

FOUCAULT, IDENTITÀ E SESSUALITÀ

Domingo Fernández Agis
(Università de La Laguna)

Il soggetto e la problematizzazione della sua sessualità

Nel suo magnifico libro sul pensiero di Michel Foucault, Deleuze stabiliva una interessante connessione tra i problemi metodologici e quelli sostanziali con cui l'autore della *Storia della sessualità* si confrontava negli anni in cui era immerso nella strutturazione del contenuto di quest'opera. Riferendosi in concreto al primo volume della *Storia della sessualità*, il cui titolo è *La volontà di sapere*, Deleuze sosteneva che quest'opera "si chiude esplicitamente con un dubbio. Se alla fine de *La volontà di sapere* Foucault si imbatte in un vicolo cieco, non si deve alla sua maniera di pensare il potere, ma piuttosto al fatto che ha scoperto il vicolo cieco nel quale ci mette proprio il potere, tanto nella nostra vita quanto nel nostro pensiero, a noi che ci confrontiamo con esso nelle nostre più intime verità"¹. Sulla base di questa affermazione, potremmo porre due questioni. In primo luogo, occorre pensare se questo vicolo cieco del quale ci parla è una semplice scoperta o, al contrario, una costruzione della stessa concezione foucaultiana del potere. Il problema qui implicito non manca in assoluto di rilevanza, giacché potremmo avere, quanto meno, il sospetto dell'inadeguatezza della concezione panottica del potere nell'affrontare le questioni relazionate con la sessualità umana. È proprio così, e con ciò andremo alla seconda questione, infatti lo studio delle norme di azioni e delle forme di pensiero intorno al sesso conducono Foucault a reimpostare la sua visione della soggettività. In qualsiasi caso, come avremo occasione di dire più avanti, dopo il suo avvicinamento ai classici, scoprirà che la soggettività non solo può essere un punto di resistenza, ma anche la base su cui può costruirsi una nuova etica.

Questo nuovo orientamento renderà possibile l'apertura di uno spazio riflessivo, nel quale affrontare di nuovo la questione del soggetto e tutte le problematiche a essa adiacenti². Permetterà allo stesso tempo di stabilire un nitido contrasto tra l'ossessiva preoccupazione moderna di mettere in relazione la definizione dell'individualità con la delimitazione della sessualità. "Abbiamo veramente la necessità di un vero sesso?", si chiede Foucault, per dar conto, di come "con una costanza che sfiora l'ostinazione, le società occidentali moderne hanno risposto in modo affermativo. Hanno posto ostinatamente questa questione del "vero sesso" in un ordine di cose dove si potrebbe immaginare che contano solo la realtà dei corpi e la intensità dei piaceri"³.

La citata rilettura dell'etica greco-latina, che occuperà gli ultimi anni della vita di Foucault, si realizzerà mettendo l'accento sulla conoscenza delle pratiche invece che sulle dottrine. La difficoltà di questo approccio, trattandosi di un periodo storico così distante dal nostro, è più che evidente. Tuttavia, Foucault l'affrontò con un impegno e una umiltà che si possono trovare nella volontà di un giovane e appassionato ricercatore.

Proprio Deleuze rivela, nell'opera a cui facciamo riferimento, il senso di questa immersione nei fondamenti etici greci dell'età classica. Secondo lui, "da un lato, esiste una

¹ G. Deleuze, *Foucault*, Barcellona, Paidós, 1987, p. 127.

² "Il tema che ha ossessionato sempre Foucault è piuttosto quello del doppio. Il doppio non è mai una proiezione dell'interiorità, ma, al contrario, è una interiorizzazione dell'esterno. Non è uno sdoppiamento dell'Uno, è un raddoppiamento dell'Altro. Non è una riproduzione dell'Identico, è una ripetizione del Differente. Non è la emanazione di un IO, è la messa in immanenza di un sempre altro o di un NON-IO". G. Deleuze, op. cit., p. 129.

³ M. Foucault, "Le vrai sexe", *Arcadie*, a. 27, n. 323, novembre 1980. Editto in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 115-116.

‘relazione con se stesso’ a partire dalla relazione con gli altri; dall’altro, esiste anche una ‘costituzione di se stesso’ che inizia dal codice morale come regola del sapere. Questa derivazione, questa rottura, deve intendersi nel senso che la *relazione con se stesso* acquista indipendenza⁴.

È facile osservare che Deleuze, in questo modo, sottolinea la connessione tra l’io e il noi come qualcosa che è presente all’interno stesso dell’idea di *cura di sé*. Il problema della conoscenza di se stesso sarebbe vincolato alla questione della costituzione della soggettività, nella misura in cui possa essere il risultato di una volontà di essere, di una forza che nasce all’interno dell’individuo e si esprime attraverso lo sforzo di costruire la sua identità. Ci sarebbe, tuttavia, un doppio gioco, di dipendenza e indipendenza, che caratterizzerebbe il dispiegamento di questo sforzo di autocostituzione.

La grande conquista dell’etica greca della *cura di sé* starebbe nelle possibilità che apre, dal punto di vista dell’autorealizzazione e dell’affermazione della soggettività, rispetto al potere che agisce intorno all’esistenza individuale. Per questa ragione, anche Deleuze sottolineava che “è necessario che dai codici morali, che disegnano ovunque l’andamento dei comportamenti (nella città, nella famiglia, nei tribunali, nei giochi, ecc.), si liberi un ‘soggetto’, che reagisca, che nella sua parte interiore non dipenda dal codice. Questo è quello che hanno fatto i greci: hanno piegato la forza senza che smettesse di essere forza. L’hanno messa in relazione con se stessa. Lungi dall’ignorare l’interiorità, la individualità, la soggettività, hanno inventato il soggetto, come una derivata, come il prodotto di una ‘soggettivazione’⁵. La nozione di *forza* in questo contesto rimanda al concetto di *plieue* (piega), molto importante nel pensiero di Deleuze. Quest’ultimo serve qui a mettere in risalto la realtà di un processo, il cui risultato è la costituzione del soggetto. Ma, ugualmente, permette di mettere in rilievo come lo svelamento del carattere processuale che ha tale costituzione comporta un riconoscersi del soggetto in quanto depositario di un potere.

A questo punto bisognerebbe sottolineare l’importanza che ha, nel pensiero di Foucault, istituire una contrapposizione tra questo modello di costruzione della soggettività, che nel mondo classico è considerato come ideale etico, a cui è conforme proprio l’individuo che, fronteggiando i vincoli con cui si imbatte vuole costruire quel che è; e quell’altro, proprio della società moderna, in cui la soggettività è frutto dello dispiegamento sistematico di forze e strategie che sfuggono quasi completamente al controllo individuale. È questo che principalmente ha sorpreso Foucault nel suo avvicinamento all’etica greco-latina. Se assumiamo la precedente osservazione come premessa, può intendersi che, in effetti, “l’idea fondamentale di Foucault è quella di una dimensione della soggettività che deriva dal potere e dal sapere, ma che non dipende da essi”⁶ se consideriamo il concetto di dipendenza come sinonimo di determinazione esercitata dall’esterno. Il gioco del potere è, in un modo molto particolare, qualcosa che può chiarirsi attraverso l’analisi dei processi di soggettivazione. In essi, l’individuo può optare per il confronto, ma può anche accomodarsi alle strategie di normalizzazione.

La sessualità è, in qualsiasi cultura, un terreno privilegiato nel quale sostenere la identità o alimentare la differenza, uno spazio sul quale segnare con grossi tratti il limite che separa ciò che è permesso da ciò che è proibito. Così, lo intende Foucault, e per questo mette in rilievo che “esiste una differenza significativa tra le proibizioni sulla sessualità e le altre proibizioni”. In questo senso, agli elementi esaminati, ne aggiunge un altro ancora,

⁴ G. Deleuze, op. cit., pp. 131-132.

⁵ G. Deleuze, op. cit., p. 133.

⁶ G. Deleuze, op. cit., pp. 133-134.

segnalando che “a differenza di quel che accade con altre proibizioni, le proibizioni sessuali sono continuamente relazionate con l’obbligo di dire la verità su se stessi”⁷.

Questo nuovo elemento aggiunge una complessità inedita che non possiamo ignorare nella nostra analisi della identità individuale. In effetti, si tratta di produrre una verità, di definirci attraverso la produzione del vero, di garantire la sottomissione al potere costruendo questa verità e proferendola nell’ambiente che il potere crea a tal fine.

Così come le frontiere, che contengono con una certa frequenza oltre che barriere, una promessa di conoscenza di ciò che si occulta all’interno di esse, il caso del trattamento dato agli ermafroditi nella società moderna risulta particolarmente illuminante. Foucault mette in evidenza come, fino al sec. XVIII si riconosce loro la possibilità di avere due sessi. Si accetta, pertanto, la loro esistenza come una possibilità naturale, per quanto non frequente. Tuttavia, a partire da questo momento, “le teorie biologiche della sessualità, le condizioni giuridiche dell’individuo, le forme del controllo amministrativo negli Stati moderni portano a respingere l’idea della mescolanza dei due sessi in un solo corpo e a restringere, di conseguenza, la libera scelta degli individui incerti. Successivamente, si attribuirà a ciascuno un sesso e uno solo”⁸. Per tutto ciò, presterò, nella conclusione di queste riflessioni, un’attenzione particolare alla storia di Herculine Barbin, ermafrodita nato a Saint Jean D’Angély, Francia, nel 1838. A differenza di quanto, in una prima impressione, potrebbe sembrare, non pretendo sottolineare unicamente la sottomissione al potere che le strategie del sapere medico-legale generalmente denotano, ma faccio appello alla possibilità di creare un potere a partire dalla stessa produzione di questo sapere. “Imparare a raccontarsi è anche imparare a raccontarsi in altra maniera”⁹, ci dice Paul Ricoeur, indicando con ciò la esistenza di una apertura verso la libertà di essere, derivata dalla costruzione di una conoscenza che parte dalla pratica della cura di sé¹⁰. Quest’ultimo potere non potrebbe sottrarsi completamente al soggetto che lo produce.

In ogni caso, dire la verità su se stesso è parte dei procedimenti che, inquadrati in distinte strategie, tendono a costituire l’identità personale.

Come abbiamo detto, Deleuze ritiene che “la soggettivazione si fa per piegamento” e, come abbiamo notato, questa idea può fornirci una simile immagine del processo. Ancora una volta, le considerazioni che abbiamo fatto mostrano la insufficienza dell’immagine di ogni piega. È ben vero che Deleuze completa la sua descrizione prendendosi qualche licenza filosofico-letteraria, aggiungendo che “esistono quattro piegamenti, quattro pieghe di soggettivazione, come nel caso dei fiumi dell’inferno. Il primo concerne la parte materiale di noi stessi, che viene avvolta e inclusa nella piega: tra i greci, era il corpo e i suoi piaceri, gli *aphrodisia*; ma, tra i cristiani, saranno la carne e i suoi desideri, dove il desiderio è una modalità sostanziale totalmente distinta. Il secondo è la piega della relazione di forze, in senso stretto; poiché la relazione di forze si piega sempre secondo una regola individuale e al fine di divenire relazione con se stesso; non è lo stesso quando la regola efficiente è naturale, o divina, o razionale, o estetica... Il terzo è la piega del sapere, o piega della verità, nella misura in cui costituisce una relazione del vero con il nostro essere, e del nostro essere con la verità, che servirà da condizione formale a ogni sapere, a ogni conoscenza: soggettivazione del sapere che non si realizza in alcun modo nella stessa maniera tra i greci e tra i cristiani, in Platone, in Descartes o in Kant. Il quarto, l’ultimo, è la piega esteriore; costituisce quello che Blanchot chiamava una ‘interiorità di attesa’; da essa il soggetto attende, in modi molto diversi, la immortalità, o meglio la eternità, la salute, la libertà, la morte, la rinuncia...”.

⁷ M. Foucault, “Technologies of the Self”, edito in M. Foucault, *Dits et écrits*, ed. cit., vol. IV, pp. 782-812. Trad. dalla trad. spagnola M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcellona, Paidós, 1990, p. 45.

⁸ M. Foucault, “Le vrai sexe”, ed. cit., pp. 116-17.

⁹ P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, trad. spagnola, Madrid, Trotta, 2005, p. 111.

¹⁰ “Con questa espressione ‘de otra manera’, si mette in movimento tutta una problematica: quella della identità personale associata al potere di narrare e di narrarsi”. Ibid.

Adesso, è più chiaro il terreno e ridotta la indeterminazione che sembra comportare l'uso del concetto di *piega*. Ancora più semplificate risultano le implicazioni di tale concetto, quando – con una affermazione di evidente intenzione pedagogica nella tradizione filosofica – ci si dice che “le quattro *pliegues* sono come la causa finale, la causa formale, la causa efficiente, la causa materiale della soggettivazione o della interiorità in quanto relazione con se stesso”¹¹. Dunque, dobbiamo tenere in considerazione come elementi decisivi o campi da cui provengono le determinazioni della soggettività la materia, l'energia, il sapere e la exteriorità. Tutti esigono a loro volta una analisi particolareggiata. Tuttavia, è indiscutibile che la definizione di ciascuno di essi è soggetta a sostanziali differenze storiche. Si dovrebbe dire, in questo senso, che la sua caratterizzazione non può essere né logica né ontologica; sarà, se è possibile farlo, culturale.

La definizione che offre Foucault delle caratteristiche della *tecnologia*, intesa come tecnica di costruzione dell'io in relazione ad altre *tecnologie* del sapere e del potere, è tremendamente illuminante:

“Esistono quattro tipi principali di queste ‘tecnologie’, e che ciascuna di esse rappresenta una matrice della ragion pratica: 1) tecnologie della produzione, che ci permettono di produrre, trasformare o manipolare cose, 2) tecnologie di sistemi di segni, che ci permettono di utilizzare segni, sensi, simboli o significati; 3) tecnologie di potere, che determinano la condotta degli individui, li sottomette a un certo tipo di fini o di dominio, e consistono in una oggettivazione del soggetto; 4) tecnologie dell'io, che permettono agli individui di fare, per proprio conto o con l'aiuto di altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima, pensieri, comportamenti, o modi di essere, ottenendo così una trasformazione di se stessi raggiungendo un certo stato di felicità, purezza, saggezza o immortalità”¹².

A nessuno sfugge, comunque, che le tre prime tecnologie (di produzione, di simbolizzazione e di potere) hanno una incidenza diretta sull'ultima, poiché la costruzione della soggettività non può esplicitarsi senza il riferimento ai processi che si riferiscono a esse.

Conoscenza e cura di sé

Ad ogni modo, il funzionamento dei processi di soggettivazione sarà più chiaro mettendo in rilievo la profondità della cesura che esiste tra l'impostazione e i risultati di questo intreccio di tecnologie nel mondo moderno, in relazione a quello che, a giudizio di Foucault, accadeva nel mondo greco classico. In questo senso, indica che “il precetto ‘occuparsi di se stesso’ era, per i greci, uno dei principali principi delle città, una delle regole più importanti per la condotta sociale e personale e per l'arte della vita. Per noi, questo concetto è oscuro e sfocato. Quando si chiede qual è il principio morale più importante nella filosofia antica, la risposta immediata non è ‘Prendersi cura di se stesso’, ma il principio delfico *gnoti sauton* (‘Conosci te stesso’)”¹³. Foucault sostiene che tra cura e conoscenza di sé, esiste una relazione molto differente di quel che l'argomento ci induce a stabilire.

Comunque sia, in questa confluenza semantica acquista senso il progetto foucaultiano di recupero dell'etica greco-latina della cura di sé. Il punto è sostituire di nuovo il *conoscere* con la *cura*, volgersi alla relazione originaria ben intendendo che questo conoscere allude innanzitutto alle pratiche di potere sviluppate a partire dalla confessione cristiana e riformulate dall'esigenza delle scienze umane di costruire una verità sul soggetto. Non si riferisce, pertanto, alla conoscenza del sé derivata dalla cura e dalla quale l'individuo farebbe dipendere, in ultima istanza, la costruzione di una soggettività non determinata dalle pratiche di quel potere che cerca di imporsi dall'esterno.

¹¹ G. Deleuze, op. cit., p. 137.

¹² M. Foucault, *Tecnologías del yo*, ed. cit., p. 49.

¹³ M. Foucault, op. cit., p. 50.

Sulla base di quanto detto, a Foucault interessa dare per scontato che “nei testi greci e romani, l’esortazione al dovere di conoscere se stesso era sempre associata con l’altro principio di doversi preoccupare di sé, e fu questa necessità di preoccuparsi di sé quella che portò alla messa in pratica della massima delfica. Ciò è rimasto implicito in tutta la cultura greca e romana, ed esplicito a partire dall’*Alcibiade* di Platone. Nei dialoghi socratici, in Senofonte, Ippocrate e nella tradizione neoplatonica da Albino, ognuno doveva preoccuparsi di se stesso prima che il principio delfico venisse messo in pratica”¹⁴. Nonostante ciò, bisognerebbe spiegare le ragioni che hanno portato a radicare in un modo così fermo nella nostra cultura l’oppressiva prevalenza della conoscenza di sé. La spiegazione, secondo Foucault, può incontrarsi solo in una trasformazione morale ed epistemica ch’egli descrive in questo modo:

“Esistono varie ragioni per le quali il ‘Conosci te stesso’ ha oscurato il ‘Prenditi cura di te stesso’. In primo luogo, si è avuta una profonda trasformazione nei principi morali della società occidentale. Ci risulta difficile fondare una moralità rigorosa e principi austeri sul precetto che dobbiamo occuparci di noi stessi più di qualunque altra cosa al mondo. Siamo indotti piuttosto a considerare il prenderci cura di noi stessi come una cosa immorale e un modo di sfuggire a ogni possibile regola. Abbiamo ereditato la tradizione morale cristiana che converte la rinuncia di sé in principio di salvezza. Conoscere se stesso era paradossalmente la maniera di rinunciare a se stesso”¹⁵.

Conseguenza di questi processi è il cambiamento di senso nella relazione tra conoscenza e cura¹⁶. Ancora più interessante non è stabilire il significato del fluire e rifluire storico di tali concetti, ma piuttosto addentrarsi nel quadro di azioni e idee in cui essi ebbero origine. Questo è l’obiettivo dichiarato dei suoi studi sul modo di operare di questi concetti nei grandi testi degli autori classici. In concreto, riferendosi all’*Alcibiade Primo*, dialogo sulla cui paternità esistono dubbi, per quanto tradizionalmente sia attribuito a Platone, ci dice che “c’è una ambivalenza evidente nel vocabolario politico ed erotico di Alcibiade. Durante la sua adolescenza Alcibiade fu desiderabile ed ebbe molti ammiratori, ma ora che la sua barba inizia a crescere, i suoi ammiratori spariscono. All’inizio, nel fiore della sua bellezza, li aveva respinti tutti, perché amava essere dominatore e non dominato. Non volle essere dominato in giovinezza, ma ora desidera dominare gli altri. Questo è il momento in cui appare Socrate, e riesce a ottenere quello che altri non hanno conseguito: farà che Alcibiade si sottometta ma in un altro senso. Li legherà un patto: Alcibiade si sottometterà al suo amante Socrate, non in un senso fisico, ma spirituale. Nella intersezione tra l’ambizione politica e l’amore filosofico si trova la ‘cura di sé’”¹⁷.

Quale lettura possiamo fare di quest’ultima riflessione? Da un lato, abbiamo l’ambizione politica che, nel caso di Alcibiade è smisurata, ma che, in generale, alluderebbe alla necessità di riconoscimento sociale che è patrimonio di qualsiasi individuo. Così quindi, da questa prospettiva, uno degli strumenti della cura di sé si rimetterà alla sfera politica che, intesa nel suo senso più ampio, è partecipazione al corso abituale dei problemi collettivi. Ben inteso che, nella misura in cui l’attività umana stravolge in un modo o nell’altro il sociale, poco potrebbe sfuggire a questa sfera.

Dall’altro lato, abbiamo l’“amore filosofico”, cioè, quando possediamo una passione disinteressata, una verità che si esprime nel corpo ma il cui senso lo trascende. Tra i due

¹⁴ M. Foucault, op. cit., p. 50.

¹⁵ M. Foucault, op. cit., p. 54.

¹⁶ “Si è avuta una inversione nella gerarchia dei due principi dell’Antichità. ‘Preoccupati di te stesso’ e ‘Conosci te stesso’. Nella cultura greco-romana la conoscenza di sé si presenta come la conseguenza della preoccupazione per se stessi. Nel mondo moderno, la conoscenza di sé costituisce il principio fondamentale”. M. Foucault, op. cit., p. 55.

¹⁷ M. Foucault, op. cit., pp. 56-57.

estremi si situa la cura di sé, che crea un terreno vitale comune nel quale la riflessione e l'azione non possono continuare a stare separate. Foucault lo spiega sottolineando che “Alcibiade intende incontrare questo sé in un movimento dialettico. Quando ci si preoccupa del corpo, non ci si preoccupa di sé. Il sé non è il vestire, né gli strumenti, né le proprietà. Si trova nel principio che usa questi strumenti, un principio che non è del corpo ma dell'anima. Ci si deve preoccupare dell'anima: questa è la principale attività della cura di sé. La cura di sé è la cura dell'attività e non la cura dell'anima come sostanza”¹⁸.

La creazione di questo terreno comune non si produce senza un serio spostamento rispetto alla *tecné* che si applica alla conformazione della soggettività, il sapere medico acquista, di conseguenza, un protagonismo inaudito. Bisogna chiarire che, più che pensare alla medicina come la intendiamo oggi, dobbiamo riferirci a un sapere medico di carattere innanzitutto preventivo, del quale uno dei caratteri preponderanti sarà la dieta. In effetti, prima di occuparci della cura delle malattie, questo sapere cerca di stabilire un esaustivo regime di vita, che soddisfa tutti gli aspetti dell'esistenza e allontani la possibilità di ammalarsi¹⁹.

Foucault ha richiamato l'attenzione sulla profondità che ha questo spostamento, indicando il senso che acquista questa etica della cura di sé nel pensiero greco-latino, specialmente nella sua funzionalità nella filosofia stoica. A suo giudizio, “posto che dobbiamo prestare attenzione a noi stessi lungo tutta la vita, l'obiettivo non è il prepararsi per la vita adulta, o per un'altra vita, ma il prepararsi per una realizzazione completa della vita. Questa nozione raggiunge la sua completezza nel momento antecedente alla morte. La nozione, di un avvicinarsi felicemente alla morte – della vecchiaia come realizzazione –, rappresenta una inversione dei valori tradizionali greci della gioventù”²⁰.

Frequentemente si è osservato che questo modo di organizzare la vita, la considera come se fosse la materia con la quale tentare di realizzare un'opera d'arte. Ma c'è anche qualcosa legato al calcolo permanente, alla economia domestica applicata a quel che le potenzialità fisiche e il tempo offrono a ogni individuo. Forse quest'ultimo approccio avrebbe una accezione meno elevata della precedente, anche se non mancherebbe di tratti positivi, posto che l'individuo non sarebbe un giudice severo e vigile, ma colui che amministra quel che ha sottomettendo le sue possibilità a un calcolo spregiudicato e vantaggioso. Foucault ci dice che “questo punto di vista amministrativo sulla propria vita è molto più importante del modello giuridico. Seneca non è un giudice che deve castigare, ma un amministratore di beni. È un permanente amministratore di se stesso, e non un giudice del suo passato. Si preoccupa che tutto sia stato fatto correttamente seguendo la regola ma non la legge. Quel che rimprovera a se stesso non sono mancanze reali ma la mancanza di successo. Gli piacerebbe modificare quel che voleva fare con quel che ha fatto, e riattivare le regole di condotta, non scavare nella sua colpa”²¹.

E' ancora presente un tratto che la tradizione cristiana con tutto il suo impegno cercherà di sradicare. In essa la colpevolizzazione occuperà uno spazio centrale e l'individuo dovrà stare sempre a disposizione di un potere superiore a cui rendere conto. Perciò può affermarsi che, “lungo tutto il cristianesimo esiste una correlazione tra la rivelazione dell'io, drammaticamente o verbalmente, e la rinuncia all'io. Studiando queste due tecniche, la mia ipotesi è che la seconda, la verbalizzazione, diventi più importante. Dal secolo XVIII fino a oggi, le tecniche di verbalizzazione sono state reinserite in un contesto differente da quello delle scienze umane per essere utilizzate senza che ci sia una rinuncia all'io, ma per costituire

¹⁸ M. Foucault, op. cit., p. 59.

¹⁹ “La cura di sé non è un altro genere di pedagogia, si è convertita in una cura medica permanente. La cura medica permanente è uno dei tratti centrali della cura di sé. Ognuno deve convertirsi nel medico di sé stesso”. M. Foucault, op. cit., p. 67.

²⁰ M. Foucault, op. cit., p. 67.

²¹ M. Foucault, op. cit., p. 71.

positivamente un nuovo io”. Il cambiamento è molto significativo, tanto per le tendenze che evidenzia quanto per le possibilità che apre. In quest’ultimo senso, Foucault osserva che “utilizzare queste tecniche senza rinunciare a se stesso suppone un cambiamento decisivo”²².

Tra questi tratti positivi si situerebbe la possibilità di collocare il problema della identità in un nuovo contesto, il cui senso ultimo può trovarsi mediante il riferimento all’etica della cura di sé. In questo stesso ordine di cose, un nuovo aspetto meriterebbe di essere oggetto di riflessione. Per farlo bisogna ricordare come, tra i greci del periodo classico, “l’accento si colloca sulla relazione con se stesso che permette di non lasciarsi influenzare dagli appetiti e dai piaceri, conservare su di essi dominio e superiorità, mantenere i sensi in uno stato di tranquillità, restare libero da ogni schiavitù interiore delle passioni e raggiungere un modo di essere che può definirsi con il pieno godimento di se stesso o la perfetta sovranità di sé su se stesso”²³.

Di conseguenza, la libertà di fronte ai piaceri non portava con sé una rinuncia ma una attitudine disciplinata di fronte agli stessi²⁴. Perché, in definitiva, “quello che, agli occhi dei greci, costituisce la negatività etica per eccellenza non è evidentemente amare i due sessi; né è preferire il proprio sesso all’altro; è essere passivo nei confronti dei piaceri”²⁵. Così quindi, la identità personale non si riferisce alla identità sessuale, ma alla attitudine che l’individuo ha di fronte alla vita in generale e al piacere in particolare.

Sapere, potere e identità

Tuttavia, come si è già notato, è necessario riprendere in questo punto, la questione della conoscenza di sé: “non possiamo costituirci come soggetto morale nell’uso dei piaceri senza costituirci contemporaneamente come soggetto di conoscenza”²⁶. È inevitabile evocare qui il problema della relazione tra sapere e potere, così come lo pone Foucault, attraverso schemi di diffusione e di dispersione nel tessuto sociale. In effetti, l’efficienza del potere, soprattutto a partire dalla modernità, non bisogna cercarla nella concentrazione della sua essenza o nella regolarità del suo esercizio, ma nel suo modo di essere manchevole in molti aspetti che sono, contemporaneamente, soggetto e oggetto del suo esercizio. Sottomesso a una attenzione costante, a partire dalla instaurazione delle scienze umane, l’azione del potere sul corpo può essere contrastata soltanto costruendo un altro sapere di segno liberatorio. Come già detto, Foucault trova una via per avvicinarci a tale obiettivo nelle pratiche greco-latine sulla cura di sé. In esse, l’attenzione verso se stesso non ha per finalità quella di ridurre le possibilità di essere, ma di esplorarle e di aumentarle. La definizione di sé non si realizza da un concetto, ma a partire da una esperienza nella quale l’unica esclusione stabilita per principio è quella che si riferisce alla dipendenza, alla schiavitù dei piaceri.

In questo modo, la sessualità non definisce da sé la natura individuale, sebbene influisca nella caratterizzazione del soggetto la relazione, di dipendenza o no, che mantiene con i piaceri sessuali. Il punto cruciale per capire questo cambiamento di prospettiva si inserisce all’interno di un complesso più ampio, nel quale bisogna considerare la definizione della individualità come una ricerca impossibile se non si realizza in relazione ad uno stile di vita. Non ci sorprende, perciò, che alla dieta alimentare si conceda più importanza nella cura di sé che al proprio piacere sessuale. Così, nella medicina ippocratica, la dietetica ha una importanza cruciale: “il regime dietetico è tutto un’arte di vivere”²⁷. Non si tratta solo di

²² M. Foucault, op. cit., p. 94.

²³ M. Foucault, *Storia della sessualità*, trad. dalla trad. spagnola, vol. 2, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 31.

²⁴ “Essere libero in relazione ai piaceri non è essere al loro servizio, non è essere loro schiavo. Molto più della colpa, il pericolo che portano con sé gli *aphrodisia* è la schiavitù”. M. Foucault, op. cit., p. 77.

²⁵ M. Foucault, op. cit., p. 83.

²⁶ M. Foucault, op. cit., p. 84.

²⁷ M. Foucault, op. cit., p. 94.

alimenti che bisogna consumare, e di quando o come consumarli. Si riferisce anche al modo di vivere, presta attenzione alla distribuzione del tempo e delle occupazioni giornaliere in tutti i loro aspetti. “Lungo il tempo, e a proposito di ciascuna delle attività dell’uomo, il regime dietetico mette in discussione la relazione con il corpo e sviluppa un modo di vivere nel quale le forme, le scelte e le variabili sono determinate dalla cura del corpo”²⁸.

Questa riflessione problematica ha come finalità di scoprire ed esplorare le capacità che il corpo racchiude. Nello stesso modo in cui persegue il fine di mettere allo scoperto i suoi punti deboli. Ma tutto ciò non ha come obiettivo finale la definizione, censura o esclusione delle tendenze perverse, ma la conoscenza e la realizzazione delle potenzialità di ogni individuo. Perciò manifestano una chiara ambiguità le caratterizzazioni che, nella mentalità moderna, si sono fatte della sessualità dei greci in epoca classica. In questo senso, Foucault ci dice che “può parlarsi della loro ‘bisessualità’ se pensiamo alla libera scelta che essi si permettevano tra i sessi, ma questa possibilità non si riferiva a una doppia struttura, ambivalente e ‘bisessuale’ del desiderio. Ai suoi occhi, quel che legittimava che si potesse desiderare un uomo o una donna era solamente l’appetito che la natura aveva piantato nel cuore dell’uomo verso coloro che fossero ‘belli’, qualunque fosse il loro sesso”²⁹.

Sotto questo aspetto, la differenza tra il punto di vista predominante nel mondo classico e quello caratteristico della società moderna, può misurarsi, ancora più dettagliatamente mediante l’analisi dell’idea del ‘vero sesso’ così come si sviluppa in Occidente a partire dal secolo XVIII. Per questo, forse, il modo migliore è quello di esporre il radicale contrasto rispetto alle attitudini fin qui esposte, che si manifesta nel trattamento medico-legale degli ermafroditi. Seguendo la scia di diversi documenti di carattere medico-legale, così come le tracce dell’eco letterario del caso in questione, Foucault si imbatte in un eccellente esempio di questo processo di riflessione critica nella storia di Herculine Barbin.

Di origine umile e orfana di padre dall’infanzia, Herculine Barbin, meglio conosciuta come Alexina, è educata e vive la sua infanzia e adolescenza come una bambina in varie istituzioni religiose di accoglienza. Più tardi, con il massimo dei voti, conseguirà il Diploma di istituttrice e lavorerà per due anni in un pensionato femminile. In quegli anni, una visita medica ordinaria per una indisposizione, la obbligherà ad affrontare il suo *problema*. Perciò, dopo un periodo di riflessione, chiederà aiuto all’Ospedale di La Rochelle. Su sua richiesta, dopo una visita più approfondita, il dottor Chesnet elabora un documento che si pubblicherà nel 1860 negli *Annales d’Hygiène publique*, nel quale riconosce in Herculine Barbin il sesso maschile³⁰. Partirà da questo momento un processo medico-legale, alla fine del quale si stabilì che, nonostante i suoi tratti ermafroditi, il vero sesso di Alexina fosse quello maschile, le fu dato allora il nome di Abel³¹. Ma Alexina non riuscirà mai ad assimilare la mascolinità che le fu imposta e alcuni anni dopo si suiciderà.

Il caso di Herculine Barbin è particolarmente interessante per il ricercatore anche per il significato che racchiude questo terribile dramma umano. In effetti, Herculine scrisse, poco prima del suicidio, un racconto della sua vita nel quale descrive dettagliatamente le sue sensazioni ed emozioni, prima e dopo la sua iscrizione medico-legale al sesso maschile³². Nel testo è chiaro che i suoi unici anni di felicità furono quelli in cui non era ossessionata dal potere tutto moderno di stabilire la identità sessuale, considerata come elemento base nella definizione della identità personale.

²⁸ M. Foucault, op. cit., p. 96.

²⁹ M. Foucault, op. cit., p. 173.

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. Editto in *Herculine Barbin dite Alexina B*, Parigi, Gallimard, 1978, pp. 137 e ss.

³¹ Vedere, H. Barbin, *Mes souvenirs*, edito in *Herculine Barbin dite Alexina B*, Parigi, Gallimard, 1978.

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

Michel Foucault scrisse la introduzione della edizione in inglese delle memorie di Herculine, ampliando più tardi questo testo e pubblicandolo con il titolo di “Il vero sesso”³³. Il caso di Alexina richiamò particolarmente la sua attenzione e fu considerato come un esempio estremo dell’ “interesse morale della diagnosi *medica* del vero sesso”³⁴. Questo significa che le pratiche, il cui senso ultimo si ripone manifestamente in tutta la sua intensità nella esperienza vitale di Alexina, raggiungono in maggiore o minor grado tutti gli individui. Inoltre, la sua storia rivela nell’ambito della sessualità reale, l’eccesso delle tecniche di costruzione e di rinforzo della identità. In effetti, come conclude Foucault, riferendosi all’epoca che Alexina trascorse nell’internato, “essa non era attraversata da questo formidabile desiderio di unirsi all’altro sesso, che conoscono coloro che si sentono traditi dalla loro anatomia e prigionieri di una identità ingiusta. Godeva, io credo, in questo mondo di un solo sesso dove si trovavano tutte le sue emozioni e tutti i suoi amori, nell’essere ‘altro’ senza essere stato mai ‘dell’altro sesso’. Né donna amante delle donne né uomo nascosto in mezzo alle donne. Alexina era il soggetto senza identità di un grande desiderio verso le donne; e, per queste stesse donne, era un punto di attrazione della loro femminilità e per la loro femminilità, senza che niente le obbligasse a uscire dal loro mondo completamente femminile”³⁵.

In effetti, Alexina aveva una conoscenza della donna e del suo mondo che nessun uomo avrebbe mai potuto raggiungere. Perciò, nel suo racconto autobiografico, ironizza a proposito dello sforzo di alcuni novellisti di entrare nell’anima femminile, osservando che sempre mancherà loro “la chiave d’accesso a questo santuario”³⁶. Ma questa conoscenza non le permetterà mai di uscire dalla sua solitudine poiché, dopo che le si assegna legalmente il sesso maschile e comincia la seconda tappa della sua esistenza, confessa che le donne, che in principio hanno ricambiato le sue avances, hanno provato poi approcciandosi a lui/lei un brivido “come se si toccasse un rettile”³⁷.

Questa solitudine si convertirà in un peso permanente e insopportabile, che alla fine la porterà al suicidio, “per soffocamento da ossido di carbonio”, avendo inalato i gas della stufa nella sua piccola abitazione di *rue de l’École de Médecine*, nella *rive gauche* di Parigi. Nelle righe che lasciò, diceva di avere preso questa decisione per sfuggire a una sofferenza costante che non aveva più la forza di sopportare³⁸.

Il dottor Goujon, che fece l’autopsia, dice nel suo rapporto che i risultati confermano la diagnosi del dottor Chesnet, autore dello studio sul quale si basò il cambiamento di sesso di Alexina nel Registro Civile³⁹. Tuttavia, i dati minuziosi di questo documento dimostrano la completa mescolanza di tratti femminili e maschili nell’anatomia di Alexina⁴⁰. In questo senso, la conoscenza che Goujon possedeva del contenuto del racconto della vita di Alexina, che essa stessa elaborò, forse ebbe, in ultima istanza, più peso della sua esplorazione fisiologica e della sua ascrizione al sesso maschile. In effetti, Alexina/Abel Barbin parla nel suo racconto della sua inclinazione sessuale verso le donne, non menzionando mai di aver sentito una minima inclinazione dello stesso tipo verso gli uomini. Comunque sia, non sapremo mai come avrebbe trascorso la sua esistenza in un mondo in cui non le si sarebbe chiesto di scegliere uno dei due sessi che in essa convivevano.

³³ M. Foucault, “Le vrai sexe”, ed. cit.

³⁴ Ibid., p. 117.

³⁵ Ibid., p. 121.

³⁶ H. Barbin, *Mes souvenirs*, ed. cit. p. 119.

³⁷ Ibid., p. 112.

³⁸ E. Goujon, “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. Edito in *Herculine Barbin, dite Alexine*, ed. cit. p. 141.

³⁹ Ibid., p. 143.

⁴⁰ Ibid., p. 143 e ss.

(tr. ital. di Isabella Ali)