

Autor	A. Eiddens.
Título Original	"La transformación de la Intimidad"
Capítulo Página	Cap. II, IV, X.
Año. Editorial. País	Catedra, 1922/2002 Madrid.
Información Complementaria	

CAPITULO II

Las teorías de Foucault sobre la sexualidad

En la *Historia de la sexualidad*, Foucault ataca lo que —con una frase celebrada— llama "la hipótesis represiva"¹. De acuerdo con esta opinión, las instituciones modernas nos obligan a pagar un precio —la represión creciente— por los beneficios que ofrecen. La civilización implica disciplina, y la disciplina implica control de los mecanismos internos. Control que para ser eficaz debe ser interno. Quien dice modernidad dice super-ego. El mismo Foucault parece haber aceptado una visión semejante en sus primeros escritos, y veía la vida social moderna como intrínsecamente limitada por el surgimiento del "poder disciplinario", característico de la prisión y del asilo, y también de otras organizaciones, como las "firmas de negocios", escuelas u hospitales. El "poder disciplinar" produce "cuerpos dóciles", controlados y regulados en sus actividades e incapaces de actuar espontáneamente a impulsos del deseo.

El poder aparecía aquí como una fuerza constringente. Aunque —como Foucault vino a apreciar—, el poder es un fenómeno de movilización, no un factor que establece límites y quienes están sometidos al poder disciplinario no tienen necesariamente relaciones de docilidad hacia el mismo. El poder, por tanto, puede ser un instrumento para la producción de placer y no sólo se opone al mismo. La "sexualidad" no debe ser entendida sólo como un impulso que las fuerzas sociales deben controlar. Más bien es "un punto de referencia especialmente denso para las relaciones de poder", algo que puede ser

¹ *The history of Sexuality*, tiene tres volúmenes. El más importante es el I, *Introduction*. La trad. inglesa está editada por Harmondsworth, Pelican 1981. [Trad. esp.: *Historia de la sexualidad*. Madrid, Siglo XXI, 1993.]

utilizado como un foco de control social a través de la genuina energía que, infundida con el poder, genera éste.

El sexo no es reducido a la clandestinidad en la sociedad moderna. Por el contrario, es continuamente discutido e investigado. Ha venido a formar parte de "un gran sermón", que sustituye a la tradición más antigua de las prédicas teológicas. Las afirmaciones sobre la represión y el sermón de la trascendencia se refuerzan mutuamente. La lucha por la liberación sexual es parte del mismo aparato de poder que denuncia. ¿Ha existido algún otro orden social —se pregunta Foucault retóricamente— tan persistente y penetrantemente preocupado por el sexo?

Los siglos XIX y XX constituyen los temas de mayor preocupación de Foucault al enfrentarse con la hipótesis represiva. Durante este período, la sexualidad y el poder se entreveraron de diversas formas. La sexualidad se desarrollaba como un secreto que debía ser revelado sin tregua y simultáneamente defendido. Pongamos el caso de la masturbación. Médicos y educadores montaron campañas enteras para neutralizar este fenómeno peligroso y dejar claras sus consecuencias. Se le prestó tanta atención, que cabía sospechar que el objetivo no era eliminarla; se trataba de organizar el desarrollo del individuo, corporal y mentalmente.

Esto sucedía también —continúa Foucault— con las numerosas perversiones, catalogadas por médicos, psiquiatras y otros. Las diversas formas de aberración sexual quedaban expuestas a la inspección pública y se las convertía en principios de clasificación de la conducta individual, personalidad y auto-identidad. El efecto no era la supresión de las perversiones, sino darles "una realidad analítica, visible y permanente"; eran "implantadas en los cuerpos, se deslizaban bajo diversos modos de conducta". Así en la normativa premoderna, la sodomía era definida como un acto prohibido, y no una cualidad o un modelo de conducta individual. El homosexual del siglo XIX se hizo un "personaje, un pasado, la historia de un caso", así como "un tipo de vida, una forma de vida, una morfología". Foucault dice textualmente:

No debemos imaginar que todas estas cosas, antiguamente toleradas, atrajesen publicidad y recibiesen una designación peyorativa cuando vino el momento de atribuir el papel de regulador a un tipo de sexualidad que era capaz de reproducir la fuerza de trabajo y la forma de la familia... A través del aislamiento, intensificación y consolidación de las sexualidades periféricas, las relaciones del poder con el sexo y el placer se ramificaron y multiplicaron, midieron el cuerpo y penetraron los modos de conducta?

² *Ibid.*, págs. 47-8.

Muchas culturas y civilizaciones tradicionales desarrollaron artes de sensibilidad erótica; pero sólo la moderna sociedad occidental ha desarrollado una ciencia de la sexualidad. Esto ha sido posible mediante la conjunción del principio de la confesión, con la acumulación del saber sobre el sexo.

El sexo se hizo el punto focal de una confesión moderna. La confesión católica, señala Foucault, fue siempre un medio de regular la vida sexual de los creyentes. Abarcaba algo más que las meras indiscreciones sexuales, y aun reconociendo estas infracciones de poca monta, era considerado por el sacerdote y el penitente conjuntamente en términos de un marco ético amplio. Con la contrarreforma, la Iglesia insistió más en la confesión regular y se intensificó todo el proceso. No sólo los actos, sino también los pensamientos, las fantasías y los detalles concernientes al sexo debieron ser puestos a la vista y escrutados. La "carne", que heredamos según la doctrina cristiana, que incluye cuerpo y espíritu conjuntamente, fue el origen próximo de la preocupación sexual moderna: el deseo sexual.

En cierto momento, a finales del siglo XVIII, la confesión como penitencia se convirtió en la confesión como interrogación. Esto se canalizó en diversos discursos —desde la historia-casuística y el tratado científico hasta los panfletos escandalosos, tales como el anónimo *My Secret Life*. El sexo es un "secreto" creado por textos que abjurán de él o lo celebran. El acceso a este secreto supone —según la creencia— desvelar la verdad: la sexualidad es fundamental para el "régimen de la verdad", característico de la modernidad. La confesión en sentido moderno "es todo el conjunto de procedimientos por los que el sujeto se ve incitado a producir un discurso de la verdad sobre su sexualidad, que es capaz de tener efectos sobre el mismo sujeto"³.

Equipos de expertos, sexólogos y especialistas cualificados están listos para excavar en el secreto que han ayudado a crear. El sexo está dotado con poderes causales vastos y parece tener una influencia sobre muchas acciones diversas⁴. El genuino esfuerzo en la investigación convierte el sexo en algo clandestino y resistente a una observación fácil. Como la demencia, la sexualidad no es un fenómeno que ya existe, que espera el análisis racional y la corrección terapéutica. El placer erótico se convierte en "sexualidad" cuando su investi-

³ Michel Foucault, "The confession of the flesh", en Colin Gordon, *Michel Foucault: Power / Knowledge*, Hemel Hempstead, Harvester, 1980, págs. 215-16.

⁴ Michel Foucault, "Technologies of the self", en Luther H. Martin y otros, Londres, Tavistock, 1988 "a la inversa de otras prohibiciones, las interdicciones sexuales están constantemente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre uno mismo". (pág. 16).

gación produce textos, manuales e investigaciones que distinguen la "sexualidad formal" de sus dominios patológicos. La verdad y el secreto del sexo se establecían por la persecución y la puesta a disposición de tales "hallazgos".

El estudio del sexo y la creación de discursos sobre él condujo en el siglo XIX al desarrollo de varios contextos de poder-saber. Uno concernía a las mujeres; la sexualidad femenina fue reconocida e inmediatamente aplastada —tratada como el origen patológico de la histeria. Otro se refería a los niños; el hallazgo de que los niños eran sexualmente activos iba unida a la declaración de que la sexualidad de los niños era "contraria a la naturaleza". Un contexto ulterior se refería al matrimonio y a la familia. El sexo en el matrimonio debía ser responsable y auto-regulado; no exactamente confinado al matrimonio, sino ordenado en formas distintas y específicas. La contracepción era desaconsejada. El control del tamaño de la familia debía surgir espontáneamente de la prosecución disciplinada del placer. Finalmente, se introducía un catálogo de perversiones y se describían modos de tratamiento de las mismas.

La invención de la sexualidad, para Foucault, era parte de ciertos procesos distintos, involucrados en la formación y consolidación de las instituciones sociales modernas. Los estados modernos y las organizaciones modernas, dependen del control meticuloso de las poblaciones en el espacio y en el tiempo. Este control se generaba por el desarrollo de una "anatomía política del cuerpo humano". Las tecnologías de la gestión del cuerpo pretendían regular, y también optimizar, la capacidades del cuerpo. La "anatomía política" es —a su vez— un foco de un reino basado más ampliamente en el biopoder⁵.

El estudio del sexo, observa Foucault, en una entrevista, es aburrido. Después de todo, ¿por qué alargar todavía otro discurso, para incorporarlo a la multiplicidad que ya existe? Lo que resulta interesante es la emergencia de un "aparato de la sexualidad"; una "economía positiva del cuerpo y del placer"⁶. Foucault se concentró más y más sobre este "aparato" en relación con el yo y sus estudios sobre el sexo en el mundo clásico ayudan a proyectar luz sobre como contemplar el asunto". Los griegos estaban preocupados por fomentar el cuidado de la identidad personal, aunque en una forma que era "diametralmente opuesta" al desarrollo del ego en el orden social moderno, que en su forma extrema se concreta en el "culto californiano del

⁵ Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1, pág. 142.

⁶ Michel Foucault, "The confession of the flesh".

⁷ Michel Foucault, Prefacio a *The History of Sexuality*, Vol. 2, *The Use of Pleasure*, Harmondsworth, Penguin 1987.

si mismo". Entre estos dos extremos está la influencia del cristianismo. En el mundo antiguo, entre la clase superior al menos, el cuidado del yo personal se vio integrado en una ética de la existencia estéticamente cultivada. Para los griegos, dice Foucault, el alimento y la elicta eran más importantes que el sexo. El cristianismo, sustituyó la idea clásica por la convicción de que hay que renunciar al yo: el yo es algo que debe ser descifrado, es la verdad identificada. En el 'culto californiano al yo narcisista', se supone que se descubre la verdad genuina de uno; para separarla de lo que puede oscurecerla o alienarla, para descifrar su verdad gracias a la ciencia psicoanalítica o psicológica"⁸.

SEXUALIDAD Y CAMBIO INSTITUCIONAL

"Sexualidad" —como dice Foucault— es un término que aparece por primera vez en el siglo XIX. La palabra existía en la jerga técnica de la biología y zoología, en 1800, pero sólo hacia el final del siglo fue usada con el significado que tiene hoy para nosotros —el que describe el *Oxford English Dictionary*: "la cualidad de ser sexuado o tener sexo". La palabra aparece con tal sentido en un libro publicado en 1889, cuyo tema era responder a la pregunta de por qué las mujeres están expuestas a enfermedades de las que el hombre está exento. La respuesta era la "sexualidad" femenina⁹. Esta tesis estaba originalmente orientada a mantener refrenada la sexualidad femenina, como lo muestra la literatura de la época. La sexualidad emergía como una fuente de preocupación, que necesitaba soluciones. Las mujeres que anhelan el placer sexual son específicamente innaturales. Como escribió un especialista médico: "lo que es condición habitual del hombre (la excitación sexual) es una excepción en el caso de la mujer"¹⁰.

La sexualidad es un constructo social, que opera en campos de poder, y no meramente un abanico de impulsos biológicos que o se liberan o no se liberan. Aunque no podemos aceptar las tesis de Foucault de que hay un camino más o menos directo de desarrollo desde la fascinación victoriana por la sexualidad hasta tiempos muy recientes

⁸ Michel Foucault, "On the genealogy of ethics; an overview of work in progress", en Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, Harmondsworth, Penguin, 1986, pág. 362. Sobre la mejor discusión acerca de Foucault y la identidad personal, cfr. Lois McNay, *Foucault and Feminism*, Cambridge, Polity, 1992.

⁹ Stephen Heath, *The Sexual Fix*, Londres, Mc Millan, 1982, págs. 7-16.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 17.

tes¹¹. Hay contrastes importantes entre la sexualidad como aparece en la literatura médica y efectivamente marginalizada aquí y la sexualidad como fenómeno cotidiano considerado por miles de libros, artículos y otras fuentes descriptivas de hoy. Además, las represiones de la era victoriana y las posteriores eran demasiado reales en algunos aspectos, como pueden atestiguar generaciones de mujeres —sobre todo¹².

Es difícil, si no imposible, dar sentido a estos asuntos si permanecemos dentro de la posición teórica general que ha desarrollado Foucault, en la que las únicas fuerzas activas son el poder, el discurso y el cuerpo. El poder se mueve de formas misteriosas en los escritos de Foucault. La historia, las realizaciones activamente hechas por los sujetos humanos, apenas existe. Aceptemos sus argumentos sobre los orígenes sociales de la sexualidad, pero encuadrémoslos en un cuadro interpretativo diferente. Foucault ha puesto demasiado énfasis en la sexualidad y en el gasto. Guarda silencio sobre las conexiones de la sexualidad con el amor romántico, un fenómeno muy ligado a los cambios en la familia. Además, su discusión de la naturaleza de la sexualidad permanece demasiado en el nivel del discurso, en diversas formas de discurso. Finalmente, hay que poner en cuestión su concepción del ego, de la identidad personal, en relación con la modernidad.

Foucault argumenta que la sexualidad en la era victoriana era un secreto, aunque un secreto abierto, discutido sin cesar en diferentes textos y fuentes médicas. El fenómeno del heterogéneo debate médico es importante, en gran parte por las razones que ofrece. Aunque sería un craso error suponer que el sexo estaba ampliamente representado, analizado o investigado en fuentes accesibles para el gran público. Los diarios médicos y otras publicaciones semificiales sólo

¹¹ Ver en Heath, *The Sexual Fix*, una versión de esta opinión.

¹² Lawrence Stone, "Passionate attachments in the West in historical perspective", en William Gaylin y Ethel Person, *Passionate attachments*, Nueva York, Free Press, 1988. Ha habido muchas discusiones sobre la "hipótesis represiva". Ver, por ejemplo, Peter Gay, *The bourgeois Experience*, Oxford, Oxford University Press, Vol. 1, 1984 volumen 2, 1986. Cfr también a James MacFlood y Kristine Wenburg, *The Mosher Survey*, Nueva York, Amo, 1980, que se refiere a un estudio de cuarenta y cinco mujeres victorianas, llevada a cabo por Celia Mosher. El 34 por ciento de sus encuestados dijo que "siempre" o "habitualmente" experimentaron orgasmo en las relaciones sexuales, un promedio que se compara favorablemente con el informe Kinsey sobre las mujeres. El extraordinario trabajo de Ronald Hyam, *Empire and Sexuality*, Manchester, Manchester University Press, 1990, demuestra que el "victorianismo" no puede ser entendido sino es en el contexto británico. La "represión" en casa vino a la par de la difusión de la licenciosidad sexual en los dominios del imperio, por parte de los colonizadores masculinos.

eran accesibles a pocos. Hasta el final del siglo XIX la mayor parte de la población era analfabeta. El confinamiento de la sexualidad al campo de discusión técnico fue un modo de censura de facto. Esta literatura no estaba disponible para la mayoría, incluso de la población educada. Esta censura afectaba de forma tangible más a las mujeres que a los hombres. Muchas mujeres casadas no tenían de hecho conocimiento alguno sobre el sexo, salvo de las cosas que tenían relación con las indeseables urgencias masculinas, que había que soportar. Una madre decía a su hija unas frases que se han hecho famosas: "tras tu boda, querida, sucederán cosas desagradables, pero no te entere de ellas. Yo nunca lo hice"¹³.

Amber Hollibaugh, una activista lesbiana, proclamaba en 1980, la necesidad de una "manifestación clara" de las mujeres, para que revelasen deseos todavía no articulados:

¿Dónde están todas las mujeres que no vienen espontáneamente y las que no quieren venir, que no saben lo que les gusta, pero pretenden encontrarlo? ¿Dónde las mujeres que hacen el papel masculino en una relación lesbiana o las del rol femenino? ¿Y las que toman la iniciativa en la relación sexual con los tíos, o practican el sadomasoquismo consentido, que se sienten más como maricas que como mujeres lesbianas; que aman los penes artificiales, la penetración, los vestidos; les gusta sudar, hablar vulgarmente, mirar como asoma la expresión de necesidad en las caras de sus amantes; que están confusas y necesitan experimentar en forma activa sus fantasías y piensan que la pasión homosexual masculina es ardiente?¹⁴

La fascinación por el sexo que siente Foucault aparece aquí en la exhortación extática de Hollibaugh; pero, ¿puede, aunque sólo sea en el estilo, haber algo más diferente de los tediosos textos médicos, redactados por hombres, que él describe? ¿Cómo nos hemos movido de un punto a otro durante un periodo de más de un siglo?

Si seguimos a Foucault, las respuestas a estas cuestiones podrían parecer sencillas. La obsesión victoriana por el sexo, se podría argumentar, vino a culminar con Freud, quien, comenzando por una investigación sobre las mujeres histéricas, consideró la sexualidad como el núcleo de toda experiencia humana. En la misma coyuntura, Havelock Ellis y los demás sexólogos comenzaron a trabajar decla-

¹³ Citado por Carol Adams, *Ordinary Lives*, Londres, Virago, 1982, pág. 129.

¹⁴ Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure", en Carole S. Vance, *Pleasure and danger. Exploring Female Sexuality*, Londres, Routledge, 1984, pág. 403. [Trad. esp.: *Placer y peligro*, Madrid, Talasa, 1989.]

rando que la búsqueda del placer sexual, por parte de los dos sexos era deseable y necesaria. De aquí, vía Kinsey y Masters, hay poco trecho hasta una obra como *Treat Yourself to Sex*, en la que el lector es comparado sexualmente con un receptor de radio: "Pregúntese por qué ha dejado de sintonizarnos. ¿Cuántas veces ha disfrutado usted un programa inesperado, que usted sintonizó cuando tocaba al azar los botones del aparato?"¹⁵.

Pero las cosas no son tan simples. Para explicar cómo se han realizado estos cambios debemos alejarnos de un excesivo énfasis sobre el discurso y contemplar factores que están ausentes de los análisis de Foucault. Algunos concien a influencias muy a largo plazo, mientras otros lo hacen a un periodo más reciente.

Indicaré con brevedad las tendencias a largo plazo, aunque su importancia global sea fundamental, puesto que señalaron el escenario para las que afectaban a la última fase. Durante el siglo XIX, la formación de los lazos matrimoniales, para la mayor parte de los grupos de población, llegó a basarse sobre consideraciones diferentes de los juicios de valor económico. Las nociones de amor romántico, que tenían su arraigo principalmente en grupos burgueses, se difundieron por todo el orden social. "Tener un romance" se convirtió en un sinónimo de cortejar; las novelas fueron la primera forma de literatura de masas*.

La difusión de los ideales del amor romántico fue un factor tendente a desligar el lazo marital de otros lazos de parentesco y a darles una significación especial. Esposos y esposas comenzaron a ser vistos como colaboradores en una empresa emocional conjunta, esta tarea era más importante que sus obligaciones hacia los hijos. La "casa" vino a ser un medio diferente del trabajo; y, al menos en principio, se convirtió en un lugar donde los individuos recibían apoyo emocional, en contraste con el carácter instrumental del trabajo. Tuvo importantísimas repercusiones sobre la sexualidad, el hecho de que las presiones para constituir grandes familias, característica virtual de todas las culturas premodernas, dejaran paso a las tendencias a limitar el tamaño familiar de forma rigurosa. Esta práctica, aparentemente una estadística demográfica, ponía el dedo en la llaga en lo referente a la se-

¹⁵ Paul Brown y Carolyn Faulder. *Treat Yourself to Sex*, Harmondsworth, Penguin, 1979, pág. 35.

* El autor juega aquí con diversas palabras de la misma raíz: "Romances", "romancing", "romantic", "Romance" quiere decir novela, género narrativo de temas muy diversos, que en la época eran predominantemente amorosos. "Romancing" era emprender una aventura amorosa sentimental, cortejar a la amada. "Romantic" "Romanticism" es un rasgo cultural —colectivo e individual— en el que predomina el sentimiento que rezuman las novelas románticas. [N. del T.]

sexualidad. Por vez primera, para una masa de población femenina, la sexualidad podía separarse del ciclo crónico de embarazo y parto.

La contracción del tamaño de la familia fue tanto una condición histórica como una consecuencia de la introducción de los métodos modernos de contracepción. El control de natalidad, desde luego, ha tenido sus partidarios desde hace tiempo, sobre todo entre las mujeres, pero el movimiento de planificación familiar no se difundió en la mayor parte de los países hasta la Primera Guerra Mundial. En el Reino Unido, el cambio de actitud en la opinión oficial —hostil hasta este momento— se produjo con Lord Dawson, médico real, que declaró en un discurso a la iglesia, en 1921: "el control de nacimientos está aquí. Se trata de un hecho establecido y, para bien o para mal, debe ser aceptado... ninguna denuncia lo eliminará". Esta opinión no gustó a muchos. El *Sunday Express* declaró en respuesta: "Lord Dawson debe irse"¹⁶.

La contracepción efectiva implica más que incrementar la capacidad de limitar los embarazos. En combinación con las demás influencias que afectan al volumen de la familia, arriba señaladas, ha significado una profunda transición en la vida personal. Para las mujeres, y —en un sentido parcialmente diverso, también para los hombres— la sexualidad se ha hecho maleable, abierta a una configuración de diversas formas y a una "propiedad" potencial del individuo.

La sexualidad surgió como una parte de una diferenciación progresiva del sexo, respecto de las exigencias de la reproducción. Con la elaboración ulterior de las tecnologías reproductivas, esta diferenciación se ha hecho completa. Hoy esta concepción puede ser artificialmente producida, en lugar de ser artificialmente inhibida. La sexualidad es al fin plenamente autónoma. La reproducción se puede realizar en ausencia de actividad sexual. Se trata de una "liberación" final por la sexualidad, que a partir de ahora puede convertirse plenamente en una cualidad de los individuos y de sus transacciones con los demás.

La creación de una sexualidad plástica, separada de su integración ancestral con la reproducción, el parentesco y las generaciones, fue la condición previa de la revolución sexual de las pasadas décadas. Para la mayoría de las mujeres, en la mayoría de las culturas y en todos los periodos de la historia, el placer sexual, allí donde se hacía posible, estaba ligado intrínsecamente al miedo a los embarazos repetidos, y por tanto, a la muerte, dada la proporción sustancial de mujeres que perecían en el parto y las elevadas tasas de mortalidad

¹⁶ Citado en Adams, *Ordinary Lives*, pág. 138.

infantil que se producían. La ruptura de todas estas relaciones fue así un fenómeno con implicaciones muy radicales. Puede decirse que el SIDA ha reintroducido la conexión de sexualidad y muerte, pero el SIDA no es una vuelta a la vieja situación, porque el SIDA no distingue entre los sexos.

La "revolución sexual" de los pasados treinta o cuarenta años no es justamente, ni siquiera primordialmente, un avance en la permisividad sexual neutral en lo que concierne a los papeles sociales de cada sexo. Implica dos elementos básicos: uno es la revolución en la autonomía sexual femenina —producida básicamente en esta época, pero con antecedentes en el siglo pasado¹⁷. Sus consecuencias para la sexualidad masculina son profundas, por eso se puede decir que es en gran parte una revolución inacabada. El segundo elemento es el florecimiento de la homosexualidad, masculina y femenina. Los homosexuales de ambos sexos han establecido una nueva base sexual que sobrepasa con mucho lo más ortodoxo desde el punto de vista sexual. Cada uno de esos procesos tiene relación con el movimiento libertario sexual proclamado por los movimientos sociales de los años sesenta, pero la contribución de este frente libertario a la emergencia de una sexualidad plástica no fue ni necesaria ni particularmente directa. Estamos tratando aquí de cambios muy profundos e irreversibles, producidos por tales movimientos, que facilitaron un discurso sin trabas sobre la sexualidad que anteriormente no había sido posible.

REFLEXIVIDAD INSTITUCIONAL Y SEXUALIDAD

Al analizar el desarrollo sexual, Foucault tiene razón al decir que el discurso se hace constitutivo de la realidad social que refleja. Una vez elaborada una nueva terminología para la comprensión de la sexualidad, de las ideas, conceptos y teorías, alumbradas en estos términos, ésta permea la vida social misma y contribuye a reorganizarla. Para Foucault, sin embargo, este proceso aparece como una intrusión fijada y de dirección única del "saber-poder" en la organización social. Sin negar su relación con el poder, deberíamos ver el fenómeno más bien como una *reflexividad institucional*, que está en movimiento constante. Es institucional, porque constituye un elemento básico es-

¹⁷ Este punto está desarrollado con detalle en Barbara Ehrenreich y otros, *Making Love*, Londres, Fontana, 1987. [Trad. esp.: *Por su propio bien*, Madrid, Taurus, 1990.]

tructurante de la actividad social en las situaciones actuales. Es reflexivo en el sentido de que introduce los términos para describir la vida social, entrar en su rutina y transformarla, no como un proceso mecánico ni necesariamente de forma controlada, sino porque forma parte de los marcos de acción que adoptan los individuos y los grupos.

La expansión de la reflexividad institucional es una característica que ha venido a definir a las sociedades modernas en un periodo relativamente reciente. La creciente movilidad geográfica, los medios de comunicación de masas y un gran acúmulo de diversos factores han erradicado elementos tradicionales de la vida social que habían resistido mucho tiempo —o se habían adaptado a la modernidad. La continua incorporación reflexiva del saber no sólo acrecienta la brecha, sino que proporciona un ímpetu básico para los cambios que se producen, tanto en contextos personales como globales de acción. En el área del discurso sexual, aquellos textos que informan, analizan y comentan aspectos prácticos de la sexualidad, tienen efectos más duraderos que los abiertamente propagandísticos, que abogan por la húsqueda del placer sexual. Los informes de Kinsey, al igual que otros que le siguieron, pretendían analizar lo que sucedía en una región particular de la actividad social, tal y como pretende hacer la investigación social. Aunque desvelaron muchas cosas, también influyeron, iniciando ciclos de reinvestigación y ulterior debate. Estos debates formaron parte de un amplio dominio público, pero también han servido para alterar las opiniones iletradas sobre los actos sexuales y sus implicaciones. No cabe duda de que el balance científico de estas investigaciones ayuda a neutralizar el malestar moral relativo a la índole específica de las prácticas sexuales particulares. Mucho más importante, sin embargo, ha sido el hecho de que el surgimiento de tales investigaciones indica y contribuye a acelerar la reflexividad sobre el nivel de las prácticas sexuales ordinarias y cotidianas.

En mi opinión, todo esto tiene poco que ver con la confesión, incluso en el sentido tan general que este término tiene para Foucault. La discusión sobre este concepto —por provocador que sea— parece simplemente erróneo. La terapia y el consejo, incluidos los del psicoanálisis —podemos estar de acuerdo en ello—, se hacen cada vez más prominentes con la maduración de las sociedades modernas. Su centralidad, sin embargo, no es un resultado del hecho de que —como afirma Foucault— proporcionan "procedimientos regulados para la confesión del sexo"¹⁸. Incluso si consideramos sólo el psicoanálisis, la comparación con el confesionario es demasiado forzada

¹⁸ Michel Foucault, "The confession of the flesh".

para ser convincente. Un presupuesto de la confesión es que el individuo es capaz de proporcionar la información requerida. El psicoanálisis, sin embargo, supone que los bloqueos emocionales que derivan del pasado, inhiben la autocomprensión del sujeto y su autonomía de acción.¹⁹

La interpretación que hace Foucault del desarrollo del ego en las sociedades modernas debe ser puesta en cuestión de una forma básica. En lugar de ver la identidad personal como construida por medio de una "tecnología" particular, debemos reconocer que la identidad del ego se hace muy problemática en la vida social moderna, especialmente, en la época reciente. Rasgos fundamentales de una sociedad de elevada reflexividad son el carácter "abierto" de la auto-identidad y la naturaleza reflexiva del cuerpo. Para las mujeres que luchan por lograr una liberación de los papeles asignados a cada sexo, la pregunta: "¿Quién soy yo?" —que Betty Frieden describió como "el problema que no tiene nombre"²⁰—, emerge a la superficie con intensidad particular. Lo mismo sucede a los homosexuales masculinos o femeninos, que cuestionan los estereotipos heterosexuales dominantes. La cuestión es la identidad sexual, pero no sólo ella. Lo que los psicólogos anglosajones llaman el yo es hoy para cada uno un proyecto reflexivo: una interrogación más o menos continua de pasado, presente y futuro²¹. Es un proyecto llevado adelante en medio de una profusión de recursos reflexivos: terapia y manuales de auto-ayuda de todos los tipos, programas de televisión y artículos de revista.

Contra todo esta infraestructura, podemos interpretar las contribuciones freudianas a la cultura moderna a una luz diferente de la de Foucault. La importancia de Freud no fue sólo lograr que la obsesión moderna por el sexo fuese la preocupación más fuerte; sino más bien que Freud revelase las conexiones entre sexualidad y auto-identidad, que eran absolutamente oscuras, y que —a la vez— pusiese de relieve que estas conexiones eran problemáticas. El psicoanálisis tiene sus orígenes en el tratamiento médico de las patologías de la conducta. Fue considerado por Freud como un método de combatir las neurosis. A esta luz se le considera por parte de muchos de sus adeptos en el presente, así como por muchas otras terapias que ha ayu-

¹⁹ Jacques Alain Miller, Contribution to Foucault: "The confession of the flesh". Ver también Mark Cousins y Athar Hussain, *Nicché Foucault*, Londres, Mac Millan, 1984, págs. 212-15.

²⁰ Betty Frieden, *The Feminine Mystique*, Harmondsworth, Penguin, 1965. [Trad. esp.: *Mística de la feminidad*, Madrid, Júcar, 1974.]

²¹ Anthony Giddens, *Modernity and self-identity*, Cambridge, Polity, 1991.

do a inspirar. El psicoanálisis puede curar neurosis, aunque se puedan discutir sus éxitos a este respecto. Su importancia específica, sin embargo, reside en que proporciona una panoplia y un rico acervo de recursos conceptuales y teóricos, para la creación de una narrativa reflexivamente ordenada del yo personal, de la identidad personal. En una situación terapéutica, sea del tipo psicoanalítico clásico o no, los individuos son capaces (en principio) de alinear su pasado con las exigencias del presente, consolidando una línea de la historia emocional, con la que se sienten relativamente contentos.

Lo que se aplica al ego, se aplica al cuerpo. Éste es lisa y llanamente —en cierto sentido, todavía por determinar— el dominio de la sexualidad. Al igual que la sexualidad y el ego, se ve muy invadido por la reflexividad. El cuerpo ha sido siempre adornado, mimado, y, a veces —por la prosecución de determinados ideales— castigado o maltratado. ¿Qué es lo que explica, sin embargo, nuestras preocupaciones por la apariencia del cuerpo y el control actual, que difiere de un modo claro de preocupaciones más tradicionales? Foucault tiene una respuesta que se refiere a la sexualidad. Las sociedades modernas, dice, en contraste específico con el mundo premoderno, dependen de la generación de biopoder. Aunque esto es al menos una verdad a medias. El cuerpo se convierte en un foco de poder administrativo, que debe estar seguro. Pero más que esto, se convierte en una carrera visible hacia la identidad del ego y se ve crecientemente integrado en las decisiones sobre el estilo de vida que hace un individuo.

La reflexividad sobre el cuerpo acelera —de forma fundamental, con la invención de la dieta en su significado moderno; diferente, desde luego, del antiguo— algo que como fenómeno de masas sólo data de varias décadas. La dieta está ligada a la introducción de una "ciencia de la nutrición", al poder administrativo en el sentido de Foucault. Pero también coloca la responsabilidad sobre el desarrollo y la apariencia del cuerpo en manos de su poseedor. Lo que un individuo come, incluso el más privado de medios materiales, se convierte en una cuestión influida por la reflexión sobre la selección dietética. Todos hoy, en los países desarrollados, si exceptuamos a los más pobres, están "a dieta". Con la incrementada eficiencia de los mercados globales, no sólo abunda el alimento, sino que se dispone de una diversidad de alimentos acumulados a lo largo del año. En estas circunstancias, lo que uno come es una opción por un modo de vida, influida y decidida con ayuda de gran número de libros de cocina, folletos de medicina popularizada, guías nutricionales. ¿No nos maravilla que los desórdenes nutricionales hayan sustituido a la histeria como patología propia de nuestra época? ¿No nos extraña que este

desorden afecte más generalmente a las mujeres, particularmente a las jóvenes? La respuesta es que la dieta se conecta con la apariencia física, la identidad personal y la sexualidad en el contexto de los cambios sociales, que los individuos luchan por asimilar. La delgadez extrema ya no es símbolo de devoción extática sino testimonio de la intensidad de esta batalla secular por la dieta.

LA DECADENCIA DE LA PERVERSIÓN

¿Cómo debemos reaccionar ante la decadencia de la "perversión"? ¿Cómo puede ser que las acciones sexuales que en tiempos fueran condenadas tan severamente y ahora son formalmente ilegales, se practiquen ampliamente y se fomenten en muchos círculos? Una vez más, resulta muy fácil trazar la historia superficial. Los sexólogos, así como Freud y al menos alguno de sus seguidores más ortodoxos, desautorizaron el énfasis moral realizado sobre la noción de perversión. Los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, publicados por primera vez en 1905, trataron de demostrar que los rasgos sexuales asociados con las perversiones, lejos de restringirse a pequeñas categorías de personas anormales, son rasgos comunes a la sexualidad de cada persona. De ahí, concluía Freud, que sea "inapropiado utilizar la palabra perversión como un término de reproche"²². Havelock Ellis, declaró que también era inaceptable la expresión que debía reemplazarla: "desviación sexual".

Se puede decir que posteriormente los grupos y movimientos aludidos comenzaron a defender activamente la aceptación social y la legitimación legal de la homosexualidad, impugnando incluso el término de desviación para tratarla. Así, por ejemplo, los grupos de E.E.U.U., como la Mattachine Society y The Daughters of Bilitis, que fueron fundados cuando retrocedía la marea alta del Mccarthyismo, y la subsiguiente creación de grandes comunidades de gays, producida por una eflorescencia de nuevos grupos y asociaciones, muchos de los cuales promovían gustos sexuales minoritarios. La batalla para garantizar la tolerancia pública sobre la homosexualidad, indujo a otras organizaciones, preocupadas por promover el pluralismo sexual a "salir a la luz". Como dice Jeffrey Weeks:

Ya no parece que haya un gran continente de normalidad, rodeado por pequeñas islas de desorden. En lugar de eso, podemos

²² Sigmund Freud, "The sexual aberrations", en *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Standard Editions, Londres, Hogarth, 1953, pág. 160. [Trad. esp.: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1993.]

observar racimos de islas, grandes y pequeñas... Han emergido nuevas categorías y minorías eróticas. Las más antiguas han experimentado un proceso de subdivisión en los gustos más sofisticados; aptitudes y necesidades específicas vienen a ser la base de la proliferación de identidades sexuales²³.

Dicho de otra forma, la diversidad sexual, contemplada todavía por los grupos como perversión, se ha trasladado de los cuadernos de la historia casuística hacia el mundo social de cada día.

Vista en estos términos, la decadencia de la perversión debe ser considerada como una batalla, en parte victoriosa, en el contexto del estado democrático liberal. Las victorias han sido ganadas, pero las confrontaciones continúan, y las libertades que han sido logradas podrían todavía ser barridas probablemente por una marea reaccionaria. Los homosexuales todavía deben oponerse a prejuicios profundamente arraigados, y con mucha frecuencia, a una violencia clara. Sus luchas emancipatorias encuentran resistencias quizás tan profundas como las que continúan obstruyendo el acceso a la igualdad económica y social.

No hay razón para dudar sobre tal interpretación. Aunque haya otra forma de ver las cosas, que sugiere que la incipiente sustitución de la perversión por el pluralismo es parte de una gama de cambios muy amplia, ligada íntegramente con la expansión de la modernidad. La modernidad va asociada con la socialización del mundo natural: la sustitución progresiva de estructuras y acontecimientos, que serían parámetros externos de la actividad humana, por procesos socialmente organizados. No sólo la vida social misma, sino lo que solía ser considerado como "naturaleza" se convierte en algo dominado por sistemas socialmente organizados²⁴. La reproducción fue en cierta ocasión parte de la naturaleza y la actividad heterosexual fue inevitablemente su punto focal. Una vez que la sexualidad ha llegado a ser un componente "integral" de las relaciones sociales, como resultado de los cambios ya discutidos, la heterosexualidad ya no es un modelo para juzgarla. Todavía no hemos alcanzado un nivel en el que la heterosexualidad se acepte sólo como un registro entre otros, pero ésta es la implicación de la socialización de la reproducción.

Esta visión de la decadencia de la perversión no resulta incoherente con la otra opinión, ya que la tolerancia debe ser un principio rector del dominio público. Proporciona, sin embargo, una interpretación en la que la emergencia de la sexualidad plástica tiene un pa-

²³ Jeffrey Weeks, *Sexuality*, Londres, Tavistock, 1986, cap. 4.
²⁴ Giddens, *Modernity and Self-Identity*.

pel de primera importancia. Todavía he de decir muchas más cosas sobre la sexualidad plástica en las páginas que siguen. Primero, aludiré a lo que desprecia específicamente Foucault: la naturaleza del amor y en concreto el surgimiento de los ideales del amor romántico. La transmutación del amor es un fenómeno de la modernidad, de análoga importancia a la emergencia de la sexualidad; y se relaciona de forma inmediata con los temas de la reflexividad y de la identidad del yo personal.

CAPÍTULO III

Amor romántico y otras formas de afectividad

“El amor —como observa Bronislaw Malinowski en su estudio sobre los habitantes de las Islas Trobriand— es una pasión tanto para el melanesio como para el europeo, que atormenta la mente y el cuerpo, en mayor o menor escala; conduce a muchos a un callejón sin salida, a escándalo o tragedia; más raramente, ilumina la vida y dilata el corazón que rebosa de gozo”¹. Entre las reliquias del antiguo Egipto han sobrevivido numerosos ejemplos de poesía amorosa; algunos datados antes del año 1000 a. C. El amor queda descrito allí como la dilatación del ego y también se le atribuyen poderes curativos:

¡Verla me conforta!
Cuando ella abre sus ojos mi cuerpo rejuvenece.
Su voz me refuerza,
abrazarla elimina mi enfermedad.
¡Ya hace siete días que se marchó de mi lado!

Aunque el uso profano de la palabra “pasión” —distinta de su uso anterior, que significaba pasión religiosa— es relativamente moderno, tiene sentido considerar que el amor apasionado, *amour passion*³, implica una conexión genérica entre el amor y la atracción se-

¹ Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, Londres, 1929, pág. 69. [Trad. esp.: *Vida sexual de los salvajes del nordeste de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1975.]

² Citado por Marín S. Bergmann, *The Anatomy of Loving*, Nueva York, Columbia, 1987, pág. 4.

³ El término es de Stendhal, pero yo no lo utilizo con el significado que tiene, ni sigo la clasificación de tipos de amor que ofrece. Se puede anotar entre paréntesis que, en el período temprano de su desarrollo, la ciencia social estaba estrechamente entre-

Goldberg, por otro lado, subestima la fuerza de las constricciones sociales y económicas que impiden que las mujeres logren la paridad en los terrenos público o privado. Algo que está relacionado sobre todo con el hecho de que las mujeres siguen siendo el principal agente paréntal y de 'celadoras' del orden doméstico. El patriarcado sigue atrincherado en el orden económico y social. También activa subrepticamente la fuerza de la resistencia psíquica que afecta a la conducta de hombres y mujeres, así como el carácter contradictorio de las formaciones psicosexuales. ¿Por qué no puede ser sexy un hombre bueno y por qué no puede ser bueno un hombre sexy? Esta es una manifestación del corazón, no un rechazo quijotesco femenino de la aceptación plena de las implicaciones que tiene la igualdad de los papeles sexuales. Esto tiene una contrapartida muy real en la proclividad de los hombres a la sexualidad episódica, por las razones anteriormente descritas.

Nadie sabe en qué medida la vigencia de la pura relación se mostrará, en sus consecuencias, más explosiva que integradora. La transformación de la intimidad, juntamente con la sexualidad plástica, establecen condiciones que pueden producir una reconciliación de los sexos. Esto encierra algo más, sin embargo, que una mayor igualdad económica entre los sexos y una reestructuración psíquica, extremadamente difícil de lograr, aunque no imposible. Enseguida trataré de mostrar por qué en los capítulos finales.

CAPÍTULO IX

Sexualidad, represión, civilización

¿Es la sexualidad, en uno u otro sentido, la clave de la civilización moderna? Muchos de los situados en el lado progresista del espectro político han respondido que sí. Según las interpretaciones habituales —que seguramente son inadecuadas— Freud, al menos, sería una excepción al relacionar su idea de la sexualidad con una visión conservadora de la civilización moderna. Los seguidores de Freud, sin embargo, han adaptado frecuentemente sus ideas, o parte de ellas, a objetivos radicales. La civilización moderna es represiva, sí, pero la liberación de la represión sexual respecto de sus ataduras puede producir una emancipación de largo alcance. El sexo, como dice Edward Carpenter, "va delante y le siguen las manos, los ojos y la boca. Desde el medio del vientre y de los muslos irradia el saber de uno mismo, la religión y la inmortalidad"¹.

SEXO Y REPRESIÓN: REICH

Vos, dignidades especiosas, que os burdáis de mí
¿de dónde prospera vuestra política,
durante tanto tiempo en que habéis regido el mundo?
¿de las puñaladas y del asesinato!

Así comienza la obra *Listen, Little Man!* (¡Escucha hombrecito!) de Wilhelm Reich, un libro cuyo título evoca la agresividad paranoica que invade el texto, pero que defiende también la visión radical de la

¹ Edward Carpenter, *Selected Writings*, vol. 1, *Sex*, Londres, GMP, 1984, portada.

reforma social que Reich defendió durante toda su vida². A causa de la forma atrevida en que desafió a la autoridad, Reich fue perseguido por una gran variedad de grupos, cuya gama iba desde los que defendían la ortodoxia psicoanalítica, hasta las organizaciones religiosas y el gobierno norteamericano. A todos ellos trató Reich de "fascistas rojos". Reich, el primero y más famoso de los radicales seguidores del psicoanálisis sexual, veía cómo todos estos grupos, y otros más, asumían sus ideas.

Reich fue el azote del matrimonio burgués y vio en la sexualidad genital —en su cultivo o rechazo— la clave de los males de la modernidad. El "hombrecillo" al que Reich se dirigía es un miembro del sexo masculino, aunque no sea el hombre de la calle. Incluía en esta categoría a todas las personas que tenían posiciones de poder, que eran esclavos de la convención, neuróticos que creían ser sanos. El hombrecillo, dice Reich, que no se mordía la lengua, es "miserable y pequeño, maloliente, impotente, rígido, sin vitalidad y vacío". Él es un guía, esclavo de sí mismo. Se ve impulsado por sus propias impresiones y trata de evitar que otros reclamen su libertad.

La neurosis del hombrecillo fue descrita por Reich como represión de la energía sexual. Aunque él estaba lejos de propagar la idea de una licencia sexual incontrolada, como le acusaban sus enemigos:

¡Eres un hombrecillo miserable! —proclamaba.

Conduces tus automóviles y trenes sobre los puentes que inventó el gran Galileo. ¿Sabes, hombrecillo, que el gran Galileo tuvo tres hijos fuera del matrimonio? Esto no se lo cuentas a tus hijos en edad escolar. ¿Tampoco has torturado a Galileo por esta razón?...

No tienes ninguna sospecha del hecho de que tu mente pornográfica y tu irresponsabilidad sexual es lo que pone las cadenas de tus leyes matrimoniales...

No tienes mujer, y si la tienes sólo deseas "someterla al orden" para probar lo hombre que eres. No sabes lo que es el amor.

Sabes y yo lo sé, y todo el mundo lo sabe, que estás en un estado de perpetua hambre sexual; que miras ansiosamente a cada miembro del otro sexo: que hablas con tus amigos del amor con sucios chistes. A ti y a tus amigos os oí, cuando paseabais por la calle, cantar al unísono: "queremos mujeres, queremos mujeres!"³.

Reich oponía la sexualidad al poder y vio en el reino del "hombrecillo" los orígenes del autoritarismo al que se resistía con tanta vehemencia. La sexualidad, correctamente expresada, es nuestra fuente principal de felicidad y todo aquel que es feliz está libre de la sed de poder. Quien tiene sentido para vivir la vida tiene una autonomía que procede de fomentar las posibilidades de uno mismo. La sexualidad orientada al "abrazo amoroso" proporciona una vía más allá del dominio, un camino —como dijo Reich— a la libertad, desde las ataduras del deseo sexual mal dominado. En lugar de la sexualidad del obseso, que busca dar un pellizco en el trasero a las criadas, las personas deben llegar a ser "abiertamente felices en su amor"⁴.

¿Cómo puede producirse esta situación? No ciertamente por medio de una reforma política, dice Reich, sino por medio de la reforma del carácter de las masas. Según Reich, el carácter es una formación defensiva, una "armadura protectora" elaborada para resistir contra las vicisitudes de la vida. El carácter es descrito como una deformación crónica del ego, que asume la forma de una rigidez. La armadura que una persona construye le protege contra los peligros externos e internos, aunque con un enorme coste psíquico, se desarrolla como resultado del bloqueo de la libido. El "endurecimiento del ego" proviene de diversos conjuntos de procesos. La identificación con una realidad frustrante o, más específicamente, con los individuos que representan esta realidad, confiere a esta armadura su contenido significativo. La agresión generada por el otro frustrante produce ansiedad, una ansiedad que se vuelve contra uno mismo. Las energías de un individuo se ven aquí bloqueadas en su expresión motriz y se convierten en inhibiciones. Estas energías se dedican a desviar los impulsos sexuales, que aparecen sólo en la superficie de forma compulsiva.

El método terapéutico de Reich implica perforar la armadura del carácter, socavando el "equilibrio neurótico" del individuo. Para muchas personas, la capacidad del goce espontáneo, que tiene su origen en el placer sexual, se ha visto deformado por el sadismo, la codicia y el egoísmo. El carácter es un signo de insinceridad que, sin embargo, puede verse alterado mediante la liberación de la libido de las fijaciones pregenitales. Durante el transcurso de la terapia, la ansiedad genital infantil se ve reactivada, pero como un medio de reestablecer la "potencia orgástica", perdida como resultado de un desarrollo psicosexual deformado⁵.

Según Reich, Freud escribió *El malestar en la cultura*, en parte

² Wilhelm Reich, *Listen, Little Man!* Londres. Souvenir, 1972.

³ *Ibid.*, págs. 43-61.

⁴ *Ibid.*, págs. 111-12.

⁵ Wilhelm Reich. *Character Analysis*, Londres, Vision, 1950. [Trad. esp.: *Análisis del carácter*. Barcelona. Paidós, 1986.]

para refutar el "peligro" que presentaba la interpretación de la modernidad que hacía Reich⁶. En apreciación de Reich, Freud equiparó erróneamente las instituciones modernas con la civilización en general. Anticipando la relación definida por Marcuse, Reich dice que la cultura moderna "es específicamente represiva; pero rechaza la idea de un instinto de muerte, ya que la destructividad resulta de la frustración de la libido. Freud ha tratado de minar deliberadamente las posibilidades de liberación sexual, bloqueando las implicaciones más radicales de sus propias ideas⁷.

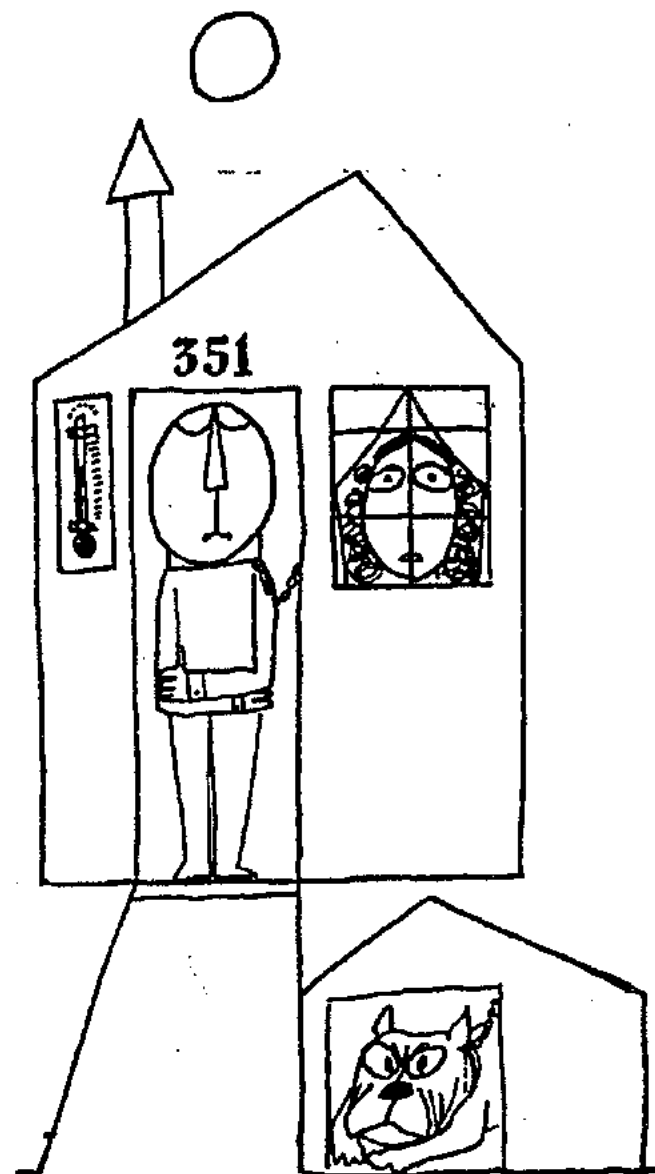
Hay cierto grado de verdad en esta afirmación. Contra la tesis foucaultiana de que Freud resume la preocupación moderna por la sexualidad, en sus últimos escritos, dice que Freud trató de modificar deliberadamente su temprana y exagerada insistencia sobre la libido. Su iniciativa fue seguida por la mayoría de los miembros de la profesión psicoanalítica, incluso aunque rechazasen la concepción de un instinto de muerte. Reich mismo se consideró a sí mismo como el defensor de una fe verdadera. La sociedad moderna es patriarcal y su insistencia en el matrimonio monogámico sirve para desarrollar rasgos de carácter autoritario, legitimando, por tanto, un sistema social explotador. Tras este fenómeno subyace una transición crucial para la historia antigua, la de la sociedad matriarcal en la que la represión de la sexualidad infantil y adolescente era desconocida.

Reich creía que la reforma sociopolítica sin liberación sexual es imposible: libertad y salud sexual son la misma cosa. Aunque abogaba por la igualdad de la expresión sexual de las mujeres, prestó una atención especial a los derechos sexuales de los niños y de los adolescentes. Hay que dar a los niños el derecho de practicar el juego sexual con otros y de masturbarse. También deben ser protegidos de la dominación de sus padres. Los adolescentes deben tener la oportunidad de satisfacer sus necesidades sin ponerles freno, para que puedan ser agentes futuros del cambio social venidero. La homosexualidad era contemplada por Reich como producto de una libido frustrada. Consideraba que desaparecería con la liberación progresiva de la sexualidad; como sucedería con la pornografía.

El último trabajo de Reich ha sido considerado extraño por muchos; como la idea de una persona que al final de su vida se vuelve demente. No obstante su enfoque es importante y muestra de hecho una fuerte continuidad entre sus escritos iniciales y los últimos. Reich

⁶ Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1961, págs. 165-8. [Trad. esp.: *La función del orgasmo*, Barcelona, Paidós, 1993.]

⁷ Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1962, págs. 247 ss.



Deseas felicidad, pero la seguridad es más importante para ti.
De Wilhelm Reich, *Listen, listen Little man*, Londres, Souvenir Press, 1972.

sospechaba del modelo de cura psicoanalítica basado en la confesión. La libre asociación que rige en ésta, aleja de los problemas de una persona, más que ayudar a conocerlos. El cuerpo y sus disposiciones tiene su propio lenguaje expresivo, para conseguir una genuina evaluación de un individuo, el terapeuta debe pedirle que no hable durante un momento. "Tan pronto el paciente cesa de hablar, la expresión corporal de la emoción se hace claramente manifiesta." La "terapia Orgone" se basa en promover la expresividad sexual por medio del orgasmo genital. El propósito subyacente, sin embargo, es permitir que el individuo, hombre y mujer, se exprese somáticamente, en tal forma que el "lenguaje quede eliminado hasta un grado muy profundo"⁸. La idea de Reich de que la energía sexual queda encerrada en la musculatura del individuo contiene residuos de las opiniones del siglo XIX sobre la histeria, pero anticipa también la concepción del estrés como una patología física posterior en el presente siglo. Se reconoce más significativamente que el control reflexivo del cuerpo está en el centro de las dificultades psicológicas. Aquí no hay confesionario: Reich abandonó la terapia verbal en favor de programas de relajación, masaje y de disipación de la tensión corporal.

HERBERT MARCUSE

Marcuse también trató de discernir "el lazo oculto que va del psicoanálisis" hacia el radicalismo⁹. Crítico con Erich Fromm y otros "revisionistas", Marcuse trató, al igual que Reich, de dejar al descubierto el potencial liberador de la obra de Freud. La libido queda rescatada, pero el instinto de muerte queda transmutado como un residuo de los límites al puro placer. Toda civilización presupone "una represión básica" de las pulsiones de vida y de muerte, pero en la sociedad moderna la demanda de disciplina económica introduce una carga de represión no necesaria. Al ajustarse al principio freudiano de "realidad", el individuo responde de hecho a las exigencias de una forma de dominación explotadora.

La interpretación marcuseana de Freud tiene algo en común con la versión lacaniana, aunque el resultado final es muy diferente. Al igual que Lacan, Marcuse critica la psicología del ego, y pone fuerte énfasis sobre el inconsciente. Sin embargo, en contraste con Lacan, Marcuse cree que una recuperación del inconsciente ofrece un medio

poderoso contra el criticismo social radical. Para Marcuse, esto es así porque la psicología del ego acepta el mundo tal y como es. Al poner la atención en los instintos, en el sentido freudiano del término, podemos dejar al descubierto los mecanismos de la represión social y podemos también dar un contenido a la promesa emancipatoria de la época moderna.

Los desplazamientos conceptuales clave, en la diagnosis de Marcuse sobre la posibilidad de emancipación, dividen la represión en básica y adicional y añaden el principio de realización al principio de realidad. Algunas formas de represión, en otras palabras, resultan del "ascetismo intramundano" de las instituciones modernas y pueden quedar disipadas cuando estas instituciones quedan transcendidas. Hay "excedente de requisitos" en un sentido psicológico. El principio del éxito es el principio implicado en el hacer frente, no a la "realidad" en cuanto tal, sino a la realidad histórica "impermanente" de un orden social particular. Lo que Marcuse describe como la familia "monogámica patriarcal", por ejemplo, es una forma social en la que hay un excedente de represión. Sin embargo, concentra con mucho el grueso de su atención sobre un excedente de represión en el contexto del puesto de trabajo.

La emancipación para Marcuse va unida a la primacía del placer, que diferencia claramente del hedonismo. La disciplina del trabajo moderno es sólo posible en el grado en que el cuerpo queda deserotizado. Si se permitiese que la libido evitase una represión excedentaria, amenazaría o destruiría completamente esta disciplina. El hedonismo, dice Marcuse en uno de sus primeros escritos, "encarna un juicio correcto sobre la sociedad". La persecución de la sensualidad golpea en el corazón de la represión excedentaria y adquiere un aspecto intrínsecamente crítico. El hedonismo, sin embargo, es anárquico y sólo se emancipa cuando va unido a la verdad. La verdad, en este sentido aparece muy diferente de la concepción de Foucault de la "verdad" de la sexualidad: es un placer realizado con normas de felicidad y apreciación estética. En lo que concierne a la felicidad, Marcuse coincide con Platón, en que el placer debe estar "sujeto al criterio de verdad"¹⁰.

En un pasaje interesante de *El malestar en la civilización* —dice Marcuse—, Freud relaciona el carácter represivo de la civilización, no con la sublimación de los instintos en cuanto tales, sino con la exclusividad de las relaciones sexuales. El "amor sexual", dice Freud, "es una relación entre dos personas en la que un tercero puede ser sólo

⁸ Reich, *Character Analysis*, pág. 362.

⁹ Herbert Marcuse, *Eros and Civilisation*, Londres, Allen Lane, 1970, pág. 11. [Trad. esp.: *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1989.]

¹⁰ Herbert Marcuse, "On Hedonism", en *Negations*, Londres, Allen Lane, 1968.

superfluo o perturbador"¹¹. Una pareja de amantes no tiene interés en otro; la civilización no puede tolerar esto, porque depende de las relaciones entre grandes grupos de personas. Freud reproduce aquí la objeción tradicional al *amour passion*. No obstante, como Marcuse observa con exactitud, el amor sexual puede ser liberador, en doble sentido: cuando está preparado para respetar al otro como un igual, el amor quebranta el marco de la familia patriarcal y monogámica, pero también es positivamente compatible con una ciudadanía social más amplia. "Liberar a Eros" no es sólo coherente, sino la verdadera condición para continuar con unas relaciones societarias civilizadas"¹².

Marcuse explora continuamente las incoherencias internas de la obra de Freud, para demostrar que la interpretación freudiana de las demandas psíquicas es tan revolucionaria como conservadora. Así, Freud dice que el narcisismo primario sobrevive en la civilización moderna, no sólo como neurosis, sino como "realidad alternativa". Especialmente, aunque no exclusivamente, en lo que concierne a la sexualidad, el narcisismo puede generar un sentimiento oceánico de "unidad con el universo". El narcisismo, entendido en sentido habitual (se puede añadir aquí: no sólo por Freud, sino por sus actuales críticos culturales como Christopher Lasch; así como por Foucault en su descripción del "culto californiano del ego") como una adaptación defensiva al mundo más amplia por medio de la retirada del mismo, revela un potencial de transcendencia. El narcisismo "puede convertirse en la fuente y el reservorio de una nueva catexis libidinal del mundo objetivo —transformando este mundo en un nuevo modo de ser"¹³.

Marcuse difiere notablemente de Reich en su evaluación de la naturaleza de la sexualidad genital. Freud afirmó —dice Marcuse— que la excitación sexual del niño asume la forma de un erotismo corporal generalizado, que posteriormente se concentra sobre los genitales en su proceso normal de desarrollo psicosexual. Como se ha observado en el capítulo VII, Freud dijo que la fijación en la sexualidad genital es característica de los muchachos. Las muchachas se ven forzadas a "habérselas" con un erotismo más difuso. Según Marcuse, Freud no supo ver que la progresión hacia la sexualidad genital es una restricción de las posibilidades de placer impuesta por el moderno orden social. La "tiranía genital" deriva del hecho de que la libido ha sido eliminada de las partes que el cuerpo necesita para participar en el trabajo industrial. Se propone una resexualización del

cuerpo, juntamente con una renovación del significado del erotismo, unido a una apreciación estética, como parte de un futuro cambio revolucionario. Marcuse no asume plenamente la sexualidad plástica, sino que en su lugar considera las "perversiones", incluida la homosexualidad, como críticas "conductuales" del régimen de la sexualidad genital. Señala enclaves de resistencia a la subordinación de la actividad sexual a la procreación¹⁴.

Para Marcuse, así como para Freud, el instinto de muerte no es una fuerza totalmente destructiva. La creatividad humana es una consecuencia de la fusión de los instintos de vida y de muerte. El problema de la civilización moderna es que el instinto de muerte se ha separado de su interacción con la energía libidinal. Thanatos se ha incorporado al carácter mecánico y rígido de la disciplina moderna, que invade algo más que el puesto de trabajo solo. La superación del trabajo alienado liberará el excedente de represión y también reconectará el instinto de muerte con las fuentes del placer sexual. La liberación de la fatiga permite la reerotización no sólo del cuerpo, sino de la naturaleza. La preeminencia de la sexualidad genital va asociada a unas perspectivas instrumentales hacia el medio ambiente natural. La "sublimación no represiva" debería ser la base para una armonía renovada con la naturaleza¹⁵.

Una cultura no represiva —que sólo tolera una represión básica— dice Marcuse, debería ser en parte regresiva, en sentido psíquico. Debería ser una inversión de la civilización que es al mismo tiempo una superación y un retroceso, para progresar. Eros, liberado del "sexo", tiene capacidades de construir una cultura que vaya más allá de las que están vigentes en la sociedad presente. En la medida en que pueda servir aquí la teoría política, hay que decir que Charles Fourier tiene más que enseñar que Marx. La cooperación placentera, basada en la *attraction passionnée*; no el amor apasionado sino el florecimiento de Eros en el amor comunicativo y en la amistad, sería el medio dominante de sociabilidad. En palabras de Marcuse: "con la transformación de la sexualidad en Eros, los instintos de vida desarrollan su orden sensual, mientras que la razón se hace sensual en el grado en que comprende y organiza la necesidad en términos de protección y enriquecimiento de los instintos vitales... la razón represiva, al ceder, deja camino libre a una nueva *racionalidad de la gratificación* en la que convergen razón y felicidad"¹⁶.

¹¹ Citado en Marcuse, *Eros and Civilisation*, pág. 48.

¹² *Ibid.*, pág. 49.

¹³ *Ibid.*, pág. 138.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 164-6.

¹⁵ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Londres, Allen Lane, 1972. (Trad. esp.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1990.)

¹⁶ Marcuse, *Eros and Civilisation*, págs. 179-80.

LAS POSIBILIDADES DEL RADICALISMO SEXUAL

Una fuente importante de dificultad para quien como Reich y Marcuse, dicen que la civilización moderna es intrínsecamente represiva, es esta fascinación pública por el sexo que advierte Foucault. La maduración de las instituciones modernas no va asociada con la presión creciente, sino con su prominencia creciente casi por doquier. Marcuse fue consciente del asunto y tenía una respuesta al mismo. Permisividad sexual no es lo mismo que liberación. La trivialización de la sexualidad es abundante, pero el erotismo está más o menos absolutamente borrado de la vista. El antagonismo con el que la sexualidad era considerada en las fases iniciales de la historia de Occidente es preferible, dice Marcuse, a la "libertad sexual" que encubre su opresión bajo un brillo de goce. Previamente se ha preservado una conciencia de lo que había sido eliminado del foro; podemos parecer más libres, pero de hecho vivimos sometidos.

¿Quién defiende las ideas de Reich y Marcuse hoy? Muy pocos y resulta instructivo preguntar por qué. Foucault podría decir que, al igual que Freud, su mentor, fue captado por la hipótesis represiva. Cada uno creía que las sociedades modernas dependían de un elevado nivel de represión sexual, como había sucedido inicialmente en el victorianismo. Estaban equivocados en esta presuposición y, por ende, el resto de sus ideas resulta sospechoso. No obstante, la hipótesis represiva, aparte la diferencia entre las opiniones de Reich y Marcuse y Foucault, no es tan amplia como podría pensarse. La desublimación represiva no es una expresión que usaría Foucault y resulta ajena a su pensamiento; mas para él, así como para los demás, la permisividad de la era presente es un fenómeno de poder y no un sendero hacia la emancipación. "Quizás un día, dice Foucault, haya una economía diferente de cuerpos y de placeres"¹⁷. Marcuse y Reich estarían de acuerdo, aunque ambos tendrían una visión más plena que Foucault de cómo esto pudo realizarse.

Para captar las limitaciones (y también lo que me parece importante) de las opiniones de los "radicales sexuales", debemos ir más allá de Foucault. En los escritos de Reich y Marcuse se dice poco acerca del papel de los sexos o acerca de los cambios que influyen en el desarrollo de las relaciones amorosas en el orden social moderno.

¹⁷ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1. *An Introduction*, Harmondsworth, Pelican, 1981, pág. 159.

Reich escribió mucho acerca del amor, así como de la familia patriarcal. De acuerdo con Freud a este respecto, al menos, decía que la buena vida debería ser construida sobre "tres pilares": el amor, el trabajo y el conocimiento. Sin embargo, ni en su obra ni en la de Marcuse encontramos una teoría sistemática de los sexos y del amor como influencias revolucionarias en sí mismas. La sexualidad es descrita habitualmente como si fuese andrógina, el resultado directo de seguir una concepción de la libido que es anónima respecto de los papeles sociales de los sexos. Marcuse parece sencillamente ignorar los análisis de Freud sobre las diferentes vías de desarrollo psicosexual: aunque Reich y Marcuse eran entusiastas partidarios del movimiento feminista, no se aprecia en sus escritos interpretación alguna sobre el impacto de las luchas de las mujeres en el entorno doméstico o fuera. La omisión de la preocupación sobre el amor es un rasgo intrigante de la obra de Marcuse —aunque una reflexión momentánea recordará al lector que tal ausencia es característica de la mayor parte de las teorías sociales. Los trastornos de la modernidad, que Marcuse subraya, en su mayor parte se deben al dominio del varón. El amor, hay que suponer, es una vez más algo que está detrás del escenario, una especialización de las mujeres. En el frontispicio existe sólo el mundo del trabajo pagado, que se supone empresa masculina. ¿No resulta sorprendente que esta descripción de las cargas de la modernidad, tal y como las describe Marcuse, evoque fuertemente el tema de la "masculinidad dañada", como la interpretan Goldberg y otros?

Marcuse no explica los orígenes de la permisividad sexual que él describe. Tampoco, creo, lo han hecho ni Reich ni cualquiera que parta de la teoría freudiana de la civilización y de la represión, y la hayan radicalizado. Porque radicalizar a Freud implica mostrar que lo que pensamos que es una característica de la civilización en general es algo específico del orden moderno. Este orden es presentado como mucho más monolítico y resistente al cambio de lo que realmente es. Si las instituciones modernas dependen de hecho de la represión sexual, ésta aumentaría y no decaería con su desarrollo ulterior. Decir que la "permisividad" es una forma de sexualidad distorsionada ofrece una etiqueta para un proceso de liberalización creciente, pero no explica por qué y cómo ha sucedido. Además, estos pensadores no ven en esta liberalización un signo de progreso; un aumento de la libertad sexual no amenaza el edificio que nos sepulta en el omnienvolvente sistema disciplinario.

Foucault toma como punto de partida la preocupación occidental por el sexo, y —además— introduce una duda en la idea de represión. La preocupación por la sexualidad, incluida la invención de la "sexualidad" misma, es resultado de la difusión de la vigilancia como

medio de generar poder. Este poder estaba concentrado inicialmente sobre el cuerpo, considerado como una máquina —idea de Max Weber e incluso de Marcuse—, y posteriormente en los procesos biológicos que afectan a la reproducción, la salud y la longevidad. Las sociedades modernas no están basadas, como los sistemas premodernos, en el poder de generar vida sino en el poder de desarrollarla, "para invertir en vida hasta la médula"¹⁸. La influencia inicial, se podría decir, señala la aceptación por parte de Foucault del ascetismo del que la vida social moderna se supone está impregnada. El "contacto entre la vida y la historia", como dice Foucault, que representa el segundo elemento, es de nuevo algo más. Durante milenios, los seres humanos han vivido bajo el dominio de la naturaleza; el entorno natural ha ejercido su imperio sobre la actividad humana: el control demográfico ha estado gobernado por los avatares de la naturaleza. A partir del siglo XVIII en adelante, sin embargo, estos procesos han estado cada vez más sujetos al control humano.

El sexo se ha convertido en una preocupación preeminente, de acuerdo con Foucault, porque constituía el punto principal de conexión entre estas dos influencias sobre el desarrollo corporal. "Era un medio de acceso, tanto para la vida del cuerpo como para la vida de las especies"; por esto "la sexualidad acompaña hasta los menores detalles de la vida". Ha sido rastreado en la conducta, perseguido en los sueños; se ha creído que subyacía en las mínimas locuras; fue detectado en los primeros años de la infancia¹⁹. El desarrollo de la sexualidad como poder ha hecho del sexo un misterio, pero también, para Foucault, el sexo se ha hecho algo deseable, que debemos asumir para establecer nuestra individualidad. La crítica de Reich de la represión sexual, le hizo prisionero de lo que trataba de liberar. El hecho real de que se hayan realizado tantos cambios en la conducta sexual desde el siglo XIX, sin ir acompañados por otros cambios que anticipaba Reich, indica que esta lucha "antirrepresiva" es parte del campo de la sexualidad, no una subversión de la misma²⁰.

Las opiniones de Foucault, ya criticadas en el capítulo II, son deficientes. Lo que Foucault denomina poder —este "poder" que misteriosamente hace las cosas por propia volición— es en algunos aspectos fundamentales poder de los roles sociales de los sexos. Las mujeres, que habían sido desenergizadas, que habían sido eliminadas de los terrenos importantes de protagonismo de la modernidad —a las que se había negado su capacidad de disfrute sexual— estaban co-

menzando a construir a su vez una revolución infraestructural. El amor, juntamente con el individualismo afectivo del que habla Lawrence Stone, estaba en el centro de los cambios en la organización familiar y fue también importante en otras transformaciones que afectaban a la vida íntima. Estos cambios no se originaron con el Estado, o a partir del poder administrativo en un sentido más general. Si se acepta, como debe ser, que el poder es distributivo así como generativo, podemos decir que no derivaron del poder sino de la falta del mismo.

Foucault ofrece una interpretación específica de por qué la forma constringente del biopoder ha sido seguida por otra más dinámica. La primera estuvo dominada por el requisito de crear una fuerza de trabajo adquiscente; la segunda, corresponde a una fase ulterior de desarrollo en el siglo XX, en el que la fuerza de trabajo ya no tenía que estar sometida al mismo grado de control directo. Una vez que esta transición se había efectuado; la sexualidad se vio canalizada por una diversidad de circuitos sociales y de ahí que resultase más o menos omnipenetrante.

La idea no es seguramente convincente, aunque sólo tenga relación con la conducta sexual estrictamente entendida, y ni mucho menos se refiera a los cambios que afectan a las relaciones personales más en general. Sugiere que nuestra fascinación por el sexo deriva de la expansión de la sexualidad como fenómeno discursivo, que penetra en áreas en las que anteriormente estaba ausente. No creo que este biopoder, tal y como lo describe Foucault, explique los cambios en las actitudes sexuales y en las opiniones respecto del mismo, descritos en los primeros capítulos. Estos cambios son, al menos en algunas partes, resultado de una lucha y es imposible negar que hay elementos de emancipación involucrados en ellos. No se trata de una emancipación, quizás, exactamente en la forma que habían contemplado Reich y Marcuse, tampoco meramente de una lucha con una enmarañada tela de araña como dice Foucault. Las mujeres, en particular, han conquistado libertades sexuales que, por parciales que puedan ser, son importantes comparadas con la situación de pocas décadas atrás. Sean cuales fueren las limitaciones y distorsiones a las que se está sujeto, existe un diálogo mucho más abierto sobre la sexualidad —en el que virtualmente se implica toda la población— que el que habría parecido concebible a las generaciones anteriores.

¹⁸ *Ibid.*, págs. 139-42.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 146.

²⁰ *Ibid.*, pág. 130-131.

Repensemos, por tanto, la relación entre sexualidad y poder, comenzando por la afirmación de que el poder, en cuanto tal, no hace nada. Los aspectos generativos del poder, tanto como sus características distributivas, están vinculados con propiedades específicas de los grupos e individuos así como con contextos que varían y con los modos de reflexividad institucional. La sexualidad no ha sido creada por "poder", ni la invasión de la sexualidad —al menos en una forma directa— es tampoco el resultado de su importancia focal para este "poder".

En mi opinión, no existe nada a lo que se le pueda llamar biopoder, al menos en el sentido genérico que Foucault atribuye a esta expresión. En lugar del mismo, podemos distinguir diversos hilos de transformación organizada y personal en el desarrollo de las sociedades modernas. El desarrollo administrativo de las instituciones modernas debe ser separado de la socialización de la naturaleza y de la reproducción —son procesos fundamentales y directamente relacionados con la sexualidad— pero no deben ser analizados según la perspectiva foucaultiana. Deben ser distinguidos del proyecto reflexivo del yo y de las innovaciones de la vida personal ligadas con el mismo.

En lo que concierne al impacto de la vigilancia, es posible coincidir con Foucault en que la sexualidad, al igual que otros aspectos de la vida personal, ha venido a ser objeto de la misma y ha sido reestructurada por la expansión de los sistemas de poder. Las organizaciones modernas, incluido el Estado, penetran las actividades locales en formas desconocidas para las culturas premodernas. Los discursos de la ciencia —incluidos los de la ciencia social— se han visto directamente implicados en estos procesos. Aunque —como se ha dicho anteriormente— la creación del poder administrativo es un fenómeno dialéctico en mayor medida de lo que Foucault admite. La expansión de la vigilancia produce espacios para la movilización y un poder "contravalente". Una sociedad de reflexividad institucional es una sociedad muy lastrada, que hace posibles formas de compromiso colectivo y personal que alteran muy sustancialmente la dimensión sexual.

El movimiento característico de la modernidad, se puede decir, se encamina hacia la creación de sistemas internamente referenciales —órdenes de actividad determinados por principios internos a ellos mismos²¹. Ciertas áreas distintivas de la vida social en las culturas pre-

modernas tenderían a ser gobernadas por influencias "externas" (a veces establecidas como fenómenos garantizados por la tradición, aunque incluyendo también factores físicos y biológicos). Con el advenimiento de las instituciones modernas, sin embargo, éstos se han visto cada vez más sometidos a la intervención social. Así, la invención de la "desviación" socializó un conjunto variado de características externas, entre ellas: la pobreza, el vagabundeo y la locura, las cuales en su totalidad, en otro tiempo, se tomaban como parámetros de una existencia "producida por la voluntad de Dios". La desviación se constituía socialmente y al mismo tiempo se separaba de los principales campos de la actividad social, a través de un proceso de secuestro. Igualmente, la enfermedad y la muerte, antaño "puntos de limitación" de la influencia de lo biológico sobre lo social, se vieron más socializadas y fueron desapareciendo de la vida pública.

La naturaleza y la sexualidad secuestradas se conectan de forma crucial con la socialización de la reproducción. Aunque la contracepción moderna es la expresión tecnológica más obvia de la reproducción como sistema internamente referencial, no lo es su ímpetu original. Éste tiene su fuente principal en la auténtica separación de la reproducción de las condiciones malthusianas que menciona Foucault²². Una vez que el tamaño de la familia comienza a limitarse —algo que se origina principalmente desde dentro de la misma familia— la reproducción viene a ser gobernada primariamente por el deseo de tener hijos cuando se desean realmente. La invención de la infancia y de la maternidad tienen sus orígenes aquí. La "sexualidad" no tiene una existencia distinta en la medida en que la conducta sexual va unida con la reproducción y con las generaciones. La actividad sexual se divide en dos: la orientada a la reproducción, y el *ars erotica*, clasificación que corresponde a la catalogación de las mujeres en puras e impuras.

La sexualidad se convierte en un propiedad del individuo cuanto más referencial se hace internamente la pulsión de vida y cuanto más se considera la identidad del ego como un esfuerzo reflexivamente organizado. Una vez constituida como dominio en cuanto tal, la sexualidad se retira tras el escenario, apartada de la vista, tanto en sentido físico como social. Ahora es un medio de establecer conexiones con los demás sobre la base de la intimidad; ya no se basa en un parentesco inmutable ni es sustentada por generaciones. La pasión queda secularizada, es liberada del *amour passion*, y reorganizada como ese hecho complejo llamado amor romántico. Es privatizada y redefinida.

²¹ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity, 1991, cap. 5 y *passim*.

²² Cfr. Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty*, Londres, Routledge, 1991.

Lo que puede ser descrito como "secuestro de la experiencia"¹³ es consecuencia de la ruptura aun más radical de las instituciones de la modernidad con la tradición y la creciente intrusión de sus sistemas de control sobre las "fronteras externas" preexistentes de la acción social. Su consecuencia es la disolución de las líneas generales de la ética y de la moral que se referían a la actividad social, a lo trascendental, a la naturaleza y a la reproducción. Éstas se transmutan, en efecto, por seguridad, en la rutina que ofrece la vida social moderna. Cierta sensación de seguridad ontológica se deriva primariamente de la rutina misma. El individuo es vulnerable moral y psicológicamente cuando se quebrantan las rutinas establecidas. Si se tiene en cuenta lo que se ha dicho, está claro que esta vulnerabilidad no es neutral en lo que respecta a los sexos.

El secuestro es una forma de represión, un "olvido", pero esto no presupone una carga creciente de culpabilidad. En su lugar están los mecanismos de la vergüenza, ligados al proyecto reflexivo del ego, entrelazados con él, aunque no lo sustituyen plenamente, ya que éstos implican una ansiedad culpable. Una propensión ascendente a experimentar vergüenza —el sentimiento de que uno es indigno, la vida es vacía y el cuerpo propio una herramienta inadecuada— se deriva de la diseminación de los sistemas referenciales internos de la modernidad: El proyecto reflexivo del yo, que incluye tantas posibilidades de autonomía y felicidad, debe quedar subsumido en el contexto de rutinas muy desprovistas de contenido ético. La actividad sexual es susceptible de ser perseguida por esta "vaciedad", esta búsqueda de un sentido siempre elusivo de plenitud, que afecta a los dos sexos, aunque de diferentes formas. Para muchos hombres constituye un esfuerzo incansable el combatir los sentimientos de inadecuación que dañan tan profundamente al niño pequeño que debe abandonar a su madre. Para las mujeres resulta mucho más importante este "romance" de la búsqueda del padre, deseado pero ausente. En ambos casos, sin embargo, hay un anhelo de amor.

LA MODERNIDAD COMO OBSESIÓN

Nos detendremos en este punto para considerar qué puede significar hoy decir que hay una preocupación general por la sexualidad en la cultura moderna. Una interpretación, en alguna forma a la manera de Marcuse, podría contemplar la mercantilización como el pri-

¹³ *Ibid.*

mer dominio en el que tal preocupación es evidente. La sexualidad produce placer y el placer, o al menos la promesa del mismo, proporciona una ventaja para los bienes del mercado, en una sociedad capitalista. La imaginaria sexual aparece, casi por doquier, en el mercado como una especie de artimaña gigantesca para la venta. Se podría decir que la mercantilización del sexo es un medio de desviar a las masas de sus verdaderas necesidades, sin entrar aquí en cuales deben ser éstas. La prominencia de la sexualidad podría ser interpretada en términos de un desplazamiento, desde un orden capitalista —que se basa en el trabajo, en la disciplina y en la autorrenuncia— a otro preocupado por el consumismo, y por ende, por el hedonismo.

Las limitaciones de tal idea, sin embargo, son bastante obvias. No se explica por qué la sexualidad tiene la preeminencia de la que disfruta. Si el sexo es un poderoso ingrediente adherido al consumismo, se debe a que ya existe una preocupación compulsiva por el mismo. Además, es absolutamente evidente el efecto que la sexualidad es preocupante, perturbadora, y está cargada de tensiones. El placer está acosado por demasiadas tendencias que pretenden contrarrestarlo, que hacen plausible la idea de que la sexualidad forma el punto central de una sociedad hedonista de consumidores.

Otra opinión nos podría llevar a Foucault. Según él, el sexo sería nuestra "verdad", el núcleo de un principio confesional generalizado de la civilización moderna. Ya he sugerido razones por las cuales esta idea no es válida en el nivel del análisis; y si se la toma como una característica descriptiva de la cultura moderna también es bastante poco convincente. La idea de Freud se vio combatida inmediatamente por otras terapias que ponían en tela de juicio la importancia atribuida al sexo. La idea del "sexo como verdad" ha tenido cierto éxito, pero difícilmente se puede decir que se haya convertido en el principio generador de energía del pensamiento moderno en su totalidad.

Se puede proponer una tercera interpretación al fenómeno de la adicción sexual. El papel central de la sexualidad en las sociedades modernas queda significado por las cualidades compulsivas de la conducta sexual actual. Esta compulsividad es evidente, a la vista de la adicción a la pornografía, las revistas salaces, filmes y otros medios de comunicación y en la afanosa persecución de experiencias sexuales a las que algunos se dedican. La descripción es adecuada, pero debemos preguntarnos cuáles son los orígenes de esta situación, y considerar cómo se puede llegar a este estado de cosas en una sociedad presuntamente basada en la represión sexual.

Creo que esta charada puede ser resuelta de la forma siguiente. La sexualidad quedó secuestrada o privatizada como parte de los procesos de la época en que la maternidad fue inventada y se convirtió

en un componente básico del dominio femenino. El secuestro de la sexualidad se produjo en gran parte más como resultado de la represión social que de la psicológica, y se refería, sobre todo, a dos cosas: la reducción o negación de la capacidad femenina de respuesta sexual y a la aceptación generalizada de la sexualidad masculina como exenta de problemas. Estos procesos eran reelaboraciones de las divisiones arcaicas entre los sexos, particularmente la discriminación entre mujeres puras e impuras, pero redistribuidas en un nuevo formato institucional. Cuanto más se separa la sexualidad de la reproducción y se integra en un proyecto emergente reflexivo del ego, más tensión se advierte en este sistema institucional de la represión.

Las mujeres se han visto lastradas, de facto, con la tarea de administrar el proceso de transformación de la intimidad que ha desencadenado la modernidad. El sistema de represión institucional estuvo sujeto desde el principio a tensiones a causa de la exclusión de las mujeres de la esfera pública. Las investigaciones que los hombres han llevado a cabo sobre la naturaleza de las mujeres no fueron exactamente una expresión de la alteridad sexual tradicional; fueron investigaciones sobre escenarios desconocidos de la identidad y de la intimidad, como áreas remodeladas de la vida social a las que los hombres tenían poco acceso. La sexualidad, así, se convierte efectivamente en un asunto de preocupación primaria para ambos sexos, aunque de diferentes formas. Para las mujeres, el problema era constituir el amor como un medio de comunicación y de autodesarrollo —en relación con los niños así como con los hombres. La exigencia del placer sexual femenino vino a formar parte de la reconstitución de la intimidad; una emancipación tan importante como cualquier otra de las realizadas en el dominio público. En lo que concierne a los hombres, la actividad sexual se ha hecho compulsiva, en la medida en que permanecía aislada de estos cambios más subterráneos.

EMANCIPACIÓN SEXUAL

En las primeras obras de Foucault, se propusieron versiones de la emancipación sexual que diferían marcadamente de las de Reich y Marcuse. Para la mayor parte, se trata de variaciones sobre el tema de la sexualidad plástica. La "justificación biológica" de la heterosexualidad como "normal" ha estallado en pedazos. Lo que habitualmente se llamaban perversiones son meramente formas en las que se puede expresar legítimamente la sexualidad y definir la identidad del ego. El reconocimiento de diversas proclividades sexuales corresponde a la

aceptación de una pluralidad de diferentes estilos de vida, hecho que constituye un gesto político:

Las perversiones, primero veladas en el terreno público cuidadosamente en sombra, en los volúmenes de los primeros sexólogos, se han hecho altamente llamativas por su propia cuenta. Ya no necesitan "ventriloquizar" por medio de los latinajos y prosas retóricas de un Kraft Ebing o Havelock Ellis, o comprometerse en las intrincadas transferencias o contratransferencias de analistas y analizados. Ahora hablan por sí mismas en la política de la calle y en las organizaciones, por medio de opúsculos, diarios o libros, por la vía de la semiótica de montajes altamente sexualizados, con sus códigos elaborados de claves, colores y ropajes, en los medios de comunicación populares y en los detalles más mundanos de la vida doméstica²⁴.

El enfoque del "pluralismo radical" es un esfuerzo emancipatorio que trata de desarrollar líneas directrices para la opción sexual de cada uno, pero no reclama que estas representen principios morales coherentes. El valor radical del pluralismo, deriva, no de sus efectos de choque —poco nos choça ya a nosotros— sino del efecto del reconocimiento de que la "sexualidad normal" es simplemente una opción de un estilo de vida entre otros. "Los sentimientos subjetivos", las intenciones y los significados son elementos vitales a la hora de decidir los méritos de una actividad. El factor decisivo es la conciencia del contexto, de la situación en la que las opciones se realizan²⁵. El pluralismo sexual, argumentan sus defensores, no es sucumbir a la sexualidad, sino ofrecer exactamente lo que Foucault parece proponer como una posibilidad, superar el dominio que la sexualidad ejerce sobre nuestras vidas.

Tal y como están las cosas, sin embargo, este programa es vago y toda versión de la liberación sexual que ponga el acento sólo en el factor de la elección hace frente a toda una serie de objeciones. El significado y las potencialidades de la emancipación sexual deben ser entendidos de diferente manera, aunque la aceptación de la legitimación de la sexualidad plástica forma parte ciertamente del asunto. Unas pocas observaciones provisionales podrían ayudar en este punto. Ningún punto de vista que oponga la energía de la sexualidad contra las características disciplinares del orden social moderno puede tener mucho valor. Tampoco lo tiene el considerar las formas

²⁴ Jeffrey Weeks, *Sexuality and its Discontents*, Londres, Routledge, 1985, página 213. [Trad. esp.: *La sexualidad y otros malestares*, Madrid, Talasa, 1992.]

²⁵ *Ibid.*, pág. 219.

más excéntricas o no convencionales de sexualidad como la vanguardia, capaz de batir las ciudadelas de la ortodoxia hasta que se entregue. Finalmente, si se adopta el pluralismo sexual, éste debe ofrecer exactamente algo más que una especie de cosmopolitismo casual, particularmente si otros asuntos intrínsecos a la sexualidad, que incluyen la diferencia de los sexos y la ética de la pura relación, no son consignados.

He dicho que la sexualidad tiene actualmente para nosotros tanta importancia, no a causa de su significación para los sistemas de control de la modernidad, sino porque es un punto de conexión entre otros dos procesos: el secuestro de la experiencia y la transformación de la intimidad. La separación de la sexualidad respecto de la reproducción y la socialización de la reproducción —desarrolladas como modos de conducta, con toda su riqueza moral y con los desequilibrios de poder de los sexos— se ven sustituidas internamente por los órdenes referenciales de la modernidad. Al mismo tiempo que lo que acostumbraba ser "natural" se hace cada vez más socializado, en parte como resultado de una acción directa, los dominios de la actividad personal y de la interacción comienzan a verse fundamentalmente alterados. La sexualidad sirve como metáfora de estos cambios y es el foco de su expresión, particularmente en lo que concierne al proyecto reflexivo del ego.

El secuestro de la experiencia separa a los individuos de algunos de los mayores puntos de referencia morales, que organizaron la vida social en las culturas premodernas. En estas culturas, las relaciones con la naturaleza y con la sucesión de las generaciones fueron coordinadas por formas tradicionales de práctica, y por códigos inspirados por la ética y por la religión. La extensión de sistemas internamente referenciales protege al individuo de las cuestiones molestas, suscitadas por los parámetros existenciales de la vida humana, pero deja sin respuesta estas cuestiones. La sexualidad, se podría decir, obtiene sus cualidades compulsivas, a la vez que su aura de excitación y peligro, del hecho de que nos pone en contacto con estos campos perdidos de la experiencia. Su éxtasis, o la promesa del mismo, tiene ecos de la "pasión ética" que el simbolismo transcendental acostumbraba a inspirar. Desde luego el erotismo cultivado, distinto de la sexualidad al servicio de la reproducción, ha ido asociado desde antiguo con la religiosidad.

CONCLUSIÓN

Pocos, como he dicho, leen ya a Reich o a Marcuse. Aunque sus visiones respectivas de un orden no represivo contienen una cierta belleza y está claro que estas visiones quedan simplemente relegadas al olvido. La sexualidad es un terreno fundamental de lucha política y también un medio de emancipación, exactamente como proclamaron los radical-sexuales. Una sociedad no represiva, como la que propugnan Marcuse y Reich, sería aquella en la que la sexualidad está liberada de la compulsividad. De esta forma, la emancipación presupone la autonomía de acción en un contexto de generalización de la sexualidad plástica. Está separada de la permisividad en la medida en que crea una ética de vida personal que hace posible una conjunción de felicidad, amor y respeto por otros.

Los radical-sexuales suponían que sería necesario una doble revolución antes de que pudiéramos comenzar a contemplar este estado de cosas. La sociedad debería soportar un cataclismo absoluto y se haría necesaria también una gran cantidad de cambio psíquico. Aunque si, como ya he dicho, la represión sexual ha sido sobre todo asunto de secuestro social unido al poder de los papeles sexuales, las cosas pueden enfocarse de forma diferente. No tenemos necesidad de esperar en una revolución sociopolítica para elaborar programas de emancipación, ni tampoco esta revolución nos ayudaría mucho. Los procesos revolucionarios están ya activos en la infraestructura de la vida personal. La transformación de la intimidad fuerza el cambio psíquico, así como el cambio social y este cambio, de arriba abajo, puede ramificarse potencialmente a través de otras instituciones más públicas.

La emancipación sexual, creo, puede ser el medio de lograr una reorganización emocional de amplio espectro de la vida social. El significado concreto de emancipación en este contexto no es, sin embargo, como los radical-sexuales proponían, un conjunto sustantivo de cualidades psíquicas o formas de conducta. Es entendido más efectivamente de forma procedimental, como la posibilidad de la *democratización radical* de la vida de las personas. Quien dice emancipación sexual, a mi entender, dice democracia sexual. No sólo es la sexualidad lo que está en juego. La democratización de la vida personal, se extiende potencialmente también, de manera fundamental, a las relaciones de amistad, y nuclearmente, a las relaciones con padres, hijos y otros parientes.

CAPÍTULO X

La intimidad como democracia

La democratización de la esfera privada es hoy algo que no sólo está en proyecto, sino que constituye una cualidad implícita de toda la vida personal que viene introducida por la pura relación. El fomento de la democracia en el dominio público fue inicialmente un proyecto masculino en el que las mujeres participaban de forma casual, por mor de su propia lucha. La democratización de la vida personal es un proceso menos visible, en parte porque no sucede en la esfera pública, pero sus implicaciones son igualmente profundas. Se trata de un proceso en el que las mujeres han ejercido un papel de primera fila, aunque el resultado final de los beneficios logrados, incluso en la esfera pública, estén abiertos a todos.

EL SIGNIFICADO DE LA DEMOCRACIA

Hay que considerar previamente qué significa, o puede significar, la democracia en su sentido más ortodoxo. Hay un gran debate sobre los rasgos más específicos de la representación democrática, pero aquí no abordaré este tema. Si comparamos los diversos enfoques de la democracia política, como ha hecho David Held, veremos que la mayoría posee diversos elementos en común¹. Todos están preocupados por consolidar "relaciones libres e iguales" entre los individuos, de forma que se consigan determinados resultados, a saber:

¹ Sigo estrechamente el pensamiento de Held en la primera parte de este capítulo: *Models of Democracy*, Cambridge, Polity, 1986. [Trad. esp.: *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1993.]

1. La creación de circunstancias en las que las personas puedan desarrollar sus potencialidades y expresar sus diversas cualidades. Un objetivo clave aquí es que cada individuo debe respetar las habilidades de los demás, así como su capacidad para aprender y fomentar sus aptitudes.
2. La protección respecto del uso arbitrario de la autoridad política y del poder coercitivo. Esto presupone que se pueden negociar las decisiones en cierto sentido, por aquellos a quienes afecta, incluso si estas son tomadas por parte de la mayoría para una minoría.
3. La implicación de los individuos en la determinación de las condiciones de su asociación. En este caso se presupone que los individuos aceptan el carácter razonado y auténtico de los juicios de los demás.
4. La expansión de las oportunidades económicas para desarrollar los recursos disponibles. Aquí se incluye la presuposición de que cuando los individuos se vean liberados de las cargas de la necesidad física serán más capaces de lograr sus propósitos.

La idea de autonomía une estas aspiraciones diversas. La autonomía es la capacidad de los individuos de reflexionar por sí mismos y de autodeterminarse: "deliberar, juzgar, elegir y actuar en diversos modos posibles de acción"². La autonomía claramente, en este sentido, no puede desarrollarse, mientras los derechos y las obligaciones políticos estén estrechamente ligados a la tradición y a prerrogativas fijadas, basadas en cierto régimen de propiedad. Una vez disueltas éstas, sin embargo, se hizo posible y necesario un movimiento hacia la autonomía. Una preocupación intensa sobre el hecho de que los individuos puedan determinar y regular las condiciones de su asociación es una característica virtual de todas las interpretaciones de la democracia moderna. Las aspiraciones que componen la tendencia hacia la autonomía se pueden resumir en un principio general, el "principio de autonomía":

Los individuos deben ser libres e iguales en la determinación de las condiciones de sus propias vidas; esto es, deben disfrutar de iguales derechos (y, consecuentemente, de obligaciones iguales) en la especificación del marco que genera y limita las oportunidades disponibles para los mismos, en tanto que no utilicen este marco para negar los derechos de los demás³.

² *Ibid.*, pág. 270.

³ *Ibid.*, pág. 271.

De aquí que la democracia implique no sólo el derecho al libre e igual autodesarrollo, sino también la limitación constitucional del poder (distributivo). La "libertad del fuerte" debe quedar restringida, cosa que no supone una negación de toda autoridad —esto sólo llega a ser así en el caso del anarquismo: La autoridad se justifica sólo en el grado en que reconoce el principio de autonomía. En otras palabras, en la medida en que se pueden dar razones defendibles, ahora o en el futuro, o en la medida en que la sumisión estimula la actividad, ahora o en el futuro. La autoridad constitucional puede ser entendida como un contrato implícito que equivale a un acuerdo que estipule unas condiciones de asociación explícitamente negociadas entre iguales.

¿Es bueno proponer un principio de autonomía sin decir algo sobre las condiciones de su realización? ¿Cuáles son esas condiciones? Una es que debe haber igualdad de influencia en las tomas de decisión —en la esfera política esto se expresa por el lema "un hombre un voto". Las preferencias que expresa cada individuo deben tener igual importancia, y estar sujetas en ciertos ejemplos a las calificaciones que se hacen necesarias por la existencia de la autoridad legítima. Debe haber también una participación efectiva. Esto significa que hay que proporcionar a los individuos los medios para que se escuchan sus voces.

Hay que crear un foro de debate abierto. La democracia implica discusión, la posibilidad de que la "fuerza del mejor argumento" cuente frente a otros medios de tomar decisiones (entre los que son más importantes están las decisiones políticas). Un orden democrático proporciona acuerdos institucionales para la mediación, la negociación y el logro de compromisos, allí donde sea necesario. La conducta de la discusión abierta es en sí misma un medio de educación democrática: la participación en el debate con otros puede conducir al surgimiento de una ciudadanía más ilustrada. En cierto modo, esta consecuencia surge de una ampliación de los horizontes cognitivos individuales. Pero ello también deriva de un reconocimiento de la diversidad legítima —es decir, el pluralismo— y de la educación emocional. Un participante en el diálogo, políticamente formado, es capaz de canalizar sus emociones de un modo positivo: por razonar desde la convicción más que empeñarse en un pensamiento enfermo, o sumirse en polémicas o diatribas emocionales.

La responsabilidad pública es otra característica básica de una sociedad democrática. En todo sistema político, las decisiones deben ser tomadas frecuentemente en nombre de otros. El debate público es posible normalmente sólo respecto de ciertos asuntos o coyunturas.

ras particulares. Las decisiones tomadas, o las políticas forjadas, sin embargo, deben quedar abiertas al conocimiento público.

La responsabilidad no puede ser continua nunca, de ahí que con ella vaya aparejada la confianza. La confianza, que deriva de la responsabilidad y de la abertura, y también la protege, es una especie de hilo que recorre la totalidad del orden político democrático. Es un componente crucial de la legitimidad política. Institucionalizar el principio de autonomía implica especificar derechos y obligaciones, que deben ser sustantivos y no meramente formales. Los derechos especifican los privilegios que advienen con la pertenencia a la *politeia*, pero indican también los deberes que los individuos tienen *vis à vis* de los otros y del orden político en sí mismo. Los derechos son esencialmente formas de dar poder; son instrumentos de capacitación. Los deberes especifican el precio que hay que pagar por los derechos concedidos. En un orden político democrático, los derechos y los deberes se negocian y nunca pueden ser simplemente asumidos. A este respecto difieren decisivamente —por ejemplo— del medieval *droit du seigneur* u otros derechos establecidos, simplemente, en virtud de la posición social del individuo. Derechos y deberes deben hacerse focos de atención reflexiva continua.

La democracia —hay que insistir en ello— no requiere igualdad, como sus críticos han formulado frecuentemente. No es enemiga del pluralismo. Más bien, como se ha sugerido anteriormente, el principio de autonomía estimula la diferencia, e insiste en que la diferencia no debe ser castigada. La democracia es enemiga del privilegio. Los privilegios se definen como el mantenimiento de los derechos o posesiones a los que no hay acceso limpio e igual por parte de todos los miembros de la comunidad. Un orden democrático no implica un proceso genérico de "nivelación por abajo", en su lugar fomenta la elaboración de la individualidad.

Los ideales no son la realidad. En qué medida un orden político concreto puede desarrollar este marco plenamente es problemático. En este sentido se puede afirmar que hay elementos utópicos en estas ideas. Por otro lado, se debe decir que la tendencia característica de la evolución de las sociedades modernas apunta hacia su realización. El ingrediente utópico, en otras palabras, está contrapesado por un claro componente de realismo⁴.

⁴ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity, 1990, pág. 154-B. [Trad. esp.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.]

LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA VIDA PERSONAL

La posibilidad de la intimidad implica una promesa de democracia: he apuntado este tema en capítulos anteriores. (El lector puede releer las págs. 90-93.) El origen estructural de esta promesa es la emergencia de la pura relación, no sólo en el área de la sexualidad sino también en las relaciones entre padres e hijos y otras formas de parentesco y amistad. Podemos analizar el desarrollo de un marco ético para un orden democrático personal, que en las relaciones sexuales y otros dominios personales se conforma con un modelo de amor confluyente.

Como en la esfera pública, la distancia entre ideales y realidad es considerable. En la arena de las relaciones heterosexuales en particular, como se ha indicado en capítulos iniciales, hay profundas tensiones. Las grandes diferencias, tanto psicológicas como económicas, que hay entre los sexos son patentes. Aunque el utopismo puede de nuevo quedar contrapesado por el realismo. Los cambios que han contribuido a transformar los contextos personales de acción ya están muy avanzados y tienden hacia la realización de las cualidades democráticas.

El principio de autonomía ofrece el hilo conductor y el componente sustantivo más importante de estos procesos. En el escenario de la vida personal, la autonomía es la realización feliz del proyecto reflexivo del yo personal, la condición para relacionarse con los demás de forma igualitaria. El proyecto reflexivo del yo debe desarrollarse de tal manera que permita una autonomía en relación con el pasado, cosa que —a su vez— permite una "colonización" del futuro. Así concebida, la autonomía permite ese respeto por las capacidades de los demás, que es nuclear en el orden democrático. El individuo autónomo es capaz de tratar a otros como tales y de reconocer que el desarrollo de sus capacidades separadas no es una amenaza. La autonomía ayuda también a crear los lazos personales que se necesitan para la administración exitosa de las relaciones. Estos límites son transgredidos siempre que una persona utiliza a otra como medio para dar salida a tendencias psicológicas arcaicas, o donde se fomenta una compulsividad recíproca, como en el caso de la codependencia.

Las segundas y terceras condiciones de la democracia en la esfera pública arriba observada fomentan la democratización de la vida personal. Las relaciones violentas y abusivas son comunes en el terreno sexual y entre adultos y niños. La mayor parte de esta violencia

deriva de los hombres y se dirige hacia seres más débiles que ellos mismos. La prohibición de la violencia es de importancia básica para mantener el ideal emancipatorio de la democracia. Las influencias coercitivas en las relaciones, sin embargo, pueden asumir evidentemente formas distintas de la violencia física. Los individuos pueden ser proclives, por ejemplo, a cometer abusos verbales y emocionales respecto de los demás. El matrimonio, se dice, es un pobre sustituto del respeto. Evitar el abuso emocional es quizás el aspecto más difícil de la nivelación del poder en la relación; pero el principio rector es claramente el respeto de las opiniones y rasgos personales del otro.

Sin respeto —como afirma una guía de la intimidad—, los oídos ensordecen, las actitudes se agrían, y posiblemente no se puede entender por qué se está viviendo con alguien tan incompetente, estúpido, informal, insensible, feo, desaliñado y maloliente. Es sorprendente que se haya elegido a un compañero de pareja de este jaez. Debía estar fuera de mí.⁵

El axioma que define los ideales de la pura relación es "la implicación de los individuos en la determinación de las condiciones de su asociación". Esta frase expresa una primera diferencia entre el matrimonio tradicional y el actual y llega hasta el núcleo de las posibilidades democratizadoras de la transformación de la intimidad. Esto se aplica, desde luego, no exactamente sólo a la iniciación de una relación, sino a la reflexividad inherente a su prosecución o a su disolución. El criterio que hay que seguir no es justamente el respeto por el otro, sino el abrirse a esta persona. Un individuo cuyas intenciones reales se ocultan al compañero de pareja no puede poseer las cualidades que se necesitan para una definición cooperativa de las condiciones de la relación. Todos y cada uno de los textos terapéuticos sobre el tema de las relaciones demuestran por qué revelarse al otro —como medio de comunicación más que de descarga emocional— es una aspiración que vincula a una interacción democráticamente organizada.

Los derechos y las obligaciones, como he trado de mostrar, definen en cierta medida lo que es actualmente la intimidad. Ésta no debe ser entendida como una descripción interaccional, sino como un conjunto de prerrogativas y responsabilidades que establecen agendas de actividad práctica. La importancia de los derechos como medios de lograr la intimidad puede haber sido causada por la lucha

⁵ C. Edward Crowther, *Intimacy. Strategies for Successful Relationships*, Nueva York, Dell, 1988, pág. 45.

de las mujeres para lograr un status igual en el matrimonio. El derecho de las mujeres a iniciar el divorcio, por poner un ejemplo que parece sólo un hecho negativo, tiene actualmente un efecto equilibrador importante. Sus consecuencias niveladoras hacen algo más que posibilitar la huida de una relación opresiva, por importante que ésta sea. Éstas limitan la capacidad del esposo para imponer su férula y de allí, contribuyen a la transmutación del poder coercitivo en una comunicación igualitaria.

No hay derechos sin obligaciones. Este precepto elemental de la democracia política se aplica también al reino de la pura relación. Los derechos ayudan a disolver el poder arbitrario sólo en la medida en que acarrearán hacia el otro la responsabilidad de establecer un equilibrio entre privilegios y obligaciones. En las relaciones, como en otros ámbitos, las obligaciones deben ser tratadas como algo revisable a la luz de las negociaciones que se realizan entre los miembros de la pareja.

¿Qué se puede decir de la responsabilidad y de su relación con la autoridad? Ambas cosas, responsabilidad y autoridad —cuando existan en la pura relación—, están profundamente ligadas con la confianza. La confianza, sin responsabilidad es susceptible de hacerse unilateral; es decir, resbala hacia la dependencia; la responsabilidad sin confianza es imposible, porque significaría el escrutinio permanente de los motivos y acciones del otro. La confianza entraña que el otro la merezca —concederle un "crédito" que no requiere una inspección contable continua, pero que puede estar abierto a una inspección periódica si es necesario. El ser considerado digno de confianza por un compañero de pareja es ver reconocida la integridad personal; pero en un contexto igualitario esta integridad significa también revelar la razón que se tiene para las acciones, si se es requerido a ello y tener de hecho buenas razones para cada una de las acciones que afectan a la vida del otro.

La autoridad en las puras relaciones entre adultos existe como una "especialización" —cuando una persona ha desarrollado capacidades especiales que faltan al otro. Aquí, se puede hablar de autoridad sobre el otro en el mismo sentido que en las relaciones paternofiliales, especialmente donde hay hijos menores. ¿Puede ser democrática una relación entre padres e hijos jóvenes? Puede y debe, exactamente en el mismo sentido que en el orden político. El niño tiene derecho a ser tratado de forma igual que el adulto. Las acciones que

⁶ Allison James y Allan Prout, *Constructing and Reconstructing Childhood*, Basingstoke, Falmer, 1990. "El nuevo paradigma" que James y Prout sugieren para estudiar a la infancia se relaciona estrechamente con las ideas desarrolladas aquí.

no pueden ser negociadas directamente con un niño, porque él o ella son demasiado jóvenes para captar lo que eso entraña, deben ser capaces de justificación por la lógica de los hechos. Hay que asumir que se lograría un acuerdo y se mantendría la confianza, si el niño fuera suficientemente autónomo para desplegar argumentos sobre una base idéntica a la del adulto.

MECANISMOS

En la esfera política, la democracia implica la creación de una constitución y, normalmente, un foro de debate público sobre asuntos políticos. ¿Cuáles son los mecanismos equivalentes en el contexto de la pura relación no convencional? En lo que concierne a las relaciones heterosexuales, el contrato matrimonial acostumbraba a ser una carta de derechos, que formalizaba la naturaleza "particular pero desigual" del vínculo. La atribución al matrimonio del papel de significativo de compromiso, más que como determinante del mismo, altera radicalmente esta situación. Todas las relaciones, que se aproximan a la forma de las puras relaciones personales, mantienen un contrato implícito oscilante, al que pueden recurrir los cónyuges cuando se percibe que las situaciones son poco limpias u opresivas. El contrato oscilante es una herramienta constitucional subyacente, pero que también está abierta a la negociación, a la discusión abierta de los dos compañeros de pareja sobre la naturaleza de la relación.

Aquí mostramos un "catálogo de normas", trazado en un manual de autoayuda, encaminado a ayudar a las mujeres a desarrollar más satisfactoriamente las relaciones heterosexuales. La mujer, dice el autor, debería primero catalogar los problemas que se han suscitado en sus relaciones anteriores. Los que se deben a ella misma y los que se deben a las relaciones con sus anteriores compañeros de pareja. Ella debe compartir su libro de normas con su compañero de pareja, para desarrollar un conjunto de reglas convergentes:

- Norma 1.* Cuando trate de impresionar a un hombre que me gusta, hablando tanto acerca de mí misma que no le pregunte a él nada, dejaré de hacerlo y me limitaré a preguntarme si él me conviene.
- Norma 2.* Le expresaré mis sentimientos negativos tan pronto como sea consciente de ellos, antes de que se consoliden, aunque esto implique hacerle daño.
- Norma 3.* Trabajaré en cuidar mi relación con mi exesposo, cuidando de no considerarme como dañada y no hablaré de él, como si fuese la víctima y él fuese el verdugo.

Norma 4. Cuando mis sentimientos sean dañosos, le diré a mi compañero de pareja qué estoy sintiendo, antes que lloriquear, o hacer muecas, pretendiendo que no me preocupo o actuando como una niña pequeña.

Norma 5. Cuando me veo llenando vacíos (áreas muertas en la relación), me detendré y me preguntaré si mi compañero de pareja me ha dado últimamente mucho a mí. Si no lo ha hecho, le pediré lo que necesito en lugar de hacer las cosas mejor yo mismo.

Norma 6. Cuando me veo a mí misma dando un consejo que no se me ha pedido o tratando a mi compañero como a un niño, dejaré de hacerlo, tomaré aliento y permitiré que se dé cuenta de que está fuera de su alcance, a no ser que me pida ayuda⁷.

Esta lista parece a primera vista, no sólo desconcertantemente simple, sino también potencialmente contraproducente. Establecer reglas por el mero hecho de hacerlo, como Wittgenstein puso de relieve, altera la naturaleza de las mismas. Hacer explícitas tales prescripciones —se diría— las despojaría de cualquier posibilidad de tener efectos positivos, ya que sólo con tales premisas, la relación puede desarrollarse armoniosamente. Aunque esta opinión, creo, podría hacernos no ver la realidad. El poder diferencial, sedimentado en la vida social no es susceptible de cambio si los individuos rechazan el examen reflexivo de su propia conducta y de sus justificaciones implícitas. Estas normas, sin embargo, por poco sofisticadas que parezcan, si se aplican con éxito, sitúan las acciones individuales fuera del juego inconscientemente organizado del poder. En principio, sirven para incrementar la autonomía, al mismo tiempo que requieren respeto con relación al otro.

Un contrato oscilante no desemboca en absolutos éticos. Éste deriva de una "lista de problemas específicos de la relación" donde había previamente "negativas". La persona en cuestión pensaba que se había visto enormemente preocupada por impresionar a los hombres en los que estaba interesada; tenía miedo de asustar a sus compañeros de pareja, revelándoles sus temores y necesidades. Tendía a actuar como madre suya. Una "constitución" de esta suerte, desde luego, sólo es democrática si se integra con los otros elementos arriba mencionados; debe reflejar un encuentro de personas autónomas e iguales.

⁷ Barbara De Angelis, *Secrets About Men Every Woman Should Know*, Londres, Thorsons, 1990, pág. 274. [Trad. esp.: *Los secretos de los hombres que toda mujer debería saber*, Barcelona, Grijalbo, 1992.]

El imperativo de la comunicación abierta y libre es la *conditio sine qua non* de la pura relación. La relación es su propio forum. En este punto venimos a cerrar el ciclo. La autonomía, la ruptura de la compulsividad, es la condición para el diálogo abierto con el otro. Este diálogo, a su vez, es el medio de expresión de las necesidades individuales, así como el medio por el que la relación se organiza reflexivamente.

La democracia es aburrida, el sexo excitante —aunque quizás algunos podrían decir lo contrario— ¿cómo se aplican las normas democráticas a la experiencia sexual misma? Ésta es la esencia de la cuestión de la emancipación sexual. Esencialmente, estas normas separan la sexualidad del poder distributivo, sobre todo del poder del falo. La democratización implicada en la transformación de la intimidad incluye, aunque también lo trasciende, el “pluralismo radical”. No hay límites a la actividad sexual, salvo las incluidas en el principio de la autonomía y las establecidas por las normas negociadas de la pura relación. La emancipación sexual consiste en integrar la sexualidad plástica con el proyecto reflexivo del ego personal. Así, por ejemplo, ninguna prohibición se refiere necesariamente a la sexualidad episódica, mientras se admita en todo el principio de autonomía y otras normas democráticas asociadas. Por otro lado, cuando la sexualidad se utiliza como un modo de dominación explotadora, subrepticia o claramente, o cuando exprese una compulsividad, permanece al margen del ideal emancipatorio.

La democracia política implica que los individuos tienen recursos suficientes para participar autónomamente en el proceso democrático. Lo mismo rige en el dominio de la pura relación personal. Como sucede en el orden político, es importante evitar el reduccionismo económico. Las aspiraciones democráticas no significan necesariamente igualdad de recursos, aunque tienden claramente en esta dirección. Ellas implican la inclusión de los recursos dentro de la carta de derechos negociados reflexivamente, como una parte de la relación. La importancia de este precepto dentro de las relaciones heterosexuales es muy clara, dado el desequilibrio de los recursos económicos disponibles para hombres y mujeres y en las responsabilidades relativas al cuidado de los hijos y del trabajo doméstico. El modelo democrático presupone igualdad en estas áreas; el objetivo, sin embargo, no debe ser necesariamente la paridad completa, sino un acuerdo equitativo negociado, de acuerdo con el principio de autonomía. Debe negociarse un cierto equilibrio de tareas y recompensas que cada uno juzgue aceptables. Se podría establecer una división del trabajo, pero que no sea la heredada del pasado ni esté basada sobre criterios preestablecidos o impuestos por recursos económicos desiguales, que pesan sobre la relación.

Hay condiciones estructurales en el resto de la sociedad que penetran hasta el núcleo de las puras relaciones; a la inversa, la forma en que se ordenan las relaciones tiene consecuencias sobre todo el orden social. La democratización en el dominio público, no sólo en el nivel de la nación-Estado, proporciona condiciones esenciales para la democratización de las relaciones personales. Pero también podría aplicarse al contrario. El avance de la autonomía en el contexto de las puras relaciones personales es rico en implicaciones para la práctica democrática en la comunidad mayor.

Existe una simetría entre la democratización de la vida personal y las posibilidades democráticas en el orden político global en el nivel más extenso. Considérese la distinción entre la negociación posicional y la negociación según principios, prominente en el análisis de estrategias y conflictos globales de hoy. En la negociación posicional —que puede equipararse con una relación personal en la que falte la intimidad— cada uno de los lados viene a la negociación asumiendo una postura extrema. Por medio de amenazas mutuas y el desgaste, uno y otro lado se extenuan y se logra un resultado, cuando el proceso de negociación no se ha visto roto totalmente. Las relaciones globales, organizadas de una manera más democrática, derivarían hacia una negociación de acuerdo según principios. Aquí, la interacción de las partes comienza por un intento de descubrir las preocupaciones e intereses subyacentes, definiendo una gama de opciones posibles antes de precisar y eliminar algunas. El problema que hay que resolver queda exento del antagonismo hacia el otro, de forma que es posible ser firme en lo que concierne a la sustancia de la negociación, mientras se apoya y se respeta a la otra parte. En resumen, como sucede en la esfera personal, las diferencias pueden ser un medio de comunicación.

SEXUALIDAD, EMANCIPACIÓN, POLÍTICA DE VIDA

Nadie sabe si se desarrollará en un nivel global un marco de instituciones democráticas o si, por el contrario, la política mundial derivará hacia una destructividad que pueda amenazar todo el planeta. Nadie sabe si las relaciones sexuales se convertirán en un desierto de uniones no permanentes, marcado tanto por una antipatía emocional como por el amor, y señaladas por la violencia. Hay buenas razones para el optimismo en cada caso, pero en una cultura que ha abandonado el providencialismo, el futuro debe ser elaborado sobre un sustrato de riesgo conocido. La naturaleza abierta del proyecto global de la modernidad tiene un correlato real en el resultado in-

cierto de los experimentos sociales cotidianos que son el tema de este libro.

Lo que se puede decir con certeza es que la democracia no es suficiente. La política de emancipación es una política de sistemas internamente referenciales de la modernidad. Está orientada al control del poder distributivo y no puede enfrentarse con el poder en su aspecto generativo. Deja a un lado la mayor parte de las cuestiones que plantea el secuestro de la experiencia. La sexualidad tiene la enorme importancia que muestra en la civilización moderna, porque es un punto de contacto con todo aquello a lo que se ha renunciado por la seguridad técnica que la vida cotidiana ofrece. Su asociación con la muerte ha venido a ser para nosotros tan sorprendente y casi tan impensable como evidente su implicación con la vida. La sexualidad se ha visto aprisionada dentro de una búsqueda de la identidad que la actividad sexual misma puede proporcionar sólo momentáneamente. "Apoya tu cabeza durmiente, mi amor /sobre mi brazo sin fe." Gran parte de la sexualidad es amor frustrado, predestinado infinitamente a buscar diferencias en la mismidad de la anatomía y de la respuesta física.

En la tensión entre la privatización de la pasión y la saturación del dominio público por la sexualidad, así como en algunos de los conflictos que dividen hoy a hombres y mujeres, podemos columbrar nuevos proyectos políticos. Particularmente, en lo que concierne a los papeles sociales de los sexos, la sexualidad ha suscitado determinadas políticas del ámbito personal, una frase malentendida siempre, si se la relaciona sólo con la emancipación. Lo que definiríamos más bien en términos de política de la vida⁸ es una política de estilo de vida, que actúa en el contexto de la reflexividad institucional. Está preocupada no por "politizar", en el sentido más estricto del término, las decisiones sobre el estilo de vida, sino por remoralizarlas. Dicho con mayor precisión: se trata de que emerjan a la superficie los atisbos morales y existenciales rechazados de la vida cotidiana por el secuestro de la experiencia. Se trata de temas que amalgaman filosofías abstractas, ideas éticas y preocupaciones muy prácticas.

El campo de la política de la vida contiene un número de asuntos parcialmente diversos. Uno es el de la identidad en cuanto tal. En la medida en que se focaliza sobre un periodo de la vida, considerado como un sistema internamente referencial, el proyecto reflexivo del ego se orienta sólo al control. No hay moralidad que sea distinta de la autenticidad. Una versión moderna de la vieja máxima podría

ser: "sé sincero contigo mismo". Hoy, sin embargo, dada la caducidad de la tradición, la pregunta ¿quién soy yo? queda sustituida por la de "¿cómo viviré?" Aquí se presentan muchas cuestiones, pero en lo que concierne a la sexualidad la más obvia es la que concierne a la identidad sexual.

Cuanto mayor es el nivel de igualdad logrado entre los sexos, se puede pensar que la mayoría de formas preexistentes de masculinidad y femineidad son susceptibles de converger en un modelo andrógino. Esto puede ser o no ser así, dada la reviviscencia de la diferencia en las políticas sexuales actuales; pero en cualquier caso esta expresión estará vacía de significado, a no ser que tratemos de especificar el contenido de la misma, asunto en el que hay que decidir acerca de unos valores. Los dilemas que se suscitan quedaban ocultos mientras la identidad sexual aparecía estructurada en términos de diferencia sexual. Un código binario de varones y mujeres, que no admite virtualmente instancias intermedias, se adhirió a los papeles sociales del sexo, como si fuesen lo mismo.

Las atribuciones de los papeles sexuales se hacían de la siguiente forma:

1. Cada individuo asumía su condición de varón o de mujer, sin rol "intermedio".
2. Las características físicas y los rasgos de conducta de los individuos eran interpretados como masculinos o femeninos, de acuerdo con un esquema definitorio de los papeles sexuales.
3. Las reglas de los sexos fueron sopesadas rutinariamente y fijadas dentro de los límites de conducta permisibles, establecidos socialmente para los sexos.
4. Las diferencias de los papeles sociales así constituidos y reconstituidos fueron aplicadas a la concretización de las identidades sexuales, con elementos filtrados, de "roles sexuales cruzados".
5. Los actores controlaban su propia apariencia y conducta, en concordancia con una identidad sexual "naturalmente dada".⁹

La fuerza con la que estas influencias son sentidas todavía queda de manifiesto en el hecho de que el travestismo masculino es comúnmente estigmatizado, aun cuando ya no se contemple en la literatura psiquiátrica como una perversión. Más interesante, porque tiene ma-

⁸ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity, 1991, cap. 7.

⁹ Holly Devor, *Gender Bending. Confronting the Limits of Duality*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, págs. 147-9.

yor ambigüedad, es el caso de las mujeres que tienen o cultivan la apariencia de masculinidad. Las normas corrientes de apariencia, conducta y vestido en las sociedades modernas permiten a las mujeres mantener una semejanza con los hombres, mayor que la normalmente tolerada en otros paradigmas de antaño. No obstante, el dualismo tiende a quedar reforzado: si una persona no es "realmente" un hombre, deberá ser una mujer. Las mujeres que rechazan aparecer como femeninas se ven constantemente hostigadas.

No llevaré vestidos ni usaré maquillaje, ni llevaré bolso ni actuaré de forma femenina. Mi amigo me ha dicho que ésta es la razón por la que soy molestada por la gente y sé que así es. Pero rechazo hacer esto. No me sentiría cómoda usando vestidos. No podría sentarme como me estoy sentando ahora. Igual que has logrado recorrer cierto camino. Y el maquillaje parece un perjuicio sangriento¹⁰.

Una combinación del poder desequilibrado de los papeles sexuales y de las disposiciones psicológicas que conlleva, mantiene en su lugar el dualismo de las divisiones sexuales con mucha firmeza; pero en principio, los asuntos pueden organizarse de diferente modo. En la medida en que la anatomía deja de ser un destino, la identidad sexual se hace cada vez más un estilo de vida. Las diferencias sexuales continuarán, al menos en el futuro próximo, ligadas a las mecánicas de la reproducción de las especies; pero ya no hay razón para que se conformen con una clara ruptura en las conductas y las actitudes. La identidad sexual puede formarse por diversas configuraciones de rasgos que relacionan la apariencia y la conducta. La cuestión de la androginia debe plantearse en términos de lo que podría justificarse como una conducta deseable y nada más.

El asunto de la identidad sexual es una cuestión que exige un debate prolongado. Parece muy probable, sin embargo, el que un elemento pueda ser lo que John Stoltenberg, ha llamado "el rechazo de ser un hombre"¹¹. El rechazo de la masculinidad no equivale a abrazar la femineidad. Resulta de nuevo una tarea de construcción ética, el relacionar, no sólo la identidad sexual, sino una identidad más amplia, con la preocupación moral de la solicitud por los demás. El pene existe, el sexo masculino es sólo el falo, el centro de la misandria en la masculinidad. La idea de que hay creencias y acciones que son correctas para un hombre y erróneas para una mujer, o vice-

¹⁰ *Ibid.*, pág. 129.

¹¹ John Stoltenberg, *Refusing to be a Man*, Londres, Fontana, 1990.

versa, puede perecer con la progresiva mengua del falo al convertirse en pene.

Con el desarrollo de las sociedades modernas, el control de los mundos natural y social, el dominio del macho, se concentró en la "razón". Justamente cuando la razón, guiada por la investigación disciplinada, se desvió de la tradición y del dogma, también lo hizo de la emoción. Como ya he dicho, esto suponía no tanto un proceso psicológico masivo de represión, cuanto una división institucional entre razón y emoción; una división que correspondía estrechamente a las líneas de los papeles sociológicos de cada sexo. La identificación de las mujeres con la sinrazón, bien en serio (locura) o en una forma aparentemente de menos consecuencias (mujeres como criaturas caprichosas), las convirtió en abanderadas emocionales. La emoción, y todas las formas de relación social inspiradas por ella —el amor y el odio— vino a ser considerada como refractaria a las consideraciones morales. La razón ha cortado con la ética a causa de la dificultad de encontrar argumentos empíricos para justificar las convicciones morales. Esto es así, sin embargo, porque los juicios morales y los sentimientos emocionales vienen a ser considerados como antitéticos. Se necesitan pocos esfuerzos para ver cuán ajenos son la locura y el capricho a los imperativos morales.

Freud redescubrió la emoción a través de sus interpretaciones de la psicología femenina, pero su pensamiento permaneció atado a los dictados de la razón, a pesar de lo mucho que según él el conocimiento dependía de las fuerzas subterráneas del inconsciente: "nada molesta los sentimientos... tanto como el pensamiento". La emoción es el otro lado de la razón, con el incremento de su poder causal. Ninguna conexión se hace entre la emoción y la ética, acaso porque ambas han quedado relegadas. La frase: "donde estuvo el id allí estará el ego" sugiere que la esfera de lo racional puede expandirse sustancialmente. Si existen imperativos éticos, por tanto, habrá que encontrarlos en el dominio público. Pero se prueba difícil demostrar su validez y permanecen vulnerables al poder.

El amor apasionado fue originariamente una entre otras pasiones; su interpretación estaba muy influida por la religión. La mayor parte de las disposiciones emocionales pueden ser pasiones, pero en la sociedad moderna la pasión se ve reducida al reino del sexo y una vez así queda más y más ensordecida en su expresión. La pasión se admite hoy sólo con renuencia y reservas, incluso en lo que concierne a la misma conducta sexual, en parte porque su papel como "fuerza compulsiva" se ha visto sustituido por la adicción.

No hay espacio para la pasión en los esquemas rutinarios que nos proporcionan seguridad en la vida social moderna. No obstante,

¿quién puede vivir sin pasión, si ella es el poder motivacional de la convicción? La emoción y la motivación están estrechamente conectadas. Hoy pensamos que la motivación es "racional" —como se ve en la prosecución compulsiva del beneficio por parte del empresario, por ejemplo— pero si la emoción es totalmente resistente a la valoración racional y al juicio ético, los motivos nunca pueden ser evaluados, salvo como medios para fines o en términos de consecuencias. Esto es lo que Weber vio al interpretar los motivos de los primeros industriales, imbuidos —según él— energéticamente por la convicción religiosa. Sin embargo, creyó evidente, e incluso lo elevó al estatuto epistemológico, lo que es distintivamente problemático en lo que concierne a la modernidad: la imposibilidad de evaluar la emoción.

Visto como un asunto político, el problema de las emociones no es el de recuperar la pasión, sino desarrollar líneas directrices éticas para la valoración o justificación de la convicción. El terapeuta dice: "mantente en contacto con tus sentimientos". Aunque, a este respecto, la terapia está en connivencia con la modernidad. El imperativo subyacente sería "evalúa tus sentimientos", y una demanda tal no puede ser asunto sólo de un informe psicológico. Las emociones no son juicios, sino una conducta disposicional estimulada por respuestas emocionales. Evaluar los sentimientos equivale a preguntarse por los criterios que inspiran los términos en los que se formulan tales juicios.

La emoción se convierte en un asunto político de numerosas formas con los procesos recientes de la modernidad. La emoción, como medio de comunicación, como compromiso y cooperación con los demás, resulta especialmente importante en el reino del sexo. El modelo del amor confluyente implica la existencia de un marco ético para el fomento de una emoción no destructiva en la conducta individual y en la vida comunitaria. Proporciona la posibilidad de revitalización de lo erótico —no como una habilidad de las mujeres impuras, sino como una cualidad genérica de la sexualidad en las relaciones sociales, formada por las atenciones mutuas y no por un poder desigual. El erotismo es el cultivo del sentimiento, expresado por la sensación corporal, en un contexto de comunicación; un arte de dar y recibir placer. Escindido del poder diferencial, puede hacer revivir las cualidades estéticas de las que habla Marcuse.

Así definido lo erótico se opone a todas las formas de instrumentalidad emocional en las relaciones sexuales. El erotismo es la sexualidad reintegrada en una gama amplia de objetivos emocionales, entre los que la comunicación es lo supremo. Desde el punto de vista del realismo utópico, el erotismo resulta del triunfo de la voluntad que, desde Sade hasta Bataille, parece afirmarse. Si lo interpretamos

no como una diagnosis, sino como una crítica, como he advertido anteriormente, el universo de Sade es una antiutopía que excluye la posibilidad de su opuesto.

La sexualidad y la reproducción se estructuraban mutuamente en el pasado. Hasta que se socializó totalmente, la reproducción fue extrínseca a la actividad social, en cuanto fenómeno biológico. Organizaba el parentesco y era organizado por ella y unía la vida del individuo con la sucesión de las generaciones. Cuando estaba directamente relacionada con la reproducción, la sexualidad era un medio de transcendencia. La actividad sexual estableció un lazo con la finitud del individuo y era portadora, a la vez, de la promesa de su irrelevancia. Vista en relación con el ciclo de las generaciones, la vida individual aparecía como parte de un orden simbólico más general. La sexualidad refleja todavía un eco de transcendencia. Incluso si fuera así, también aparece rodeada con un aura de nostalgia y desilusión. Una civilización adicta al sexo es una sociedad en la que la muerte ha perdido significado. La política de la vida implica en este punto una renovación de la espiritualidad. Desde este punto de vista, la sexualidad no es la antítesis de una civilización dedicada al crecimiento económico y al control técnico, sino la encarnación de su fracaso.

