

La invención del sujeto*

Antonio Campillo**

I

La identidad personal es una institución política. En rigor, es la más universal y la más elemental de todas las instituciones políticas.

Es una institución política, porque no consiste en una objetividad naturalmente dada, que se recibe al nacer y se posee de una vez por todas, sino que consiste en una subjetividad históricamente modelada, que se adquiere en la convivencia con los otros y experimenta toda clase de transformaciones.

Es la institución política más universal, porque todas las sociedades humanas, desde las más pequeñas tribus hasta los más grandes imperios, desde las más antiguas bandas nómadas del paleolítico hasta la más reciente sociedad global, exigen la identificación personal de todos y cada uno de sus miembros.

Es la institución política más elemental, porque está en la base de todas las otras instituciones políticas: la institución familiar, que regula las relaciones afectivas y reproductivas entre los sexos y las generaciones; la institución económica, que regula las relaciones de producción, distribución y posesión de bienes entre los miembros de una comunidad; la institución política en el sentido habitual del término, es decir, la institución de la violencia legítima, que regula las diversas formas de conflicto y de acuerdo, de lucha abierta y de autoridad reconocida, tanto en el interior de cada comunidad como en las relaciones entre unas comunidades y otras; finalmente, la institución simbólica o ideológica, es decir, la institución que elabora y transmite los valores últimos de una comunidad, esto es, los valores destinados a sacralizar las diversas actividades e identidades reguladas por las otras tres instituciones sociales.

* Este texto fue leído el 24 de enero de 2000, en una mesa redonda sobre "La identidad personal", dentro de la IV Semana de Filosofía de la Región de Murcia, celebrada del 24 al 28 de enero de 2000, en torno al tema de las "Identidades". Fue publicado en Manuel Hernández Iglesias (ed.), *Identidades. IV Semana de Filosofía de la Región de Murcia*, Murcia, Diego Marín y Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, 2001, pp. 51-59. Reeditado en Antonio Campillo, *La invención del sujeto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 219-236.

** Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia – <http://webs.um.es/campillo>

Así, toda identidad personal se constituye mediante la articulación de cuatro tipos de categorías clasificatorias: las categorías parentales, que combinan las variables del sexo y de la edad; las categorías económicas, que ordenan la distribución diferencial de las tareas y las propiedades; las categorías políticas en el sentido habitual del término, que distinguen entre enemigos y amigos, y a estos últimos los diferencian en función de sus mutuas relaciones, que pueden ser de igualdad o de autoridad y obediencia; finalmente, las categorías simbólicas, que distribuyen a los individuos entre el extremo del carisma y el extremo del estigma, entre el santo y el pecador, entre el sabio y el necio, entre el héroe y el villano, entre el cuerdo y el loco, entre el experto y el ignorante.

II

El hecho de que la identidad personal sea una institución política, la más universal y elemental de todas las instituciones políticas, la convierte en una entidad constitutivamente paradójica.

Primera paradoja: la entidad a la que consideramos “persona” y a la que identificamos con un nombre propio es a la vez, inseparablemente, un objeto físico y un sujeto político, un organismo vivo y un agente moral, un algo de lo que hablamos y un alguien con quien hablamos, una “cosa” a la que podemos conocer, describir y manipular, y una “persona” a la que podemos reconocer, prescribir y respetar. En resumen, una “persona” es al mismo tiempo algo ajeno y extraño a nosotros, con lo que mantenemos una relación física o instrumental, de sujeto a objeto, y alguien próximo y semejante a nosotros, con quien mantenemos una relación política o comunicativa, de sujeto a sujeto. Por tanto, la discriminación entre “cosa” y “persona”, y la consiguiente asignación de una identidad personal a una determinada criatura de este mundo, sea un recién nacido o un recién llegado, no es un mero acto de conocimiento científico sino también un acto de reconocimiento político, más aún, es el más elemental y universal de todos los actos políticos.

Segunda paradoja: identificar a una criatura de este mundo como “persona” significa reconocerla como a un interlocutor más del “nosotros”, como a un miembro más de una comunidad que se autodenomina y autoafirma como “humana”; significa, pues, tratar a esa “persona” como a un individuo igual, semejante o equivalente a todos los otros individuos que forman parte del “nosotros” común, y, por tanto, como a un ejemplar más de un conjunto o categoría colectiva, susceptible de ser numerado e intercambiado por cualquier

otro ejemplar del grupo; pero, al mismo tiempo, identificar a una criatura de este mundo como “persona” significa atribuirle un nombre propio que sólo a ella corresponde, significa reconocerle una singularidad única, irreductible y, como tal, no numerable, no intercambiable; de modo que el “nosotros” común, al tiempo que se constituye como un conjunto homogéneo y cerrado de personas individuales, iguales, numerables e intercambiables, se constituye como una pluralidad heterogénea y abierta de personas singulares, diferentes, no numerables y no intercambiables.

Tercera paradoja: la identidad personal, como el nombre propio que permite designarla, nos es atribuida por los otros como una herencia y una exigencia, puesto que son ellos quienes nos transmiten la vida y la palabra, las normas y las técnicas, los hábitos y los conocimientos, de modo que cada uno de nosotros es hijo del lugar y del tiempo en que vive, y nuestra identidad no puede dejar de verse afectada por todo aquello que los otros nos legan y nos imponen, nos ofrecen y nos reclaman, hasta el punto de convertirnos en eslabones de una cadena histórica o generacional que, queriendo o sin quererlo, nosotros mismos no podemos dejar de legar e imponer a otros; pero, al mismo tiempo, lo que nos singulariza no es sólo el cúmulo de habilidades y de obligaciones que nos han sido legadas e impuestas junto con el nombre propio, sino el modo en que cada uno de nosotros, de forma más o menos libre y reflexiva, nos apropiamos y desapropiamos de ese nombre y de esa herencia, el modo en que respondemos y resistimos a ellos, el modo en que los recreamos y transformamos, en una palabra, el modo en que decimos “yo” e inventamos nuestra propia biografía, en fin, el modo en que cada uno de nosotros nos hacemos cargo de nuestra propia vida, en cuanto que es precisamente “propia” y, como tal, única y singular, mortal e irrepetible.

Cuarta paradoja: la identidad personal se construye y se desconstruye, se fortalece y se resquebraja en el complejo juego de relaciones sociales que mantenemos unos con otros, y que son a un tiempo, inseparablemente, relaciones de poder y relaciones de responsabilidad. La identidad personal es el punto de encuentro y de litigio entre ambos tipos de relación social, o, mejor, entre ambos lados de toda relación social. Por un lado, la identidad es una especie de marca que nos expone a la vista de los demás, nos entrega a un juego del que no somos dueños, nos hace presa fácil de cualquiera, nos convierte en rehenes de todo aquél que pretenda ejercer algún tipo de control sobre nosotros; de hecho, la identificación singularizada de los individuos y de sus acciones es uno de los instrumentos de dominio más antiguos, más universales y más eficaces. Por otro lado, la confesión de la propia identidad y el

reconocimiento de la identidad del otro es también lo que permite a los seres humanos establecer entre sí las más profundas y duraderas relaciones de afecto, de responsabilidad y de solidaridad; de hecho, la identificación singularizada de los individuos y de sus acciones es uno de los instrumentos de justicia más antiguos, más universales y más eficaces. La identidad personal es pues, a un tiempo, la clave de todo sometimiento (del otro o ante el otro) y la clave de todo reconocimiento (del otro o por el otro), es la contraseña que a un tiempo distingue y confunde entre sí ambos tipos de relaciones, o ambos lados de toda relación social. Sobre la identidad personal se funda toda relación de dominio, pero también se funda sobre ella toda relación de justicia. La identidad nos pone en relación de dependencia con quienes pretenden ejercer un gobierno sobre nosotros, pero también con quienes pretenden hacernos destinatarios de algún don, sea la vida o la palabra, el alimento o la compañía.

Quinta paradoja: toda relación de dependencia o de deuda, sea vivida como una relación de poder o como una relación de responsabilidad, se funda sobre el testimonio de sí, sobre la confesión en la que uno se reconoce deudor y la reclamación en la que otro se afirma como acreedor; se funda, pues, sobre la memoria o constancia que ambos poseen del propio nombre y del nombre del otro; es esta memoria del nombre propio y, por tanto, de la identidad personal de cada cual, la que hace a uno deudor y a otro acreedor; es a ella a la que ambos se hallan sujetos, por la que ambos se hallan ligados, y ambos, de uno u otro modo, contribuyen a mantenerla viva; por eso, todo intento de sustraerse a la deuda, de suspenderla o anularla, requiere la simulación por parte del deudor o el perdón por parte del acreedor, la ocultación por parte del primero o la gracia por parte del segundo, en una palabra, requiere la metamorfosis de ambos, el olvido o el cambio del propio nombre y del nombre del otro. Este olvido o cambio del nombre, esta metamorfosis de la identidad, es, pues, un proceso ambivalente: puede ser una forma de evadir a la justicia, pero también una forma de resistencia contra el dominio; puede ser un acto de cobardía y de humillación ante el otro, pero también un acto de gracia y de perdón hacia el otro; puede ser una forma de evitar la lucha y la defensa de la propia libertad, pero también una forma de evitar la venganza y el resentimiento.

En cualquier caso, dado el carácter esencialmente paradójico de la identidad personal, no es de extrañar que en toda criatura humana portadora de un nombre propio aliente simultáneamente un doble deseo; por un lado, el deseo de hacerse un nombre, es decir, el deseo de hacerse reconocer, apreciar, respetar, admirar e incluso imitar por los otros; por otro lado, el deseo de borrar el propio nombre y la propia identidad, es decir, el deseo de hacerse invisible,

indistinto, anónimo, a fin de pasar desapercibido y vivir lo más libremente posible, sin tener que dar cuentas de nada a nadie. Cuando el deseo de hacerse un nombre se vuelve un deseo obsesivo, conduce a la patología del paranoico, que es la patología característica del fanático y del poderoso: la ambición de exterminar o empequeñecer a todos los demás para sobresalir victoriosamente por encima de ellos. Por el contrario, cuando es el deseo de borrar el propio nombre el que se vuelve obsesivo, conduce a la patología del esquizofrénico, que es la patología característica del cínico y del cobarde: el autoengaño constante, la huida de sí mismo, el rechazo de todo compromiso, la negación de toda responsabilidad. Para no caer en estas dos patologías, los seres humanos han inventado dos remedios: contra el autoengaño y la huida de sí mismo, el viejo Sócrates recomendaba el ejercicio del pensamiento, entendido como un “diálogo del alma consigo misma”, es decir, como un continuado “examen de sí mismo”, como un trabajo ético de autoinvención y autodomínio; por otro lado, contra la exaltación narcisista y la fijación paranoica de sí mismo, Elías Canetti nos recuerda la milenaria práctica de la metamorfosis, la multiplicación de los nombres, de los disfraces, de las vidas, de las identidades.

III

En la filosofía occidental ha prevalecido, al menos hasta finales del siglo XVIII, una clara tendencia a despolitizar y naturalizar la institución de la identidad personal. La mayor parte de los filósofos europeos (con excepciones notables como la de Montaigne), han considerado las diversas determinaciones de la identidad (parentales, económicas, políticas y simbólicas) como si estuviesen dadas por naturaleza, de manera universal y necesaria, ignorando así sus muchas y conflictivas variaciones históricas. Pero esta despolitización y naturalización de las identidades no ha sido un simple error intelectual sino más bien una estrategia política, destinada a legitimar unas determinadas formas históricas de identidad sexual, estamental, nacional y religiosa.

Sólo a partir del siglo XIX, con la aparición de los grandes movimientos de contestación social (contra los privilegios de sexo, de clase, de nación y de religión), se inicia una politización y una historización de las diversas categorías de identificación personal. La irrupción del feminismo, del socialismo, del anticolonialismo y de la secularización del cristianismo, va a permitir una profunda reelaboración de la identidad personal por parte de las mujeres, los obreros, los salvajes y los incrédulos, que hasta entonces habían estado sojuzgados y estigmatizados. Cada una de estas cuatro categorías sociales van a

encontrar un poderoso apoyo teórico en autores como Mary Wollstonecraft, Karl Marx, Franz Boas y Friedrich Nietzsche, respectivamente.

Sin embargo, el debate sobre la identidad personal ha seguido enfrentando a las diversas corrientes filosóficas del siglo XX. Las irresolubles paradojas de la subjetividad humana, a las que antes me he referido, suelen ser analizadas por muchos filósofos como si se tratase de alternativas excluyentes: o la identidad personal es algo físico y visible, o es algo psíquico e invisible; o es compartida por todo un colectivo (sexo, clase, nación, religión), o es exclusiva de cada individuo; o le es transmitida a cada uno por la cultura y la época en la que vive, o es inventada por él mismo de forma autónoma y soberana; o es un efecto y un medio de las relaciones de poder, o es el resultado y fundamento de las relaciones de responsabilidad; por último, o es la tarea a la que debe aspirar todo ser humano para ser reconocido como tal, o es más bien la carga de la que cada uno debe desprenderse para trascender los límites vigentes de lo humano.

Así, por ejemplo, las filosofías derivadas de la tradición positivista tienen una clara tendencia a despolitizar y naturalizar el análisis de la identidad personal, continuando la línea del empirismo y del racionalismo modernos. Para este tipo de filosofías, no hay más alternativa que el conductismo o el mentalismo: o la identidad se hace coincidir con la mera presencia objetiva del cuerpo, o bien se hace coincidir con los estados subjetivos de la mente, o se intenta buscar el punto de encuentro entre ambos en los actos de habla autorreferenciales y en las conexiones neuronales del cerebro. No es extraño que estas filosofías hayan permitido legitimar las políticas de control bio-psico-médico de los individuos y de las poblaciones.

En cuanto a las filosofías que abordan directamente el problema de las relaciones políticas entre los seres humanos, muchas de ellas se han visto atrapadas en una artificiosa alternativa entre la primacía del individuo autónomo y de la justicia exclusivamente procedimental (posición defendida por el contractualismo liberal) y la primacía de la comunidad nacional o cultural y de los bienes morales que en ella se privilegian (posición defendida por el comunitarismo y el republicanismo). Mientras que en el primer caso se absolutiza la idea de individuo como sujeto abstracto y autónomo, en el segundo caso se absolutiza la idea de comunidad como totalidad cerrada y homogénea. Mientras que el liberalismo cree posible disociar por completo lo público y lo privado, la justicia y el bien, el comunitarismo cree posible identificarlos plenamente entre sí. En ambos casos, se pretende ignorar que esa diferencia es a un tiempo inevitable y problemática, y que precisamente por su

carácter paradójico se encuentra expuesta a constantes litigios y redefiniciones, como lo ha puesto de manifiesto el lema feminista: “lo personal es político”.

Las filosofías derivadas de la tradición fenomenológica y hermenéutica, próximas al comunitarismo y distantes del positivismo y del contractualismo, se han esforzado en historizar y narrativizar la identidad personal. Han mostrado que la construcción de la identidad es un proceso eminentemente lingüístico, que tiene lugar simultáneamente en la comunicación con los otros y en la reflexión sobre sí mismo. Estas filosofías se han centrado, sobre todo, en la dialéctica entre la historia colectiva y la biografía personal, tal y como se manifiesta en las obras literarias de carácter narrativo: relatos históricos, biografías, autobiografías y novelas. El problema es que estas filosofías tienden a privilegiar, como relaciones sociales significativas, las relaciones de comunicación o “comprensión”, olvidando que las relaciones de violencia y de dominio son igualmente significativas para entender los procesos de formación y de transformación de las identidades personales y colectivas.

Las filosofías inspiradas en el marxismo, y en particular las que se agrupan en la tradición de la llamada teoría crítica, también se encuentran distantes del positivismo, pero, a diferencia de las filosofías hermenéuticas, se muestran más cercanas al contractualismo que al comunitarismo. En todo caso, su comunitarismo es de vocación democrática y republicana. También la teoría crítica se esfuerza en historizar y politizar la identidad personal, pero no tanto a través del lenguaje narrativo cuanto a través del lenguaje argumentativo: el sujeto autónomo no es tanto el que se inventa y se narra a sí mismo su propia biografía, sino el que justifica racionalmente sus acciones e intereses ante los otros y el que exige a los otros que se justifiquen igualmente mediante razones, a fin de llegar a acuerdos colectivos argumentativamente fundados y democráticamente consensuados. Pero estas filosofías, como les ocurre a las filosofías hermenéuticas, tienden a separar dicotómicamente las relaciones sociales: por un lado, las relaciones de comunicación pacífica y racional; por otro lado, las relaciones de dominio violento e irracional.

Las filosofías llamadas postmodernas o postestructuralistas, inspiradas sobre todo en el pensamiento de Nietzsche, son las que más lejos han llevado la politización e historización de la identidad personal. También ellas, como la hermenéutica y la teoría crítica, consideran que el sujeto es, ante todo, una invención lingüística, inseparable de las relaciones sociales entre los seres humanos. Pero estas filosofías no disocian las relaciones de comunicación y las relaciones de dominación, sino que más bien muestran la inseparable imbricación entre unas y otras. De ahí que se muestren muy suspicaces frente a

toda forma de identidad, sea natural o contractual, narrativa o argumentativa. Algunas de estas filosofías privilegian el papel de las relaciones de poder, ignorando o minusvalorando las relaciones de responsabilidad (es el caso de Foucault); otras, en cambio, privilegian las relaciones de responsabilidad, ignorando o minusvalorando las relaciones de poder (es el caso de Derrida). Pero unas y otras tienden a considerar la identidad como algo que se impone desde fuera, como un efecto del poder o como un efecto de la responsabilidad; de ahí el privilegio que conceden, como contrapunto, al anonimato, al olvido, a la desaparición o diseminación de la identidad. Sin embargo, no pueden dejar de reconocer que la identidad personal es también, al menos en cierta medida, una invención del propio sujeto, precisamente la invención de sí mismo como sujeto libre y responsable.

IV

Puesto que la identidad personal es una institución política, una invención histórica y biográfica, quiero terminar mi intervención analizando brevemente el destino de la identidad personal en la naciente sociedad global.

Las teorías de la modernización que dieron origen al nacimiento de las ciencias sociales, durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, adoptaron mayoritariamente el paradigma evolucionista. Todas ellas (desde Spencer, Tönnies y Durkheim hasta Parsons, Luhmann y Dumont), describían el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad moderna como un movimiento lineal, universal e irreversible. Y todas ellas caracterizaban ese tránsito como una sustitución del holismo por el individualismo: a lo largo del proceso de modernización, los vínculos comunitarios y estamentales, heredados por tradición, son reemplazados por los vínculos contractuales y funcionales, establecidos por convención. El individuo ya no está al servicio del todo social, sino que es el todo social el que está al servicio del individuo. La modernización es caracterizada, pues, como el triunfo histórico del individuo frente a la comunidad.

Este diagnóstico fue compartido tanto por los intelectuales conservadores como por los intelectuales progresistas. La diferencia entre unos y otros estaba en el modo de valorar dicho proceso. Para los autores de orientación conservadora y republicana, se trataba de denunciar la pérdida de las tradiciones y los valores comunitarios: el avance del individualismo era la fuente de todos los males sociales que la modernización había traído consigo, y podía llegar a resquebrajar los fundamentos mismos de la vida social. Para los

autores de orientación progresista y liberal, se trataba de promover el triunfo definitivo de las libertades individuales frente a las coerciones y supersticiones de la tradición: el avance del individualismo era la garantía del progreso económico, político y científico de los pueblos, y la única base posible de una sociedad plenamente humana.

Aunque este diagnóstico y estas contrapuestas valoraciones del mismo han seguido formulándose en la segunda mitad del siglo XX, durante las últimas décadas se ha ido gestando una nueva teoría de la modernización. Esta nueva teoría distingue entre la sociedad "industrial" y la sociedad "post-industrial" (Alain Touraine y Daniel Bell), o entre la "primera" y la "segunda" modernidad (Ulrich Beck), o entre la modernidad "lineal" y la modernidad "reflexiva" (Anthony Giddens), o entre el capitalismo "industrial" y el capitalismo "informacional" (Manuel Castells). Todos estos autores cuestionan el paradigma evolucionista, poniendo de manifiesto las "contradicciones culturales del capitalismo" (Daniel Bell) y las "ambivalencias de la modernidad" (Zygmunt Baumann). Por un lado, describen el proceso de modernización como un proceso de "desenclave" o "deslocalización" del individuo con respecto a sus contextos de experiencia tradicionales: marcos espacio-temporales próximos, vínculos familiares y vecinales estables, saberes populares transmitidos generacionalmente. Pero, por otro lado, este proceso de desvinculación de la tradición está acompañado por un proceso paralelo de resocialización en nuevos contextos espacio-temporales, en nuevas redes sociales y en nuevos saberes expertos. Además, esta transición de la tradición a la modernidad no es lineal, universal e irreversible, sino dialéctica, diferencial y ambivalente, de modo que los contextos tradicionales de la experiencia no son simplemente sustituidos por los contextos modernos, sino que entre ambos se producen hibridaciones, variaciones y tensiones de todo tipo. Por eso, no tiene sentido contraponer globalización y localización, cosmopolitismo y nacionalismo, individualismo y comunitarismo, puesto que entre ambos polos se da una compleja relación de refuerzo mutuo e incluso de mixtura.

Todos los autores citados conceden una importancia decisiva al papel de los saberes expertos en la invención de la identidad personal: estos saberes no sólo han configurado las redes tecnológicas de la sociedad global sino que también han modelado las estructuras institucionales y las experiencias más íntimas de los individuos. Los contextos espacio-temporales, los vínculos sociales, las orientaciones existenciales acerca del mundo y acerca del propio cuerpo: todo se encuentra mediatizado por sistemas tecnológicos y por saberes expertos. La identidad personal de cada individuo, desde el nacimiento hasta la

muerte, pasando por la alimentación, la educación, la sexualidad, las enfermedades, el aspecto físico, los hábitos de vida, todo es objeto de una construcción reflexiva mediada por instrumentos y conocimientos expertos.

Han sido los estudios históricos de Michel Foucault y de otros autores cercanos a él (G. Deleuze, J. Donzelot, R. Castel, N. Rose, F. Vázquez y A. Moreno, J. Varela y F. Álvarez-Uría) los que de forma más certera han descrito el proceso de formación y de generalización de estos saberes bio-psico-médicos, destinados a configurar tecnológicamente la identidad de los individuos y las poblaciones en las sociedades de la modernidad tardía.

Tal y como sugiere Francisco Vázquez, el desarrollo de esta “cultura psicoterapéutica” ha dado lugar a tres interpretaciones diferentes. En primer lugar, hay una serie de autores que la interpretan como una pérdida de libertad por parte de los individuos y como una forma de control tecnocrático de los mismos por parte del Estado de Bienestar, que se sirve de los expertos para reemplazar la antigua tutela religiosa por la moderna tutela científica. En este diagnóstico coinciden el sociólogo conservador Christopher Lasch (crítico del capitalismo consumista, de la “cultura narcisista” y del “yo mínimo”), el psiquiatra liberal Thomas Szasz (crítico del “Estado terapéutico” y de la creciente medicalización de los problemas morales) y el teórico libertario Ivan Illich (crítico de la escolarización obligatoria, la medicina institucional, el trabajo asalariado y, en general, todas las instituciones modernas que despojan a los individuos de su autonomía).

En segundo lugar, y como contrapunto de la posición anterior, hay otros autores (Gilles Lipovetsky y Anthony Giddens) que consideran esta “cultura psicoterapéutica” no como una mera imposición del Estado y de los expertos sobre las familias y los individuos, sino más bien como un síntoma del carácter abierto, incierto y “reflexivo” de la modernidad tardía y de la propia biografía personal. Los saberes expertos están sometidos a continuos procesos de transformación, de confrontación y de crítica: no sólo no son capaces de prever y dominar todas los peligros que amenazan a la vida humana (peligros bélicos, medioambientales, sanitarios, laborales, etc.), sino que son esos mismos saberes, con sus innovaciones tecnocientíficas, los que provocan y multiplican las situaciones de “riesgo” o de “incertidumbre fabricada”. Es esta nueva situación de incertidumbre y de riesgo la que, paradójicamente, permite a los individuos apropiarse de tales saberes y utilizarlos de forma reflexiva, para modelar libremente su propio cuerpo, su propia identidad, su propio “estilo de vida”. En la naciente sociedad global, el sujeto ya no está predeterminado por unos contextos sociales cerrados, por unos saberes expertos incuestionables y

por unas identidades colectivas estables, sino que puede abrirse a un horizonte de experiencia globalizado, puede servirse de una variada oferta comercial de especialistas, conocimientos y técnicas de todo tipo, y con todo ello puede confeccionar su propio “menú” vital, su propia biografía, tal y como vienen recomendando los numerosos y exitosos libros de “autoterapia” y “autoayuda”.

Estas dos posiciones contrapuestas tienen algo de verdad, pero se trata de una verdad a medias. En la obra del propio Foucault pueden encontrarse argumentos para apoyar tanto la crítica del Estado terapéutico como la defensa del sujeto autopoietico, pero la originalidad de los análisis foucaultianos no se encuentra ni en la primera ni en la segunda de estas posiciones. Para Foucault y para los autores que defienden una perspectiva teórica más o menos cercana, no se trata de lamentar el triunfo del Estado terapéutico sobre el individuo soberano, ni tampoco se trata de exaltar la victoria del sujeto autopoietico, la proliferación del libre mercado de las psicoterapias y la crisis del Estado asistencial, puesto que ambas posiciones siguen atrapadas en la disyuntiva Estado-individuo, característica de la tradición liberal.

En primer lugar, se trata de mostrar que el individuo autónomo y contractual de la tradición liberal es una ficción jurídica, tras la cual se oculta el desarrollo histórico de una compleja variedad de tecnologías bio-psico-médicas destinadas a la modelación y remodelación de las subjetividades individuales y colectivas. En segundo lugar, se trata de mostrar que el objetivo político de estas tecnologías consiste precisamente en despolitizar y naturalizar la construcción de la identidad personal: por un lado, se “individualizan” o “psicologizan” unos problemas que son de carácter histórico-social y que están ligados al desarrollo del capitalismo; por otro lado, se “normativizan” o “tecnifican” unas estrategias de control que pretenden resolver conflictos ético-políticos. Finalmente, y como consecuencia de todo esto, los análisis de Foucault y de otros autores afines, entre los cuales yo incluiría a Ulrich Beck, pretenden mostrar que la reapropiación y la reconstrucción reflexiva de la identidad personal no es posible más que a través de una repolitización y rehistorización de los conflictos sociales, tal y como han puesto de manifiesto las nuevas luchas sociales de las últimas décadas: las luchas de las mujeres, los homosexuales, los parados, los inmigrantes, los consumidores, los ecologistas, los diversos grupos de afectados por alguna estrategia financiera o empresarial, por algún conflicto bélico, por algún “accidente” nuclear, por algún “error” sanitario, por alguna “catástrofe” medioambiental, etc. Todas estas luchas han puesto de manifiesto dos cosas: en primer lugar, que “lo personal es político”; en segundo lugar, que “lo natural también es político”.

Bibliografía sobre la identidad personal

- ÁLVAREZ-URÍA, F. y J. VARELA, *Sujetos frágiles*. México FCE, 1989.
- BECK, U., *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BECK, U. y E. BECK-GERNSHEIM (ed.), *Riskante Freiheiten: zur Individualisierung von Lebensformen in der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- BÉJAR, E., *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza, Madrid, 1988; *La cultura del yo*, Madrid, Alianza, 1993.
- CASTELLS. M., *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1997-98. Especialmente, vol. 2: *El poder de la identidad*, 1998.
- DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, Barcelona, Trotta, 1998.
- DONZELOT, J., *La policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1990.
- ECHEVARRÍA, J., *Análisis de la identidad*, Barcelona, Juan Granica, 1985; *Los señores del aire*, Barcelona, Destino, 1999.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 1978-1987; *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994; *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990; "El sujeto y el poder", en *Saber*, nº 3, mayo/junio 1985, pp.14-23; "L'écriture de soi", en *Corps écrit*, nº 5, 1983, pp. 3-23.
- GARCÍA CALVO, A., "Identidad", en *ER, Revista de Filosofía*, nº 7/8, 1988/89, pp. 191-197; *Contra el Tiempo*, Zamora, Lucina, 1993, "Ataque 7º", pp. 91-106.
- GERGEN, K. J., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1991.
- GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995; *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1995.
- GOFFMAN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968; *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970; *Relaciones en público*, Madrid, Alianza, 1979.
- HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- LAING, R. D., *El yo dividido*, Madrid, FCE. 1964.
- LASCH, C., *The Culture of Narcissism*, Londres, Abacus, 1980; *The Minimal Self*, Londres, Picador, 1985.
- LASH, S. y J. FRIEDMAN (ed.), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1992.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986; *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- MAUSS, M., "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'", *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 307-333.
- MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- PERRY, J. (comp.), *Personal Identity*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1975.
- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós/ICE de la UAB, 1999.
- ROSE, N., *Governing the Soul*, Routledge, Londres, 1990; *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*, Cambridge University Press, 1996.
- ROSZAK, Th., *Persona-Planeta*, Barcelona, Kairós, 1992.
- STRAWSON, P. F., *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989.
- SZASZ, Th., *La teología de la medicina*, Barcelona, Tusquets, 1980.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- VÁZQUEZ, F. y A. MORENO, *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal, 1997.
- VÁZQUEZ, F., "Del biopoder al psicopoder: orden familiar e historia de la subjetividad moderna", en *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social*, nº 6, 2000.