siglo XIX son categorizadas como “degeneradas”. ¿Qué es lo que interviene aquí, se pregunta?, pues, todo un conjunto de instituciones de control, de mecanismos de vigilancia y disposición del orden, que hacen que se configure esas subjetividades como “anormal”. Y señala, cómo a partir del s. XIX se delimita esa imagen difusa del “anormal” en torno a tres figuras que se presentan como problemáticas. “*El individuo “anormal” del que se ocupan desde finales del s. XIX tantas instituciones, discursos y saberes, provienen a la vez de la excepción jurídico-natural del monstruo humano, de la multitud de los incorregibles sometidos a los aparatos de la corrección y del secreto a voces de las sexualidades infantiles*”<sup>17</sup>

A través de este escrito da cuenta de esas estrategias de constitución de los sujetos por medio de relaciones de poder y saber, que operan categorizando a los individuos y buscando su encasillamiento. Y conviene atender a cómo el hermafroditismo supone un punto de problematización ante la exigencia que se establece a partir de este periodo con respecto a la “verdadera sexualidad” del individuo. Siguiendo a M. Foucault, el “hermafrodita” como personaje “anormal” aparece a partir de la figura jurídico-biológica del “monstruo humano”, y se constituye como tal por la excepción a la especie humana y por la sacudida que supone a las regulaciones jurídicas: altera las leyes del matrimonio, del bautizo, entre otras. Desde la literatura, podríamos observar como la “criatura” de Víctor Frankenstein representa ese “monstruo” que desafía los límites de las leyes naturales y jurídicas, una “criatura” sensible y racional, pero que es una y otra vez tachado como monstruo, un monstruo que ha de habitar escondido entre las tinieblas y la oscuridad, y en la que siempre impera ese deseo de formar parte de lo “normal”.

Durante la Edad Media y el Renacimiento, había cierta tolerancia social hacia los “hermafroditas”, considerados como individuos con ciertos poderes, y a su vez, su diferencia, tenía un efecto inquietante y atrayente. Pero aun así, este “monstruo humano” que combina lo prohibido y lo imposible, podía aún en esta época, ser castigado por el *el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que gubernamentalidad habría que entender el proceso o mas bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglo XV y XVI en estado administrativo, se vio poco a poco, gubernamentalizado*. M. Foucault, << La gubernamentalidad >> *Michel Foucault Obras esenciales*, Op. Cit. p. 854.  
17 M. Foucault, << Los anormales >> *La vida de los hombres infames*, edit. Altamira, Argentina, p.65.

mero hecho de serlo. Pero es a partir del s. XVII, cuando la percepción del hermafroditismo experimenta un cambio a raíz de las teorías biológicas de la sexualidad, las condiciones jurídicas de los individuos y las formas de control administrativo por parte de los Estados. Ya no se le condena, sino que se le pide que elija un sexo, sólo uno como verdadero. Al recurrir a los planteamientos de Tardieu puede observarse esta transformación, pues considera que cada individuo tiene un “verdadero sexo”, y toda duplicidad se adscribe bajo la perversión. Ocurre a su juicio, que este individuo se encontraría en una situación de extranjería para con su verdadero sexo, de tal manera que ante un error, al adscribirlo en un sexo que no le correspondía, estos individuos, a través de un estudio científico, debían retornar a su sexo verdadero. Desde el discurso médico-moral de Tardieu, por tanto, se puede observar como se hace imprescindible para la vida del individuo, determinar su identidad sexual, ya no sólo porque ello conlleva a la anulación del matrimonio, sino además, porque toda la vida del mismo, ante ese error de identidad, queda abocada a la frustración y fracaso<sup>18</sup>. Razón por la que este médico se preocupa por definir que es la sexualidad normal desde la edad temprana.

M. Foucault señala cómo el cuerpo sexual del niño es tomado por las instituciones educativas a partir del S. XVIII, donde pedagogos y médicos combaten la masturbación infantil como si de una plaga a extinguir se tratara, y sitúan la sexualidad en el origen de toda una serie de trastornos (cuerpo-enfermedad). De tal manera, que es en el espacio familiar donde se ancla esa forma de contacto del régimen médico-sexual, y aquí, el vicio del niño, el exceso de su práctica sexual, se convierte en un soporte sobre el que avanza el poder-saber. Lo cual supone una nueva economía de las relaciones dentro de las familias: los padres son los culpables de los excesos de los niños, por su falta de vigilancia, de interés en sus prácticas, en su cuerpo, conductas, etc; y surge así en torno al niño, una literatura de preceptos, nodrizas, observaciones y consejos médicos, que le impone un discurso razonable, limitado y canónico sobre su “verdadero sexo”. No pretendo desviarme aquí del tema, sino mostrar cómo se inicia toda una moralización de normalización de la sexualidad y la conducta.

El individuo “anormal” por tanto, cae bajo el yugo de la tiranía de la identidad sexual, bajo un régimen de poder-saber-placer, que le exige una “verdadero” sexo, que

---

<sup>18</sup> Habría que señalar aquí, que para Tardieu podríamos hablar de un hermafroditismo verdadero, cuando en los individuos se presenta ese doble sexo, aunque sea a su juicio una excepción de gran rareza. Cf. Domingo Fernández Agis, <<El verdadero sexo del individuo: la problematización social y moral del hermafroditismo>> , *La página*.

busca que se ajusten a la norma, y así, el individuo divergente se convierte en un caso clínico, patológico, un “degenerado” que se enfrenta a la destrucción de su subjetividad. Es significativo en este aspecto, la historia de una existencia compleja como la de Herculine/Abel Barbin (1838-1868), de la que también se hizo eco M. Foucault. Ya su presentación a través de la duplicidad de su nombre, muestra esa obsesión que se va gestando a partir del siglo XVIII, en donde su “anomalía” entra en el juego de una jurisprudencia que le exige elegir un sexo como “verdadero”. Así, tras vivir los primeros años de su vida como Herculine, un reconocimiento médico hace complejo su existir al caer bajo un proceso medico-legal, que ante su duplicidad sexual, debe buscar su “verdadero sexo”, adscribiéndola finalmente al sexo masculino, como Abel. El desenlace de esta vida es trágica, pues no asimilará esa imposición a un “sexo verdadero” y decide poner fin por medio del suicidio.

M. Foucault por tanto, pretende analizar la constitución de los sujetos tal y como puede aparecer al otro lado de una partición normativa y que son objeto de conocimiento. Pero aquí hago eco de las palabras de Deleuze, *“la idea fundamental de Foucault es la dimensión de una subjetividad que deriva del poder y del saber, pero que no depende de ellos”*.<sup>19</sup> Por tanto, ante esta denuncia de subjetividades que se encuentran determinadas por el poder y el saber; ¿cabría la posibilidad de construir una subjetividad alternativa?

---

19 G. Deleuze, Op. Cit., pp. 133-134.

### III. Estado actual: M. Foucault, un pensamiento vivo

Si dirigimos nuestro mirar al presente, puede apreciarse como el pensamiento de M. Foucault no se reduce al silencio o a un ruido sordo. Su amplitud temática: los análisis de la locura, de la medicina, de las formas de saber, del poder y la subjetivación, han sido acogidos y difundidos bajo un estrépito eco. Y ello se debe, a que su pensamiento supone un buen punto de partida, no sólo para analizar la realidad social, política y económica, sino también para un mirar crítico en torno a nuestra identidad, a lo que somos, sobre cómo nos relacionamos con la verdad.

Así por ejemplo, a través de su definición del poder y su perspectiva genealógica, se puede dar cuenta de como la identidad de cada uno se ha de dar al margen de toda esencia metafísica, en donde no hay una naturaleza humana inmutable y sustancial. Sebastian Harrer se hace eco de ello y afirma, *“The core of things, their essence, really is formed by “outside”(“le dehors”). Thus, since there is no such thing as a substantial subject, since man does not possess an immutable human nature, mankind’s subjectivity needs to be constructed”*<sup>20</sup>. Se trata por tanto, de interpretar los juegos de poder o las relaciones de fuerzas, en donde la cuestión por la verdad, no se desarrolla al margen del poder, sino como se ha podido ver en el anterior apartado, esta convive estrechamente con las relaciones de poder y de saber- el caso de Herculine/ Abel Barbin es ilustrativo en este aspecto-.

Esto es un asunto clave, ya que supone desconfiar de los discursos que cada sociedad toma como verdaderos, y hace caduco todo discurso que quiere apresar la esencia de una identidad sexual como verdadera. Y ello le permite a Judith Butler, teniendo en mente esos efectos del poder, señalar como la construcción del “sexo” no debe ser traído a escena como un dato corporal a partir del cual se pretende configurar un tipo de identidad, sino que muestra como el “sexo” no es más que un constructor cultural que gobierna la materialidad de los cuerpos<sup>21</sup>.

El pensamiento de M. Foucault por tanto, delata cómo en torno a la subjetividad de cada individuo y su cuerpo, se hacen necesaria visiones éticas y políticas actuales bajo un nuevo mirar crítico. No es suficiente por tanto, con una visión tradicional de la política,

20 S. Harrer , <<The theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Hermenéutique du sujet>> , *Foucault Studies*, 2, 2005, p.81.

21 María José Guerra Palmero, <<Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos>>, *La Biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el Efecto Foucault*, Op. Cit. p.142.

algo que ya M. Foucault ha subrayado, sino que además hay que atender a como ha venido operando determinadas biopolíticas en nuestra vida cotidiana. Y en este sentido, A. Giddens observa como la anorexia y la bulimia no sólo supone la importancia que se da en Occidente a la extrema delgadez, sino que además hay que adentrarse en un análisis que tenga en cuenta la forma de operar de las biopolíticas. Giddens señala cómo las transformaciones en torno a la alimentación, su producción, su distribución, no se desarrollan al margen del individuo sino que supone un impacto para el mismo. Y a este respecto indica: “*decidir que se come es también decidir “como se es” respecto al cuerpo, y, para personas sometidas a tensiones sociales específicas, sobre todo las mujeres jóvenes, el resultado es la disciplina de hierro de la anorexia*”<sup>22</sup>.

Se trata entonces, de un poder administrativo y normativo a través de biopolíticas que se incardina en las vidas de cada uno, en sus cuerpos, y controlan así hasta la alimentación. Baste mencionar las normas relacionadas con la alimentación que se imponen con la Unión Europea que regulan los alimentos “de la granja a la mesa”. Por tanto, con M. Foucault la política tradicional es puesta en cuestión, y exige un mirar más crítico. Así, frente a esta forma de entender la política y por medio del despliegue crítico, se produce la definición de una biopolítica, opuesta a las estrategias de dominación por medio de la vigilancia de lo corporal. Una biopolítica alternativa que como señala Domingo Fernández Agis en su obra *Michel Foucault, ética y política de la corporeidad*, entrará en conflicto con la política tradicional y las prácticas biopolíticas relacionadas con las formas de poder, que tienen como blanco el cuerpo. “*Notables ejemplos de ello nos los proporcionan las prácticas médicas o educativas, con sus funciones de conocimiento, encuadre y culpabilización, tan bien descritas en los trabajos de Foucault*”<sup>23</sup>. Se trataría de una forma alternativa de biopolítica, que se presenta bajo un signo liberador, pues siguiendo a Heller y Fehér, desde estas nuevas perspectivas, se han planteado cuestiones fundamentales, tales como el fin del patriarcado, la equiparación de los sexos, los derechos de los niños, entre otros, es por ello, una nueva forma de enfocar y pensar los problemas actuales<sup>24</sup>.

Lo destacable, por tanto, es que los planteamientos de M. Foucault, llevan a reconocimiento de la necesidad de considerar estas biopolíticas alternativas como un

---

22 Domingo Fernández Agis, *Michel Foucault, ética y política de la corporeidad*, Ediciones Idea, España, 2012, p. 40.

23 *Ibidem*, p. 33.

24 *Ibidem*, p. 36.

ámbito con gran potencial de reflexión y acción, que a su vez, no han de acomodarse a la petrificación, sino que ha de ser un camino abierto y siempre en cuestionamiento desde su propio interior. Pero junto a este biopolíticas, como se ha podido ver hasta ahora, se levanta toda una serie de categorías por las que los individuos son definidos a través de la medicina, psiquiatría, entre otros dispositivos . Razón por la cuál, Daniele Lorenzini insiste en hacer frente a los poderes de la vida, y a su fuerza normalizadora, tomando como punto de partida la perspectiva foucaultiana, esto es, señala que es preciso repropriadarse de la propia existencia cotidiana y convertirla en un foco de resistencia, *“como posible fuente de inspiración para quienes no están dispuestos a aceptar pasivamente la sujeción a un dispositivo”*<sup>25</sup>.

Y esta denuncia de un poder que toma la vida de los individuos, permite también a María José Guerra en su escrito “Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos”, desplazarse desde la bioética a la biopolítica con una perspectiva feminista para reflexionar acerca de la normatividad social que se establece alrededor del cuerpo de la mujer, así como la incidencia que suponen los medios de comunicación. Desde la actualidad, la bioética se hace eco de perspectivas biopolíticas que le permiten atender a esa normatividad social del cuerpo femenino. Pues nuestro contexto actual es delatador de un sistema sexo-género, que forma parte del engranaje de la sociedad de consumo, y que poco espacio deja para la autonomía y auto-creación personal, en especial a las mujeres. Y a este respecto señala, *“la presión mediática de una normatividad relativa a los cuerpos femeninos-cifrada en una iconología omnipresente al servicio del mercado- se infiltran en infinidad de aspectos: de la omnipresente dietas a la cirugía supuestamente ligada al libre desear”*<sup>26</sup>

Así, bombardeadas desde múltiples horizontes, el cuerpo de la mujer ha de ajustarse a una normatividad corporal, que lejos se encuentra de su cuerpo “real”, y su inadecuación a esos ideales, no hace más que crear un presente malestar en las mismas, que se traduce en anorexia, depresión, una obsesión imperiosa a ejercicios y dietas, así como por la cirugía estética que se erige como solución a sus defectos. ¿Qué es lo que se persigue, por ejemplo, a través de la cirugía estética?, pues ese deseo de ser más bella y perfecta, un deseo que parece no completarse, ante el sometimiento una y otra vez a cirugías para adecuarse a esa perfección. Pero no para sí mismas, sino para adaptarse a los cánones

---

25 Daniele Lorenzini, Op. Cit., p 181.

26 María José Guerra, Op. Cit., p.141.

establecidos, y se percibe así el cuerpo como cuerpo-objeto y hacer del cuerpo un objeto deseable.

María José Guerra señala que las imágenes producidas por los medios de comunicación tienen un enorme poder social y contribuyen a ese estereotipo patriarcal. Centrándose en los tres modelos avivados desde los medios de comunicación: la top model que roza la extrema delgadez, la de la actriz porno y sus múltiples retoque corporales, y la mujer madura que se obsesiona por su juventud, y se somete a toda una serie de procedimiento estéticos, para borrar de su rostro el paso de los años. Lo que muestra como: *“la normatividad de los cuerpos y las mentes femeninas no solo están al servicio de un pingüe negocio multinacional -cosmético, médico y farmacológico-, sino que siguen un mandato patriarcal que señala y ordena las imperfecciones e inadecuación de las mujeres-siempre cercanas a la histeria y al descontrol-”*<sup>27</sup>. Y ello, la lleva a cuestionar por tanto, la autonomía y la independencia de la mujer, se separa de la visión foucaultiana de oponer resistencia pues la considera una visión pesimista. Y se sitúa en la perspectiva de Rosi Braidotti, para quién es posible desde el feminismo promover imaginarios sociales positivos del cuerpo, apelando por ello, a una política de los afectos e imaginación feminista como una posible tarea.

Estas son sólo unas pequeñas pinceladas de la influencia y la acogida del pensamiento de M. Foucault en la actualidad y que supone en todo momento, estrategias de no acomodación a lo establecido. Razón que me lleva a argumentar cómo el pensamiento de M. Foucault, lejos de ser un conjunto de palabras en hojas de papel encuadernadas, que coge polvo en los estantes, se presenta vivo en nuestro panorama actual. Marca la necesidad de un pensamiento reflexivo y crítico que se incardine en la acción, y que no tiene fin, pues nuestro ojo avizor debe estar pendiente a esas estrategias del poder y del saber que no dejan escapar a la vida humana, sino que se apoyan en la misma, con el fin de dominación.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.150.



#### *IV. Discusión y posicionamiento: la ética del cuidado de sí*

La historia de Herculine/Abel Barbin es un caso paradigmático que sirve de ejemplo o modelo a partir del cual ilustrar el peso del poder en la configuración de la subjetividad. Se trataría de una subjetividad que desde el exterior es atrapada, en ligazón con una identidad sexual que aplasta la diferencia, lo otro. Así, al situarnos en su monólogo interior se observa como supone toda una tortura, que desgarrar su interior ante la soledad de “su doble y extraña existencia”. La imposibilidad de adscribirse a un sexo determinado, hace que se cuestione qué lugar debe ocupar, en qué convertir ahora su existir, no se reconoce, carece de identidad y desea por ello ser una persona “normal”<sup>28</sup>. Su triste existencia, me hace plantearme si hubiese cabido la posibilidad de que Herculine/ Abel Barbin conociera otra salida que no fuera el suicidio. Es decir, si es posible la configuración de una subjetividad alternativa como resistencia, o debemos resignarnos a ser movidos por una cruceta con sus múltiples hilos. Y a este respecto, conviene hacer eco de la propuesta de M. Foucault, quién pone a nuestra disposición toda una serie de recursos y estrategias de investigación, que abren tal posibilidad. Y descubre un camino hacia la construcción de una subjetividad alternativa, no sólo como acto de resistencia, sino como centro a partir de cual configurar una ética del cuidado de sí.

Esta propuesta en el último periodo de su vida, se recoge en *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*- así como en algunos escritos pronunciados en el Collège de France-. Tras haber pasado diez años desde la publicación de *La Voluntad de saber*, en torno a este tiempo, aparecen rumores, comentarios tales como, “M. Foucault está acabado”, “este no tiene ya nada que decir”, “se encuentra en un callejón sin salida”<sup>29</sup>. Pero nada de eso ocurre, M. Foucault necesitaba tiempo, revisaba una y otra vez estos trabajos,

---

28 Domingo Fernández Agis trae a análisis la problematización del hermafroditismo, y recoge aquí el relato de Herculine/Abel Barbin: “*La realidad me aterra, me persigue. ¿en qué me voy a convertir? Lo ignoro ¿donde encontrar para mañana el trozo de pan que proporciona el trabajo. ¿me sucederá, por tanto, espiar por la tarde el paso de un hombre feliz que me otorgará la gracia del insulto, mostrándome con el dedo a un agente de seguridad.* Domingo Fernández Agis, <<El verdadero sexo del individuo: la problematización social y moral del hermafroditismo>>, Op. Cit., p. 22.

29 Cabe señalar cómo el artículo de S. Harrer supone un punto aclaratorio, aquí pretende subrayar cómo es posible una lectura integral de la obra de M. Foucault, explorando la continuidad conceptual de la subjetividad. No hay por tanto, a su juicio una ruptura entre sus primeros escritos y el último periodo de su vida, razón por la cual no hace referencia a una “vuelta al sujeto”, sino un paso más en la historia del sujeto. Cf. S. Harrer, Op. Cit.

con el fin de elaborar en estos escritos una genealogía del sujeto, que ya no se limita a retroceder a los inicios de la tradición cristiana, sino a la filosofía de la Antigüedad. Y afirma, “*si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización Occidental se debe tener en cuenta no solo las líneas de dominación, sino también las técnicas de sí. Se debe mostrar la interacción que se produce entre ambos tipos de técnicas. Quizás insistí demasiado, cuando estudiaba los asilos, las prisiones, etc., en las técnicas de dominación[...]me gustaría a lo largo de los próximos años, estudiar las relaciones de poder partiendo de las técnicas de sí. Me parece que en cada cultura la técnica de sí implica una serie de obligaciones de verdad: hay que descubrir la verdad, ser iluminado por la verdad, decir la verdad*”.<sup>30</sup>

M. Foucault se centrará en esas prácticas o técnicas de sí, que representan los diversos procesos de subjetivación, en donde la cuestión de la “verdad” deberá ser traída a cuestión. Puede que al principio, con su propuesta se entre en un angustioso cuestionamiento de tu propia subjetividad, pues hasta lo más íntimo de ti mismo, eso que creías que eras tú, pierde fuerza. ¿Qué ver ante el espejo?, te preguntas, ¿un “yo” acosado por su propia verdad?, ¿un “yo” investido por relaciones de poder que lo sujetan?, ¿un “yo” marcado por un saber que habla de él y que lo visualiza? Hace tiempo que nos asediamos con manuales que dan técnicas para el perfeccionamiento de uno mismo, se tratará ahora, de atender a esas técnicas y ver cómo las usamos en nosotros mismo.

Una cuestión, tal vez sobrevenga de inmediato ante lo dicho: ¿por qué sumergirse en esta propuesta de una ética del cuidado de sí? Lo expuesto con la historia de Herculine/ Abel, muestra como nuestra subjetividad cae bajo una lógica de la asimilación e integración, reconduciendo nuestra moral a una ética con un canon de conducta, que no deja espacio para lo otro, la diferencia, y que crea un modelo prototípico de subjetividad que ha de adecuarse a lo “normal”. De ahí, la importancia de la ética del cuidado de sí, ya que esta propuesta de M. Foucault permite situarnos críticamente en aquello que se supone que somos, y dar cuenta de cuán configurados estamos desde el exterior, a la vez, que se

---

30 M. Foucault, <<La sexualidad y la soledad>>, *Michel Foucault Obras esenciales*, Op. Cit., p.881. Cabe señalar aquí que Foucault introduce cuatro técnicas: las técnicas de producción, a través de las cuales podemos producir, transformar, y manipular objetos, las técnicas de sistemas de signos o símbolos, las técnicas de poder que determina la conducta de los individuos y que los somete a fines de dominación y objetivan al sujeto, y las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar solos o con la ayuda de alguien algunas operaciones, sobre su cuerpo, su mente, su conducta, y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad. Son cuatro técnicas que no funcionan por separado, pero M. Foucault se ha interesado por las técnicas de dominación y las técnicas de sí. Cf. M. Foucault, <<Las técnicas de sí>>, *Ibidem*, pp. 1069 y ss.

abre la posibilidad de una subjetividad alternativa como ideal ético. La ética de cuidado de sí, supone una relación con uno mismo de autodominio, que le permite al individuo conocerse siguiendo el principio delfico “conócete a ti mismo” y al mismo tiempo transformarse mediante las *tecnologías del yo* o prácticas ascéticas utilizadas para la libre constitución ética- tales como la dietética, el examen de conciencia o la orientación espiritual-.

Por ello, al situarme en su perspectiva me pregunté: ¿qué es lo que ve Foucault en el pensamiento grecolatino, para que reivindique la puesta en práctica de una ética del cuidado de sí? Pues el hecho de que lo ético se vincule con la práctica, con el autodominio de sí, es resultado de un estado de fuerzas que nace del propio individuo y construye a partir de sí mismo lo que es. Y de ahí, que entienda la ética como una forma de elaboración de la relación con uno mismo, que permite a la vez al individuo constituirse como sujeto de conducta moral, no a partir de los códigos que vienen desde el exterior. Las palabras de Deleuze suponen aquí un punto aclaratorio, “*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 rompa, que ya no depende del código en su parte interior. Eso es lo que han hecho los griegos: han plegado la fuerza, sin que se deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma*”<sup>31</sup>. Me gustaría aclarar, que ello no supone que la única vía posible sea retornar a los griegos, cosa totalmente improbable, sino manifestar como hay una relación con un mismo que puede resistir a los códigos y a los poderes. Una propuesta por tanto, que se encuentra lejos de todo sujeto universal sometidos a códigos universales.

M. Foucault señala en su escrito “Las técnicas de sí”, que la cuestión del cuidado de sí (*heautou epimeleisthai* o *cura sui*)<sup>32</sup> se ha visto oscurecida, y el principio

---

31 G. Deleuze, Op. Cit., p.133.

32 M. Foucault al analizar el conjunto de prácticas en la Antigüedad clásica y tardía, observa como se da un “cultivo de sí” que tenía como principio el “cuidado de sí” (*heautou epimeleisthai* o *cura sui*), todo un modo de vida altamente valorado, consagrado con Sócrates y que se convierte en un imperativo ampliamente difundido. Para Séneca, por ejemplo, hay que renunciar a otras ocupaciones, y quedar totalmente vacante para sí mismo, para hacerse, transformarse a sí mismo. Era una aplicación a uno mismo como actitud, que implicaba trabajo y tiempo, no se trataba de un ejercicio de soledad, sino una práctica social en varios sentidos: a veces toma forma de una estructura mas o menos institucionalizada, como ocurre con las comunidades pitagóricas, o con los grupos epicureos, otras veces en relaciones de parentesco o amistad. Pero este cuidado de sí, también se relaciona con el pensamiento y la práctica médica- con nociones y esquemas que servían como guía común a la medicina de cuerpo, así como a la terapia del alma- se trataba de un saber-médico preventivo. Y además, en esta práctica del cuidado de sí social y personal, el conocimiento de sí ocupa un considerable lugar, y se desarrolla todo un arte del conocimiento de sí. Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad III, La inquietud de sí*, edit. Siglo veintiuno, España, 2012, pp. 54 y ss.

délfico se ha desprendido separado de su vinculación originaria dentro de la ética grecolatina<sup>33</sup>. Este principio délfico o conocimiento de sí, se ve expuesto a una transformación epistémica y moral por las prácticas del poder- a través de las técnicas de verbalización con la confesión cristiana y reformulado posteriormente por el requisito de las ciencias humanas- para construir una “verdad” sobre el sujeto. Ello, me lleva a denunciar cómo el rigorismo ha sobrevenido a nuestra sociedad moderna, y se hace aún palpable en la actualidad. Ocuparse de uno mismo, es a partir de los principios morales de la sociedad Occidental, toda una inmoralidad, el egoísmo más puro, desde que con el cristianismo se concibe como un modo de afirmación de la carne-toda una moralidad centrada en una vigilancia contante a las inclinaciones del cuerpo-. Lo que lleva a que impere un “conocimiento de sí” bajo relaciones binarias, en donde uno de los términos se encuentra fuera de toda posibilidad de manifestarse en la realidad.

Al atender a estas cuestiones, puede observarse cómo lo que predomina en la modernidad, y que aún se refleja en la actualidad, es una renuncia a uno mismo<sup>34</sup>. Una renuncia, que con Séneca por ejemplo, no se produce, pues a través de los exámenes de conciencia, no se tenía como objetivo fijar una culpa o remordimiento. Sino que era una actitud constante para con uno mismo, era una prueba de poder y garantía de libertad, una manera de asegurarnos de que no nos ligaremos a aquello que no está bajo nuestro dominio. No es indagar por tanto acerca del origen, tal y como se empedecer la espiritualidad cristiana, sino calibrar la relación entre uno mismo y lo que es representado para que se acepte, y que sólo dependa de la propia elección libre y racional, desprendiendo por tanto, una ética del cuidado de sí que remite a un hacer, en donde reflexión y acción han de mantenerse vinculadas.

Se trataría de una “estilización de la actitud” y una “estética de la existencia,” que hace que la vida de cada cual sea como una obra de arte. Esta concepción de la vida como una obra de arte, a más de uno le puede resultar problemática, ilusoria, y con fuertes limitaciones, pero no podemos negar la existencia de márgenes de actuación por completo

---

33 M. Foucault señala a este respecto: “se trata de una noción que hoy a perdido para nosotros su fuerza y se ha apagado. Cuando se pregunta: ¿cual es el principio moral que dominaba toda la filosofía de la antigüedad?, la respuesta inmediata no es ocuparse de sí mismo, sino el principio délfico *gnôthi seautón*, <<conócete a ti mismo>>”. M. Foucault, <<Las técnicas de sí>>, Op. Cit., p. 1072.

34 En palabras del propio M. Foucault, “estamos inclinados, además a considerar el cuidado de sí como algo inmoral, como un medio de escapar a toda las reglas posibles. Somos herederos de la moral cristiana, que hace la renuncia de sí la condición de salvación. Paradójicamente, conocerse a sí mismo ha constituido un medio de renuncia de sí”. *Ibidem*, p. 1074.

para cada uno de nosotros. No podemos caer en un océano pesimista de no albergar la posibilidad de situarnos en nuestro presente con una mirada crítica en torno a nuestra subjetividad, e intentar construir lo que somos a partir de nosotros mismo.

Retomo aquí la cuestión señalada previamente: ¿que alternativa por tanto, podría albergar a una subjetividad, que como Herculine/ Abel Barbin se ve atropellada por la tiranía de la identidad sexual? Al navegar por la genealogía de la moral de M. Foucault en el despertar de la cultura Occidental, podemos constatar como la conducta sexual nunca ha sido libre. Observamos en los médicos, filósofos y moralistas de la sociedad latina o helenista, códigos de restricciones en el “comportamiento sexual decente” (monogamia, fidelidad, procreación). Pero lo que hay que subrayar aquí, es que la negativa ética de la *aphrodisia* se encontraba entre el exceso y la pasividad, esto es, el peligro se encontraba en la pérdida de libertad, de autodominio, que supone un estado de servidumbre para con los placeres. Y así la sexualidad no se definía de acuerdo a la naturaleza, ya que la propia identidad individual debía de hacer referencia a un estilo de vida, a una actitud del individuo frente a la vida en general, y singular en lo que atañe a su placer. Eran sujetos, no objetos de la *aphrodisia*, aceptando por ello, la doble sexualidad- ello no significa que los griegos fueran bisexuales-, ya que lo erótico, se relacionaba con lo bello, con independencia del sexo. Razón por la que prestaban más importancia a la dietética que al placer sexual.

Tal vez sea complejo establecer esa relación positiva entre el conocimiento y la subjetividad, tal y como predominaba en el mundo griego, y que parece un signo ideal en nuestro presente. No respondería a una relación con el saber a través de conceptos abstractos que intentan capturar la esencia de las cosas, sino de un conocimiento a partir de la propia experiencia. Un saber-médico preventivo como la dietética, con instrucciones y percepciones de cómo vivir sano, que persigue como fin explorar las posibilidades de los cuerpos, no censurar, definir, o excluir en nombre de la “verdad” las perversiones. Y ello no hace más que recalcar la diferencia del trato para con nuestro presente, en donde como he señalado, se produce ese ligazón entre la identidades personal y la identidad sexual. Muestra los juegos de poder que pueden verse a través de los procesos de subjetivación, en donde el individuo puede: acomodarse a estrategias de normalización u oponer resistencia.

*V. Conclusión y vías abiertas:  
con el pincel en mano y preparados para pintar*

Mi objetivo ha sido claro: tomando la “caja de herramientas” que M. Foucault nos ha dejado, he pretendido mostrar la constitución de los individuos en torno a unas relaciones de poder y saber que se entrecruzan, con el fin de modular, transformar y encauzar los cuerpos y las individualidades. Denunciar cómo la cuestión de la identidad ha de ser problematizada, ya que se configura en torno a unos esquemas normativos de nuestro cuerpo, de nuestras actitudes y comportamientos que aplastan la divergencia y reúnen a cada cual en el teatro de la vida hilada. Pero a su vez, he escuchado la otra cara de la moneda, que tiene una mayor musicalidad y supone la posibilidad de construir una subjetividad alternativa, como un acto de resistencia o forma de enfocar las relaciones de uno mismo. Así, se albergaría la posibilidad de configurar una ética, no de acuerdo a normas o planteamientos abstractos que buscan la integración, sino a partir del gobierno de nuestro yo, que nos lleva a hacer de nuestra vida algo artístico y enriquecedor, en donde el sujeto ético es aquel que pretende pintarse -hacerse-a sí mismo.

Y aquí me hago eco de nuevo de las palabras de Daniele Lorenzini, pues ello supone una “*fente de inspiración para quienes no están dispuestos a aceptar pasivamente la sujeción a un dispositivo*”<sup>35</sup>. Esto es lo que se habría de destacar, la posibilidad de no conformarse, de oponer resistencia. Tarea difícil la que se presenta, pero en este sentido supone un punto de partida la concepción foucaultiana de una ética del cuidado de sí en donde la vida de cada cual sería como una obra a construir desde nosotros mismo. ¡Pintemos!, ¡tiñamos la vida de colores, antes de que esa obsesión del poder la destiña! Ello no supone violentamente reventar el mundo, sino como ya he señalado, una actitud de vida en donde pensamiento o reflexión se vinculen con la vida o la acción.

Y que mejor ejemplo práctico de esa ética del cuidado de sí, que el que muestra el propio M. Foucault. Me estoy refiriendo aquí al hecho de cómo M. Foucault afronta, a tan pronta edad, su encuentro con la muerte por la senda de la serenidad. En estos últimos momentos podemos observar como da la impresión de que había interiorizado hasta tal punto esa ética del cuidado de sí, que muestra esa vinculación de su pensamiento y su

---

35 Daniele Lorenzini, Op. Cit.

estilo de vida. Paul Veyne, en un artículo para el número especial de *Critique* se hace eco de ello, y describe la actitud de Foucault ante la muerte alejada de todo miedo:

*“La sabiduría antigua se había convertido para él en algo personal también de otro modo, durante sus últimos ocho meses de vida, la redacción de sus dos libros ha desempeñado para él el papel que la escritura filosófica y el diario íntimo desempeñaban en la filosofía de la Antigüedad: el de un tratamiento de uno sobre uno mismo, de una autoestilización”*<sup>36</sup>

La ética del cuidado de sí, supone por tanto, un camino en el que sumergirse, y que permite situarse críticamente y extraer las consecuencias teóricas o prácticas, útiles para vivir el compromiso ético-político que se nos impone en la actualidad. Resultará complejo ponerla en práctica, de eso no cabe duda, pero ello no hace sino reforzar la necesidad de que aún así, intentemos pintar nuestra vida. No hay que pensar aquí, que nos sumergiríamos con su propuesta en un afán de dinamitar las grandes estructuras sociales, económicas o políticas, sino que supone empezar por uno mismo. Un pensar reflexivo, crítico y autocrítico es lo que recalca su propuesta, con el fin de no acomodarnos a los procesos de normalización. Así, por ejemplo considero que una buena forma de acercarnos a nuestro panorama político y medir la democracia, es a través de su tolerancia a la divergencia. Pero: -¿cómo llevarlo a la práctica?, ¿puede esta ética albergar una salida política?-, bajo la perspectiva de Foucault, se trataría de una política libertaria, como un orden social basado en la libertad del socialismo, así es como habría que entenderlo cuando se remite al anarquismo. Toda una utopía política sin duda, pero ante un mundo como en nuestro, en donde lo que impera es la cantidad monetaria en tu bolsillo o el poder que sustentas, se hace necesaria estas utopías políticas en más personas en donde se pueda fundir pensamiento y vida.

---

36 D. Eribon , Op. Cit., p. 406.

## Bibliografía:

- Deleuze, G., *Foucault*, edit. Paidós, Barcelona, 1987.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, edit. Anagrama, Barcelona, 1989.
- Fernández Agis, D., “El verdadero sexo del individuo: la problematización social y moral del hermafroditismo”, *La página*.
- Fernández Agis, D., *Michel Foucault, ética y política de la corporeidad*, Ediciones Idea, España, 2012.
- Fernández Agis, D., “Sobre los griegos y romanos” en Fernández Agis, D., *Después de Foucault. Ética y política en los confines de la modernidad*, Universidad de las Palmas, Servicio de publicaciones, Las Palmas de Gran Canarias, 1996.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad I, La voluntad de poder*, edit. Siglo Veintiuno, España, 2012.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad III, La inquietud de sí*, edit. Siglo veintiuno, España, 2012.
- Foucault, M., *La vida de los hombres infames*, edit. Altamira, Argentina.
- Foucault, M., *Michel Foucault Obras esenciales*, Edit. Paidós, Barcelona, 2010.
- Foucault, M. “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” en Foucault, M., *Microfísica del poder*, edit. La piqueta, Madrid, 1979.
- Guerra Palmero, M. J. “Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos”, en Fernández Agis, D., *La Biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el Efecto Foucault*, edit. Laertes, Barcelona, 2012.
- Hacking, I., “La arqueología de Foucault”, en Couzens Hoy, D., *Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1988.
- Harrer, S., “The theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herminéutique du sujet”, *Foucault Studies*, 2, 2005.
- Lorenzini, D. “Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad”, en Fernández Agis, D., *La Biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el Efecto Foucault*, edit. Laertes, Barcelona, 2012.