

El fin del amor

De la misma autora

- Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía* (comp.),
Buenos Aires/Madrid, Katz, 2019
- Erotismo de autoayuda. Cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico*,
Buenos Aires/Madrid, Katz/Capital Intelectual, 2014
- El futuro del alma. La creación de estándares emocionales*, Buenos Aires/Madrid,
Katz/CCCB, 2014
- Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Buenos Aires/Madrid,
Katz/Capital Intelectual, 2010
- La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*,
Buenos Aires/Madrid, Katz, 2010
- El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales
del capitalismo*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009
- Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires/Madrid,
Katz, 2007
- Oprah Winfrey and the Glamour of Misery. An essay on popular culture*,
Nueva York, 2003
- The Culture of Capitalism*, Jerusalén, 2002

Eva Illouz

El fin del amor

Una sociología de las relaciones
negativas

Traducido por Lilia Mosconi

Primera edición, 2020

© Katz Editores
Cullen 5319
1431 - Buenos Aires
c/Sitio de Zaragoza, 6, 1ª planta
28931 Móstoles-Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Warum Liebe endet:
Eine Soziologie negativer Beziehungen*
All rights reserved.

© Suhrkamp Verlag Berlin, 2018

ISBN Argentina: 978-987-4001-25-2
ISBN España: 978-84-15917-46-5

1. Relaciones Interpersonales. 2. Sociología de la Cultura.
3. Relaciones de Pareja. I. Mosconi, Lilia, trad. II. Título.
CDD 302.3

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: M-24569-2020

Índice

11	1. DESAMOR. INTRODUCCIÓN A UNA SOCIOLOGÍA DE LAS ELECCIONES NEGATIVAS
15	El amor como libertad
21	La incómoda crítica de la libertad
30	La elección
36	La elección negativa
45	2. EL CORTEJO PREMODERNO, LA CERTIDUMBRE SOCIAL Y EL ADVENIMIENTO DE LAS RELACIONES NEGATIVAS
50	El cortejo como estructura sociológica
57	La certidumbre como estructura sociológica
72	La libertad sexual como libertad de consumo
84	Una nueva gramática social y sexual
93	3. SEXO CONFUSO
95	La sexualidad casual y sus efectos elusivos
112	Lo casual y lo incierto
136	Incertidumbre y sociabilidad negativa
143	4. EL CAPITALISMO ESCÓPICO Y EL ASCENSO DE LA INCERTIDUMBRE ONTOLÓGICA
146	El valor del cuerpo
153	Producción de valor simbólico y económico
161	Evaluación
172	Devaluación sexual
194	La evaluación y sus puntos de referencia
199	El estatus confuso del sujeto

209	5. UNA LIBERTAD CON MUCHOS LÍMITES
214	¿Consentimiento de qué?
217	Voluntades embarulladas
222	La volatilidad como condición emocional
236	Salir sin voz
249	Confianza e incertidumbre
257	6. EL DIVORCIO COMO RELACIÓN NEGATIVA
260	El fin del amor
261	El divorcio y la posición de las mujeres en el terreno emocional
267	La estructura narrativa de la partida
272	Sexualidad: la gran separación
282	Objetos de consumo: de los objetos de transición a los de salida
287	La autonomía y el vínculo: una pareja difícil
292	Ontologías emocionales y contratos emocionales no vinculantes
298	Competencia emocional y la posición de las mujeres en los procesos relacionales
305	CONCLUSIÓN: LAS RELACIONES NEGATIVAS Y LA POLÍTICA SEXUAL DE LA MARIPOSA
319	Agradecimientos
321	Bibliografía
347	Índice temático

A mis hijos, Netanel, Immanuel y Amitai

A mi madre, Alice

A mis hermanos y mi hermana, Michael, Marc y Nathalie
con quienes el prefijo “des-” nunca viene a cuento.

No soy más que un cronista; quiero que mi obra trate sobre lo que significa ser una persona que vive hoy.

Mark Quinn

Comprender que ser subversivo es pasar de lo individual a lo colectivo.

Abd Al Malik, “Césaire (Brazzaville via Oujda)”

No le pregunto a la gente sobre el socialismo; pregunto sobre el amor, los celos, la infancia, la vejez. [...] Esta es la única manera de guiar la catástrofe hacia el marco de lo mundano para tratar de contar una historia.

Svetlana Alexiévich, *Second-hand Time*

1

Desamor

Introducción a una sociología de las elecciones negativas

Ver lo que tenemos delante de nuestras narices
requiere una lucha constante.

George Orwell¹

La cultura occidental ha representado hasta el cansancio las milagrosas erupciones del amor en nuestra vida, ese momento mítico en el que sabemos que alguien nos está destinado, la espera febril de una llamada telefónica o de un correo electrónico, la emoción que nos invade con solo pensar en él o en ella. Estar enamorados es volvernors adeptos a Platón, ver una idea perfecta y completa en una persona.² Incontables novelas, poemas o películas nos instruyen en el arte de volvernors discípulos de Platón, de amar la perfección que el ser amado manifiesta. Sin embargo, una cultura que tiene tanto para decir acerca del amor es mucho más silenciosa cuando se trata del momento, no menos misterioso, en el que evitamos enamorarnos, en el que nos desenamoramos, en el que quien antes nos mantenía en vela durante la noche ahora nos deja indiferentes, en el que nos alejamos a toda prisa de quienes nos atraían hace unos meses, o incluso hace unas horas. Este silencio es aún más desconcertante a medida que escala el número de relaciones disueltas poco después del comienzo, o en algún otro punto de su derrotero emocional. Tal vez nuestra cultura no sabe cómo pensar sobre esto o cómo representarlo porque vivimos en relatos

1 George Orwell, “Delante de las narices”, en *Ensayos*, Barcelona, Debate, 2013 (el artículo se publicó por primera vez en 1946).

2 Véanse análisis exhaustivos sobre la teoría platónica de las formas en Russell M. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Gail Fine, *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

y dramas o a través de relatos y dramas, y “desamar” no es una trama con una estructura clara. En la mayoría de los casos, no comienza con un momento inaugural, con una revelación; por el contrario, algunas relaciones se marchitan o evaporan poco después o aun antes de su comienzo propiamente dicho, mientras que otras llegan a su fin en el marco de una muerte lenta e incomprensible.³ Y sin embargo, el “desamor” significa mucho desde una perspectiva sociológica, porque gira en torno a la descomposición de los lazos sociales, una acción que, desde la seminal obra de Émile Durkheim *El suicidio*,⁴ tal vez debamos entender como *el* tema central de la indagación sociológica. Pero en la modernidad de las redes, la anomia –esto es, la degradación de las relaciones sociales y la solidaridad social– no toma de buenas a primeras la forma de la alienación o de la soledad. Por el contrario, la *descomposición* de los lazos que son cercanos e íntimos (en potencia o en acto) parece estar estrechamente ligada al incremento de las redes sociales (reales o virtuales), a la tecnología y a una formidable maquinaria económica que suministra consejos o ayuda. Psicólogos de todas las persuasiones –así como los anfitriones de programas televisivos, las industrias de la pornografía y los juguetes sexuales, la industria de la autoayuda y los más diversos locales de venta y consumo– sirven al perpetuo proceso de componer y descomponer los lazos sociales. Si la sociología ha encuadrado tradicionalmente la anomia como el resultado del aislamiento y la falta de una pertenencia apropiada a una comunidad o a una religión,⁵ ahora debe dar cuenta de una propiedad más elusiva que han adquirido los lazos sociales en la actual modernidad

3 Este párrafo está tomado de mi artículo “The Thrill Is Gone: Why Do We Fall Out of Love?”, *Haaretz*, 7 de septiembre de 2013, disponible en línea: <<https://www.haaretz.com/.premium-why-do-we-fall-out-of-love-1.5329206>> [consultado el 2 de junio de 2020].

4 Émile Durkheim, *El suicidio. Un estudio de sociología*, Buenos Aires/Madrid, Miño y Ávila, 2006.

5 Wendell Bell, “Anomie, Social Isolation, and the Class Structure”, en *Sociometry*, vol. 20, N° 2, 1957, pp. 105-116; Durkheim, *op. cit.*; Claude S. Fischer, “On Urban Alienations and Anomie: Powerlessness and Social Isolation”, en *American Sociological Review*, vol. 38, N° 3, 1973, pp. 311-326; Robert D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon & Schuster, 2001; Frank Louis Rusciano, “‘Surfing Alone’: The Relationships among Internet Communities, Public Opinion, Anomie, and Civic Participation”, en *Studies in Sociology of Science*, vol. 5, N° 3, 2014, pp. 1-8; Melvin Seeman, “On the Meaning of Alienation”, *American Sociological Review*, N° 6, 1959, pp. 783-791; Bryan Turner, “Social Capital, Inequality and Health: The Durkheimian Revival”, en *Social Theory & Health*, vol. 1, N° 1, 2003, pp. 4-20.

hiperconectada: su volatilidad, a pesar y a través de las intensas redes sociales, de la tecnología y del consumo. Este libro indaga las condiciones sociales y culturales que explican lo que ha pasado a ser una característica común y corriente de las relaciones sexuales y románticas: el acto de abandonarlas. El “desamor” es un terreno privilegiado para entender de qué manera la intersección entre el capitalismo, la sexualidad, las relaciones de género y la tecnología produce una nueva forma de (no) sociabilidad.

*

Los psicólogos han asumido la tarea de reparar, moldear y guiar nuestra vida sexual y romántica. Aunque han tenido, en general, un éxito notable en convencernos de que sus técnicas verbales y emocionales pueden ayudarnos a vivir mejor, sus aportes hacia una comprensión de lo que devasta colectivamente nuestra vida romántica han sido escasos o nulos. Sin duda alguna, las incontables historias que se oyen en la privacidad del consultorio psicológico tienen una estructura recurrente y temas en común, que trascienden la particularidad de sus narradores. Ni siquiera es difícil adivinar la estructura y los temas recurrentes de las quejas que se expresan en esos escenarios: “Por qué me cuesta tanto entablar o mantener relaciones íntimas amorosas?”; “¿Es buena o mala para mí esta relación?”; “¿Debería permanecer en este matrimonio?”. Lo que tienen en común las preguntas que reverberan hasta el infinito en las sesiones, los talleres y los libros de autoayuda de la ubicua e invasiva consejería terapéutica es una *incertidumbre* profunda y agobiante respecto de la vida emocional, una dificultad para interpretar los sentimientos propios y ajenos, para saber cuándo y en qué cosas hemos de transigir, así como una dificultad para saber qué les debemos nosotros a los demás y qué nos deben ellos a nosotros. Tal como lo enuncia la psicoterapeuta Leslie Bell, “tanto en entrevistas como en la práctica psicoterapéutica con mujeres jóvenes, las he notado más confundidas que nunca, no solo acerca de *cómo* conseguir lo que quieren, sino además acerca de *qué* es lo que quieren”.⁶ Esta confusión, común dentro y fuera del consultorio psicológico, a menudo se atribuye a la ambivalencia de la psique humana, al efecto de una entrada tardía en la adultez, o bien a una confusión psicológica que deriva de las contradicciones entre los mensajes culturales acerca de la femineidad. Sin embargo, tal como lo

6 Leslie Bell, *Hard to Get. Twenty-Something and the Paradox of Sexual Freedom*, Berkeley, University of California Press, 2013.

demuestro en este libro, la incertidumbre emocional en el ámbito del amor, el romance y el sexo es el efecto sociológico directo de las maneras en que la ideología de la elección individual –que ha pasado a ser el principal marco cultural para la organización de la libertad personal– ha ensamblado e imbricado al mercado de consumo con la industria terapéutica y la tecnología de internet. El tipo de incertidumbre que infesta las relaciones contemporáneas es un fenómeno sociológico: no existió siempre, o al menos no con esta magnitud; no era algo generalizado, o al menos no tanto como hoy; no tenía el contenido que tiene para los hombres y las mujeres de hoy; y en modo alguno atraía la atención sistemática de expertos y sistemas de conocimiento de todas las convicciones. Los dilemas, las dificultades y las ambigüedades que caracterizan a muchas relaciones y constituyen la fuente de la glosa psicológica no son sino una expresión de lo que podemos denominar una “incertidumbre” generalizada de las relaciones. El hecho de que tantas vidas modernas exhiban la misma incertidumbre no indica la universalidad de un inconsciente conflictuado, sino más bien una globalización de las condiciones de vida.

Este libro es una nueva etapa de la investigación que he comenzado hace dos décadas sobre las maneras en que el capitalismo y la cultura de la modernidad han transformado nuestra vida emocional y romántica. Si hay un principio básico que mi trabajo sobre las emociones ha constatado una y otra vez durante los últimos veinte años, ese es el siguiente: la desorganización de la vida privada, de la vida íntima, no puede ser un terreno exclusivo del análisis psicológico. La sociología tiene una enorme contribución que hacer, con su insistencia en la idea según la cual las experiencias psicológicas –necesidades, compulsiones, conflictos internos, deseos o ansiedades– presentan y representan los dramas de la vida colectiva, y nuestras experiencias subjetivas reflejan y prolongan las estructuras sociales: son, de hecho, estructuras vividas, incorporadas en nosotros. El análisis no psicológico de la vida interior se vuelve aún más urgente en la medida en que el mercado capitalista y la cultura de consumo compelen a los actores a convertir su interioridad en el único plano de existencia que se siente real, con la autonomía, la libertad y el placer, en todas sus formas, como lineamientos que guían la interioridad así entendida.⁷ Por mucho

7 Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1999; Mary Douglas y Baron Isherwood, *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, México, Grijalbo, 1990; Mike Featherstone, *Cultura de consumo y posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000; Eva Illouz, *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del*

que experimentemos nuestra retirada hacia la individualidad, la emocionalidad y la interioridad como un proceso de autoempoderamiento, lo que en verdad estamos haciendo, por irónico que parezca, es acatar y poner en acto las premisas de una subjetividad económica y capitalista que fragmenta el mundo social e interpreta su objetividad como irreal. De ahí que la crítica sociológica de la sexualidad y las emociones sea un elemento crucial para la crítica del capitalismo.

Mi indagación de la vida emocional, el capitalismo y la modernidad llega a una conclusión preliminar comprometiéndome con más fuerza con la pregunta central en torno a la cual ha girado la filosofía liberal desde el siglo XIX: ¿constituye la libertad un peligro para la posibilidad de entablar vínculos serios y comprometidos, en particular vínculos de índole romántica? En su forma general, durante los últimos doscientos años esta pregunta se ha formulado hasta el cansancio con referencia a la dilución de la comunidad y el ascenso de las relaciones mercantiles,⁸ pero se ha planteado con menor frecuencia en el ámbito emocional, aun cuando la libertad emocional ha redefinido por completo los conceptos de subjetividad e intersubjetividad y de que no es menos central para la modernidad que otras formas de libertad. Tampoco está menos atravesada de ambigüedades y de aporías.

EL AMOR COMO LIBERTAD

Por paradójico que suene, el amor –la emoción por excelencia de la fusión interpersonal– tiene un lugar propio en la vasta y compleja historia de la autonomía y la libertad, una historia que se ha relatado mayormente en

capitalismo, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009; Eva Illouz, *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007; Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 2012 [1983]; Arlie Russell Hochschild, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2008; Axel Honneth, “Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization”, en *European Journal of Social Theory*, N° 4, 2004, pp. 463-478; Micki McGee, *Self-Help, inc. Makeover Culture in American Life*, Nueva York, Oxford University Press, 2005; Ann Swidler, *Talk of Love. How Culture Matters*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

⁸ Milton Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madrid, Síntesis, 2012; Friedrich August Hayek, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2011; Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

términos políticos. Por mencionar un ejemplo, el género de la comedia romántica—que emergió con el griego Menandro, continuó con los romanos (el teatro de Plauto y Terencio) y floreció en el Renacimiento— expresaba el reclamo de libertad por parte de los jóvenes contra los padres, tutores y ancianos. Mientras que en la India o en China el amor se narraba en historias moldeadas por valores religiosos, era una parte integral de la vida de los dioses y, como tal, no se oponía a las autoridades de la sociedad humana, en Europa occidental (y hasta cierto grado relativo, aunque menor, también en Europa oriental), así como en los Estados Unidos, el amor se fue desligando de la cosmología religiosa a medida que empezó a ser cultivado por las elites aristocráticas en busca de un estilo de vida.⁹ Como resultado, el amor, antes destinado a Dios,¹⁰ fue el principal vector para la formación del individualismo emocional,¹¹ ya que dirige las emociones hacia una persona cuya interioridad se percibe como independiente de las instituciones sociales. El amor fue afirmándose lentamente en oposición a las reglas de la endogamia, a la autoridad patriarcal o eclesiástica y al control por parte de la comunidad. *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), de Jean-Jacques Rousseau—récord de ventas en el siglo XVIII—, reivindicaba el derecho del individuo a los sentimientos, con el consecuente derecho a elegir al ser amado y casarse de acuerdo con su propia voluntad. La interioridad, la libertad, las emociones y la elección conformaron una matriz única que a la larga revolucionaría las prácticas conyugales y el lugar del matrimonio. En este nuevo orden cultural y emocional, la voluntad ya no

9 Como señaló Beatrice Smedley (en una comunicación personal), no todos los relatos amorosos de la India (véase *El reconocimiento de Sakuntala*, de Kalidasa, siglos IV a V, o el *Kamasutra*) y de China (véase *La alfombra de los gozos y los rezos*, de Li Yu, siglo XVII) estaban imbuidos de valores religiosos, tal como tampoco lo estaba *La novela de Genji*, de Murasaki Shikibu (autora japonesa del siglo XI). De manera similar, en Occidente coexistía una tradición romántica ajena a la religión con otra imbuida de valores cristianos: Safo, Cátulo, Ovidio, De Ronsard y Petrarca abrevaron en fuentes de la mitología clásica.

10 Howard R. Bloch, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; Karen Lystra, *Searching the Heart. Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1989; Steven Seidman, *Romantic Longings. Love in America, 1830-1980*, Nueva York, Routledge, 1991; Irving Singer, *La naturaleza del amor*, vol. 3 (“El mundo moderno”), México, Siglo XXI, 1992.

11 Curiosamente, Max Weber lo excluye de su monumental estudio sobre las diferentes sendas culturales que tomaron Oriente y Occidente: Max Weber, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus”, en *Gesamtausgabe I. Schriften und Reden*, tomo 19, Tübinga, Mohr, 1972.

se definía como la capacidad de regular los deseos propios (a la manera de la religiosidad cristiana), sino precisamente como la capacidad opuesta de actuar en consonancia con sus mandatos y elegir un objeto del afecto que se correspondiera con las emociones individuales tal como emanaban de la propia voluntad. Fue así como el amor y las emociones románticas pasaron a ser un terreno para las reivindicaciones morales de libertad y autonomía en el ámbito personal, tan poderosas como las que se planteaban en el ámbito público y masculino de la política, con la diferencia de que esta revolución no contó con el beneficio de las manifestaciones públicas, los proyectos parlamentarios y las batallas físicas. Fue una revolución liderada por novelistas, profeministas, filósofos y pensadores de la sexualidad, así como por hombres y mujeres de a pie. La reivindicación de la autonomía emocional como contenido del amor fue un agente poderoso del cambio social, que alteró de maneras fundamentales el proceso de encontrar una pareja, la vocación del matrimonio y la autoridad de las agencias sociales tradicionales.¹² De aquí se deduce que, pese a su apariencia privada y emocional, el amor contenía en verdad una aspiración protopolítica. El derecho a elegir el objeto del amor se convirtió lentamente en el derecho a plantear los sentimientos del individuo como su propia fuente de autoridad,¹³ que es en sí mismo un elemento importante para la historia de la autonomía. En consecuencia, la historia occidental del amor no puede reducirse a un tema de segundo orden en el mural a gran escala

12 Stephanie Coontz, *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, Barcelona, Gedisa, 2006.

13 Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*, Barcelona, Paidós, 2001; Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003; Stephanie Coontz, *op. cit.*; Helga Dittmar, *Consumer Culture, Identity and Well-Being. The Search for the 'Good Life' and the 'Body Perfect'*, Nueva York, Psychology Press, 2007; Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994; Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 2004; Jason Hughes, "Emotional Intelligence: Elias, Foucault, and the Reflexive Emotional Self", en *Foucault Studies*, N° 8, pp. 28-52; Alan Hunt, "The Civilizing Process and Emotional Life: The Intensification and Hollowing Out of Contemporary Emotions", en Alan Hunt, Kevin Walby y Dale Spencer (eds.), *Emotions Matter. A Relational Approach to Emotions*, Toronto, University of Toronto Press, 2012, pp. 137-160; Mary Holmes, "The Emotionalization of Reflexivity", en *Sociology*, vol. 44, N° 1, 2010, pp. 139-154; Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, 2011; Lawrence D. Stone, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

que es la historia de la modernidad, sino más bien como un vector principal que reformuló la relación de los individuos con el matrimonio y el parentesco, con drásticas consecuencias para el vínculo que se había verificado hasta entonces entre la institución del matrimonio y la esfera económica. La concesión de autoridad moral al amor y a los sentimientos cambió al matrimonio y, en el proceso de cambiar el matrimonio, cambió también los patrones de la reproducción y de la sexualidad, así como los del intercambio y de la acumulación en materia económica.¹⁴

Lo que denominamos libertad personal y emocional es un fenómeno multiforme que emergió del proceso de consolidación de una esfera privada a gran distancia del brazo comunitario y eclesiástico, y que fue conquistando de a poco la protección del Estado y las leyes de la privacidad; alimentó las rebeliones culturales lideradas por las elites artísticas y—más tarde— por las industrias mediáticas y, por último, ayudó en la formulación del derecho femenino a disponer del cuerpo propio (antes no se había considerado que le perteneciera a la mujer, sino más bien a sus guardianes). En consecuencia, la autonomía emocional contiene reclamos sobre la libertad interior del sujeto, así como reclamos (posteriores) sobre la libertad del cuerpo sexual, aun cuando las historias culturales de estas libertades sean diferentes: la libertad emocional se afianza en la historia de la libertad de conciencia y en la historia de la privacidad, mientras que la libertad sexual evolucionó a partir de la lucha por la emancipación de las mujeres y en el marco de nuevas concepciones jurídicas con respecto al cuerpo. De hecho, las mujeres no fueron verdaderas propietarias de su cuerpo hasta tiempos más o menos recientes (por ejemplo, no podían negarse a mantener relaciones sexuales con su marido). La libertad sexual quedó estrechamente interrelacionada con la libertad emocional, en un vínculo de mutua servidumbre, bajo la categoría libertaria de la “propiedad de sí”: “La propiedad de sí es un principio libertario según el cual cada persona posee derechos plenos y exclusivos sobre el uso y el control de sí misma y de sus facultades, y por ende no debe productos ni servicios a terceros, a menos que haya suscripto un contrato para suministrarlos”.¹⁵ Dicho en términos más concretos, el principio libertario de la propiedad de sí incluye: (i) la libertad para sentir y ser dueño de los sentimientos propios, (ii) la libertad para ser el dueño del cuerpo propio y ejercer el control sobre él, lo que más tarde entrañaría (iii) la libertad para elegir a las parejas sexuales, así como para iniciar y

14 Stephanie Coontz, *op. cit.*

15 Gerald Allan Cohen, *Propiedad de sí, libertad e igualdad*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

terminar relaciones a voluntad. En resumen, la propiedad de sí incluye la conducción de la vida emocional y sexual desde el espacio de la propia interioridad, sin impedimentos del mundo exterior, de modo tal que las emociones, los deseos o las metas subjetivamente definidas determinen las elecciones y las experiencias propias. La libertad emocional es una forma particular de la propiedad de sí, en cuyo marco las emociones guían y justifican la libertad de mantener contactos físicos y sexuales con personas elegidas por razones emocionales propias. Esta forma emocional y corporal de la propiedad de sí marca el pasaje hacia lo que sugiero denominar “modernidad emocional”. La modernidad emocional dio sus primeros pasos en el siglo XVIII, pero recién llegó a su plenitud después de la década de 1960, con la legitimación cultural de las elecciones sexuales basadas en razones meramente subjetivas, de índole hedonista o emocional, e incluso alcanzó una nueva etapa de su desarrollo con el advenimiento de las aplicaciones románticas y sexuales en internet.

Anthony Giddens estuvo entre los primeros sociólogos que hicieron explícita la naturaleza de la modernidad emocional, desde una perspectiva que conceptualizaba la intimidad como máxima expresión de la libertad individual, del progresivo desapego respecto de antiguos mandatos religiosos o tradicionales, y del matrimonio como institución basada exclusivamente en la supervivencia económica.¹⁶ De acuerdo con Giddens, los individuos están dotados de los recursos necesarios para moldear desde su interior la capacidad de ser autónomos e íntimos al mismo tiempo, pero al precio de vivir en un estado de “inseguridad ontológica”, en una permanente ansiedad. Sin embargo, su tan mentado concepto de “relación pura” no es sino un aval normativo y descriptivo de la modernidad, en la medida en que sugiere una intimidad que pone en acto los valores del sujeto moderno liberal como persona consciente de sus derechos y capaz de poner en práctica esos derechos, por encima de todo gracias a su capacidad de iniciar y finalizar relaciones a voluntad y sobre la base de un contrato implícito. Para Giddens, el sujeto que ingresa en una relación pura es libre, está al tanto de sus necesidades y es capaz de negociarlas con otro. La relación pura era el contrato social liberal extendido a otro terreno. En una vena similar, Axel Honneth (tal como lo hizo Hegel mucho antes) dice que la libertad se realiza a través de una relación con otro.¹⁷ De aquí se deduce

¹⁶ Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, op. cit.; Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad*, op. cit.

¹⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

que la libertad es el terreno normativo sobre el cual se construye el edificio del amor y la familia, con la familia como la expresión por excelencia de la libertad realizada en una unidad de lazos amorosos. Cabe decir, entonces, que tanto Giddens como Honneth complejizan el modelo tradicional del liberalismo, en cuyo marco el yo ve al otro como un obstáculo para su libertad: ambos pensadores sostienen que el sujeto libre alcanza su plena realización a través de las relaciones amorosas e íntimas.

Sin embargo, tal como me propongo demostrar en el presente libro, este modelo de libertad plantea nuevas preguntas. La intimidad ya no es —si alguna vez lo fue— un proceso de dos seres plenamente conscientes que cumplen con un contrato cuyos términos ambos conocen y han acordado. Lejos de ello, la propia posibilidad de establecer un contrato, de conocer sus términos, de conocer y acordar los procedimientos para hacerlo cumplir, se ha vuelto angustiosamente elusiva. Para que haya un contrato es preciso que exista un acuerdo sobre sus términos; un contrato presupone una voluntad claramente definida y consciente de lo que se quiere, e involucra un procedimiento para suscribir un acuerdo, así como una penalidad en caso de que uno de los dos signatarios lo incumpla. Por último, un contrato incluye, por definición, cláusulas contra las sorpresas. Estas condiciones de las relaciones basadas en contratos rara vez están presentes en las relaciones amorosas e íntimas contemporáneas.

La institucionalización de la libertad sexual por vía de la tecnología y la cultura de consumo ha producido el efecto contrario: ha instilado en la sustancia, en el marco y en la meta de los contratos emocionales y sexuales una cualidad de fundamental incertidumbre, de disponibilidad al alcance de cualquiera, de incesante controversia, que en gran medida inhabilita la metáfora del contrato para captar lo que denomino “estructura negativa de las relaciones contemporáneas”: el hecho de que los actores no saben cómo definir, evaluar o llevar adelante, de acuerdo con guiones sociales estables y predecibles, las relaciones que entablan. La libertad sexual y la libertad emocional han convertido la mismísima posibilidad de definir los términos de una relación en una cuestión indeterminada y en un problema a la vez psicológico y sociológico. Ya no es la lógica del contrato, sino una incertidumbre estructural, crónica y generalizada, lo que gobierna la formación de las relaciones sexuales o románticas. En contraste con nuestra habitual tendencia a presuponer que la libertad sexual y la libertad emocional se desarrollan en espejo, que se sostienen y se reflejan mutuamente, a lo largo de este libro pongo en tela de juicio los fundamentos de tal supuesto, y me permito sugerir que estas dos libertades avanzan por sendas sociológicas e institucionales distintas.

La libertad sexual es hoy un ámbito de interacción donde todo “marcha sobre ruedas”: los actores acceden a una gran abundancia de recursos tecnológicos, imágenes y guiones culturales para guiar su comportamiento, para obtener placer de una interacción y para definir los límites de la interacción. Por otra parte, las emociones han pasado a ser el plano de la experiencia social que “plantea problemas”: un ámbito sumido en la confusión, la incertidumbre, e incluso el caos.

Mediante el abordaje de la libertad sexual a través del interrogante acerca de las experiencias emocionales que esta genera o no genera, en el presente estudio me he propuesto eludir tanto la impugnación conservadora de la libertad sexual como la concepción libertaria que entroniza la libertad por encima de todos los demás valores. A fin de lograr tal objetivo, examinaré desde una perspectiva crítica el significado de la libertad, tanto sexual como emocional, mediante la exploración empírica de su impacto en las relaciones sociales. Ya se la respalde o se la condene, la libertad tiene una estructura institucional, lo que a su vez transforma el autoconocimiento y las relaciones sociales. El análisis de este impacto requiere suspender *a priori* los supuestos sobre los méritos de la monogamia, de la virginidad, de la familia nuclear, así como de los orgasmos múltiples y del sexo casual o grupal.

LA INCÓMODA CRÍTICA DE LA LIBERTAD

La indagación que propongo aquí no puede sino generar malestar o resistencia en unos cuantos círculos intelectuales. El primero de ellos es el de los libertarios sexuales, para quienes criticar la libertad (sexual) es propio de una “fase reaccionaria de histeria moralista y mojigata”, por citar la implacable condena de Camille Paglia.¹⁸ Sin embargo, esto, a su vez, equivale a decir que la crítica de la desregulación económica y el libre mercado es un retorno al deseo histérico de construir koljoses. La crítica de la libertad ha sido una prerrogativa tanto de los conservadores como de los académicos partidarios de la emancipación, y no necesariamente implica un retorno a la gazmoñería moralista, al concepto de deshonra y la doble vara. La iniciativa de examinar críticamente el estado actual de la libertad emocional y sexual es, de hecho, un retorno a la pregunta medular de la socio-

18 Camille Paglia, *Sexo, arte y cultura en los Estados Unidos*, Madrid, Aguilar, 1995.

logía clásica: ¿cuál es la línea de falla entre la libertad y la anomia?¹⁹ ¿Dónde termina la libertad y comienza el caos amoral? En este sentido, mi estudio sobre el impacto de la libertad sexual en la sociedad y en las emociones marca un retorno a las preguntas medulares de Durkheim sobre el orden social y la anomia: yo indago de qué manera la intrusión del capitalismo en la esfera privada ha transformado y trastornado principios normativos cruciales de dicha esfera.

Una segunda objeción puede provenir de diversas disciplinas académicas, tales como los estudios culturales, los estudios *queer* y los estudios de género, que se han caracterizado tradicionalmente por su hincapié en la privación de derechos y, por lo tanto, han hecho de la libertad el eje supremo—implícito o explícito—de su orientación académica. Tal como señala con acierto Axel Honneth, los modernos colocan la libertad por encima de todos o casi todos los otros valores, incluidos los de la igualdad y la justicia.²⁰ Desde las feministas libertarias y los militantes gay (en especial, los activistas e intelectuales partidarios de la pornografía) hasta un amplio abanico de filósofos y críticos literarios, cada cual concibe la libertad a su manera específica como el bien vulnerable por excelencia y, por lo tanto, se muestra reacio a colocar la lupa sobre sus patologías, excepto por la ya

19 George G. Brenkert, “Freedom and Private Property in Marx”, en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, N° 8, 1979, pp. 122-147; Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Shapire, 1968; Émile Durkheim, *Educación moral*, Madrid, Trotta, 2002; Anthony Giddens (ed.), *Durkheim on Politics and the State*, Stanford, Stanford University Press, 1986; Émile Durkheim, *El suicidio*, op. cit.; Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1994; Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998; Karl Marx, “Dinero”, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006; Karl Marx, “Discurso sobre el libre intercambio”, en *Miseria de la Filosofía. Respuesta a Filosofía de la miseria, de P.-J. Proudhon*, México, Siglo XXI, 1987; Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974; Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Longseller, 2007; Georg Simmel, “El individuo y la libertad”, en Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998, pp. 247-262; Georg Simmel, *El extranjero. Sociología del extraño*, Madrid, Sequitur, 2012; Max Weber, “La situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania del Este del Elba. Visión general (1892)”, en *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas*, N° 49, 1990, pp. 235-255; Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

20 Axel Honneth, *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2014.

trillada crítica al neoliberalismo, o bien por las referencias al “narcisismo” o al “hedonismo utilitario” que promueven los mercados de consumo. Hay dos tipos diferentes de respuestas posibles a esta renuencia. La primera de ellas ha sido muy bien formulada por Wendy Brown:

Multifacética y versátil desde el punto de vista histórico, semiótico y cultural, así como elusiva en lo que concierne a la política, la libertad ha resultado ser un principio fácilmente apropiable –en los regímenes liberales– para los fines políticos más cínicos y más opuestos a la lucha por la emancipación.²¹

Si esta observación es correcta, la libertad es un ordenamiento social que siempre debemos estar dispuestos a preservar, pero también a cuestionar. La segunda respuesta a la objeción, que deriva de la primera, es de orden metodológico. Si nos basamos en el principio de simetría que ha enunciado David Bloor (analizar los diferentes fenómenos de manera simétrica, sin la presunción de saber cuál es el bueno o cuál es el malo, cuál es el vencedor o cuál es el vencido), podemos sugerir que la crítica de la libertad requiere un análisis simétrico en los campos de la economía y de las relaciones interpersonales.²² Si los intelectuales críticos analizamos los efectos corrosivos de la libertad en el ámbito de la acción económica, nada nos impide indagar si ocurre algo similar en los ámbitos de lo personal, lo emocional y lo sexual. La celebración aparentemente progresista de la libertad sexual requiere el mismo escrutinio que aplicamos a la celebración neoconservadora del libre mercado y de la libertad política, no en nombre de la neutralidad que demanda Richard Posner en su obra *Sex and Reason*,²³ sino en nombre de una mirada más abarcadora sobre los efectos de la libertad.²⁴ Pero el principio de simetría también es relevante en otro aspecto: las críticas a la sexualización actual de la cultura provienen de sectores culturales muy diversos, desde los movimientos asexuales que rechazan la posición central de la sexualidad en las definiciones del yo saludable, hasta aquellos que desde el feminismo y la psicología se preocupan por

21 Wendy Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.

22 David Bloor, *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Gedisa, 1998.

23 Richard Posner, *Sex and Reason*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1994.

24 Véase Robin West, “Sex, Reason, and a Taste for the Absurd”, *Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper*, N° 11-76, 1993.

los efectos de la cultura sexualizada, así como, por último, las mayorías cristianas y las minorías religiosas (sobre todo musulmanas) que viven en Europa y en los Estados Unidos. Todas estas críticas expresan un malestar provocado por la intensa sexualización de la cultura. Solo las académicas feministas han prestado atención a este malestar, y antropólogas como Lila Abu-Lughod y Saba Mahmood han criticado los modelos eurocéntricos de emancipación sexual desde la perspectiva de la subjetividad musulmana femenina,²⁵ invitándonos a imaginar otras formas de subjetividades emocionales y sexuales. El análisis crítico de la sexualidad que desarrollo a lo largo del presente libro no obedece a un impulso puritano en pos de controlarla o regularla (no tengo en mente ningún programa semejante), sino más bien a un deseo de historizar y contextualizar nuestras creencias sobre el amor y la sexualidad, así como de examinar los ideales culturales y políticos de la modernidad sexual en busca de aspectos distorsionados o apropiados por fuerzas económicas y tecnológicas contrarias a las normas y los ideales emocionales que se consideran esenciales para el amor. Si hay una norma implícita que atraviese este trabajo, es que el amor (en todas sus formas) sigue siendo el modo más significativo de entablar relaciones sociales.

Una posible objeción final a mi planteo tiene que ver con la presencia dominante que ha adquirido la obra de Michel Foucault en las ciencias humanas y sociales. La amplia influencia de su libro *Vigilar y castigar*²⁶ diseminó la sospecha de que la libertad democrática era un ardid para enmascarar los procesos de vigilancia y disciplina que entrañan las nuevas formas de conocer y controlar a los seres humanos. Los sociólogos enfocaron su atención en la vigilancia y, *à la* Foucault, tildaron a la libertad de ilusión liberal, afianzada en un poderoso sistema de disciplina y control. Desde este punto de vista, la libertad propiamente dicha pasó a ser un objeto de estudio menos interesante que la ilusión de subjetividad creada por ella. Sin embargo, el propio Foucault —en sus cursos del Collège de France, hacia el final de su vida— incorporó un creciente análisis de los nexos entre la libertad y la gubernamentalidad, es decir, de las maneras en

25 Lila Abu Lughod, “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”, en *American Anthropologist*, vol. 104, N° 3, 2002, pp. 783-790, p. 785; Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2011.

26 Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1998.

que la idea de libertad en el mercado había redefinido, en sus palabras, “un campo de acción”.²⁷ Aquí suscribo el pensamiento tardío de Foucault, desde la perspectiva de una sociología cultural de las emociones:²⁸ concibo la libertad efectivamente como la reestructuración de un campo de acción, como el marco cultural más potente y generalizado que organiza el sentido de la moralidad, la concepción de la educación y de las emociones, los fundamentos jurídicos, las nociones y las prácticas de género, así como, en líneas más generales, la definición básica de la yoidad moderna. Para la sociología de la cultura, la libertad no es un ideal político y moral que se ratifique en los tribunales, sino el marco cultural persistente, arraigado y generalizado que organiza la definición del yo y las relaciones con los otros en la modernidad contemporánea. Como valor firmemente atesorado por personas e instituciones, la libertad orienta una miríada de prácticas culturales, cuyo ejemplo más prominente tal vez sea la subjetividad sexual, definida como “la experiencia que una persona tiene de sí misma como ser sexuado, con derecho al placer sexual y a la seguridad sexual, capacidad para hacer elecciones sexuales activas e identidad como ser sexual”.²⁹ Allí donde Foucault desacredita la sexualidad como práctica moderna de emancipación personal que –paradójicamente– perpetúa la obsesión cultural del cristianismo con el sexo, yo tomo otro camino, y me pregunto por las maneras en que la libertad sexual, expresada a través de prácticas tecnológicas y consumistas, lleva a una reformulación de la percepción y el derrotero de las relaciones amorosas, tanto en sus inicios como durante su formación, así como a lo largo de la vida doméstica compartida.

La cuestión de la libertad ha adquirido un carácter aún más apremiante en la medida en que la filosofía pública y la organización jurídica de los sistemas políticos liberales privilegiaron un tipo específico de libertad: la libertad negativa, definida como la libertad de los actores para hacer lo que les plazca, sin impedimentos del mundo externo, siempre y cuando no perjudiquen a otros ni obstruyan su libertad. Esta libertad está garantizada por la ley y fomentada por numerosas instituciones que se adjudican, con escaso o nulo sustento normativo, la misión de garantizar los

27 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007; Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

28 Nikolas Rose, *Inventing our Selves. Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Nikolas Rose, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

29 Deborah. L. Tolman, *Dilemmas of Desire. Teenage Girls Talk about Sexuality*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002, pp. 5-6.

derechos y la privacidad de las personas. El espacio abierto por la “vacuidad” de la libertad negativa (un espacio que se define por la “ausencia de impedimentos”) fue colonizado sin dificultades por los valores del mercado capitalista, de la cultura consumista y de la tecnología, que han devenido las tres arenas culturales e institucionales más potentes de las sociedades modernas. Tal como subrayó hace mucho tiempo Karl Marx, la libertad contiene el riesgo de permitir el florecimiento irrestricto de las desigualdades. Catharine MacKinnon lo enuncia con especial aptitud: “privilegiar la libertad sobre la igualdad, la libertad sobre la justicia, no es sino liberar aún más el poder de los poderosos”.³⁰ En otras palabras, la libertad no puede anteponerse a la igualdad, porque la desigualdad invalida la posibilidad de ser libre. Si la heterosexualidad organiza y naturaliza la desigualdad entre los sexos, todo lo que podemos esperar de la libertad es que satisfaga, confronte o naturalice esa desigualdad: el triunfo de la libertad sobre la desigualdad solo rara vez se verifica en las relaciones heterosexuales.

Aquello que Isaiah Berlin denominó “libertad negativa” ha permitido que el lenguaje y las prácticas del mercado o el consumo reconfiguren el vocabulario y la gramática de la subjetividad. El mismo lenguaje de los intereses, el utilitarismo, la satisfacción instantánea, la acción egocéntrica, la acumulación, la variedad y la diversidad de experiencias impregnan los lazos románticos y sexuales de hoy, circunstancia que demanda de nosotros una indagación aleccionadora sobre el significado y el impacto de la libertad, aunque sin poner en tela de juicio el progreso moral que representan las luchas de los movimientos feministas y LGBTQ. El apoyo a los logros históricos de estos movimientos, así como a la continuación de sus luchas, no debería disuadirnos de examinar—desde una perspectiva tanto histórica como empírica— las maneras en que el ideal moral de la libertad se ha traducido en formas mercantiles que también apelan a la “libertad”.³¹ De hecho, si comprendemos los procesos a través de los cuales las ideas y los valores, una vez institucionalizados, siguen una trayectoria que no siempre coincide con el objetivo de sus proponentes, estaremos mejor equipados

30 Citada en Wendy Brown, *Estados del agravio*, *op. cit.*

31 Véase en particular David M. Halperin y Trevor Hoppe (eds.), *The War on Sex*, Durham, Duke University Press, 2017, sobre la expansión de los derechos sexuales en los Estados Unidos. Tal como se documenta en este libro, pese a los avances en materia de matrimonio igualitario, derechos reproductivos y acceso al control de la natalidad, aún hay muchas áreas de la sociedad que permanecen bajo el control del gobierno, como los registros de los delinquentes sexuales, la criminalización del VIH y las medidas punitivas contra el trabajo sexual.

para recuperar el ideal original de libertad que impulsó dichos movimientos. Del mismo modo, si sabemos que el liberalismo ha entrañado una notoria desaparición de la normatividad en materia de transacciones económicas (que no solo transformó las instituciones públicas en organizaciones con fines de lucro, sino que además entronizó el interés propio como la epistemología natural del actor), nada nos impide indagar si la libertad sexual no surte efectos similares en las relaciones íntimas, es decir, si la naturalización del placer individual, aparejada a la institución de la competencia y la acumulación sexuales, no entraña una desaparición de la normatividad que despoja a las relaciones de su regulación ética y moral. En otras palabras, cabe preguntarse si la libertad sexual no se ha convertido en la filosofía neoliberal de la esfera privada,³² como discurso y como práctica que erosiona la normatividad de las relaciones, naturaliza la tecnología y la ética del consumo como nueva forma de organización emocional autónoma, e incluso vuelve menos inteligible el núcleo moral y normativo de la intersubjetividad. Aun cuando la libertad haya sido en sí misma una potente reivindicación normativa contra la concertación de matrimonios forzosos o desprovistos de amor, así como a favor del derecho al divorcio, a la vida emocional y sexual de acuerdo con las propias inclinaciones y al trato igualitario como miembro de una minoría sexual, hoy cabe preguntarse si esa misma libertad no ha despojado a las relaciones sexuales de ese lenguaje moral del que en sus inicios estaba impregnada (por ejemplo, desechando el lenguaje de la obligación y la reciprocidad que tradicionalmente organizaba todas las interacciones sociales, o al menos la mayoría). Así como el capitalismo monopolista de hoy contradice el espíritu de libre intercambio que había insuflado las primeras concepciones del mercado y el comercio, la organización de la subjetividad sexual según los estrictos parámetros culturales de la tecnología y el consumo contradice la visión de la sexualidad emancipada que fue el eje de la revolución sexual, debido a que esa sexualidad termina por reproducir compulsivamente los propios esquemas de pensamiento y acción que hacen de la tecnología y la economía los motores y artífices invisibles de nuestros lazos sociales.

32 Véanse, para una elaborada discusión sobre esta cuestión, Dana Kaplan, “Recreational Sexuality, Food, and New Age Spirituality: A Cultural Sociology of Middle-Class Distinctions”, tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel, 2014; Dana Kaplan, “Sexual Liberation and the Creative Class in Israel”, en S. Seidman, N. Fisher y C. Meeks (eds.), *Introducing the New Sexuality Studies*, Londres, Routledge, 2016, pp. 363-370; Volker Woltersdorff, “Paradoxes of Precarious Sexualities: Sexual Subcultures under Neo-liberalism”, en *Cultural Studies*, vol. 25, N° 2, 2011, pp. 164-182.

La heterosexualidad es un terreno más privilegiado que la homosexualidad para estudiar esta cuestión, por una serie de razones. En su forma presente, la heterosexualidad se apunala en diferencias de género que tienden a funcionar como desigualdades de género; la heterosexualidad, a su vez, organiza esas desigualdades en un sistema emocional que adjudica el éxito o el fracaso de las relaciones a la psique de las personas, en especial de las mujeres. La libertad permite que las desigualdades emocionales pasen inadvertidas y queden sin atender. Tanto los hombres como las mujeres –pero sobre todo las mujeres– recurren a su psique para manejar la violencia y las heridas simbólicas que derivan de esas desigualdades emocionales: “¿Por qué (*él*) está distante?”, “¿Será que parezco demasiado necesitada?”, “¿Qué debería hacer para conquistarlo?”, “¿Qué errores cometí para que (*él*) me dejara?”. Todas estas preguntas, formuladas por mujeres y para mujeres, indican que las mujeres heterosexuales se sienten culturalmente responsables, en gran medida, por el éxito emocional y el manejo de las relaciones. En contraste, la homosexualidad no traduce el género en diferencia ni la diferencia en desigualdad, ni está basada en la división entre el trabajo biológico y económico en función del género que ha caracterizado a la familia heterosexual. De aquí se deduce que los efectos de la libertad en las relaciones heterosexuales resultan más urgentes como objeto de estudio sociológico, ya que la interacción de la libertad sexual con la estructura aún omnipresente y poderosa de la desigualdad entre los géneros multiplica las contradicciones y las crisis de la heterosexualidad.³³ Más aún, dada la estrecha regulación y codificación de la heterosexualidad bajo el sistema social del cortejo, que supuestamente conducía al matrimonio, el viraje hacia la libertad emocional y sexual nos permite comprender con mayor nitidez el impacto de la libertad en las prácticas sexuales, así como las contradicciones que puede haber creado este tipo de libertad con la institución del matrimonio (o de la pareja), en torno a la cual sigue girando la heterosexualidad. En contraste, la homosexualidad ha sido hasta hace no mucho tiempo una forma social clandestina y opuesta. De ahí que se haya definido *ab origine* como una práctica de libertad, en pugna y en contraste con la institución doméstica del matrimonio como alienación de las mujeres y atribución de funciones patriarcales a los hombres. En consecuencia, este libro puede verse como una etnografía de la hetero-

33 La homosexualidad moderna representa el logro histórico de la libertad sexual y su encarnación moral, porque, en contraste con la homosexualidad griega, no organiza ni naturaliza la desigualdad (no es un recurso del que se vale un hombre para ejercer su poder sobre un hombre más joven o sobre un esclavo).

sexualidad contemporánea (aunque también incluye alguna que otra entrevista con personas homosexuales), la cual, como institución social, se ha debatido entre las presiones simultáneamente emancipadoras y reaccionarias, modernas y tradicionales, subjetivas y reflexivas, resultantes de las fuerzas capitalistas, consumistas y tecnológicas que caracterizan a nuestra sociedad actual.

Mi enfoque de la libertad emocional y sexual contrasta con diversas formas de la ideología libertaria que ven el placer como *telos* de la experiencia, e interpretan la formidable expansión de la sexualidad en todos los ámbitos de la cultura consumista como una auspiciosa señal de que —en la mordaz enunciación de Camille Paglia— la cultura popular (y su contenido sexual) son en verdad “una erupción del paganismo jamás derrotado en Occidente”.³⁴ Los libertarios sexuales consideran que la sexualidad mediada por el mercado de consumo libera el deseo, la creatividad y las energías sexuales, e insta al feminismo (y, presumiblemente, a otros movimientos sociales) a abrirse al “arte y al sexo en todos sus misterios oscuros y nada reconfortantes”.³⁵ Esta concepción es seductora, pero se basa en el ingenuo supuesto según el cual las fuerzas del mercado que subyacen a la cultura popular realmente canalizan y acompañan la energía creativa, en lugar de (por ejemplo) difundir los intereses económicos de las grandes corporaciones que promueven una subjetividad basada en la satisfacción expeditiva de las necesidades. No encuentro razones convincentes para calificar las energías aprovechadas por el mercado como naturalmente “paganas” en lugar de, por ejemplo, reaccionarias, conformistas o confusas. Tal como lo enuncia un prominente teórico *queer*, Margaret Thatcher y Ronald Reagan, defensores de los valores familiares, en verdad le abrieron las puertas a la revolución sexual más importante de la que se tenga noticia gracias a la desregulación de los mercados que produjeron sus políticas liberales:³⁶ “La libertad individual no puede frenar en el mercado; si tenemos libertad absoluta para comprar y vender, ¿por qué no habríamos de hacer lo mismo con la elección de nuestras parejas sexuales, nuestro estilo de vida sexual, nuestra identidad o nuestras fantasías?”³⁷

34 Camille Paglia, *op. cit.*

35 *Ibid.*

36 Jeffrey Weeks, *Invented Moralities. Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.

37 *Ibid.*, p. 29. Cabe aclarar, sin embargo, que esta afirmación es válida para el mundo occidental, pero no tanto para otras sociedades, como la de China.

LA ELECCIÓN

Lejos de expresar la liberación de una cruda energía pagana en el marco de culturas populares amorales, la sexualidad contemporánea es el vector de varias fuerzas sociales contrarias a los valores que impulsaron la lucha por la emancipación sexual. La sexualidad ha pasado a ser un sitio donde se entrecruzan técnicas psicológicas, herramientas tecnológicas y mercancías de consumo cuyo factor común es la capacidad de proveer una gramática de la libertad que organiza y traduce el *deseo* y las relaciones interpersonales en una mera cuestión de *elecciones* individuales. La elección –sexual, emocional o consumista– es el tropo por excelencia que organiza al yo y a la voluntad en los sistemas políticos liberales. Tener un yo moderno, o tardomoderno, equivale a ejercer la elección e incrementar la experiencia subjetiva de la elección.

La elección es el tropo de la yoidad que enlaza la libertad con las esferas de la economía y la emocionalidad: es el modo más importante de la subjetividad en los ámbitos del sexo y el consumo. La elección contiene dos ideas diferentes: una se refiere a la oferta o provisión de bienes; más exactamente, a la existencia objetiva y abundante de algo (como cuando decimos “en este supermercado hay una gran variedad de verduras orgánicas frescas”); la segunda, en cambio, alude a un aspecto de la subjetividad, a una persona que, luego de evaluar las posibilidades a su alcance, toma una decisión o hace una elección (como cuando decimos, por ejemplo, que alguien “tomó la decisión correcta”). La elección expresa, entonces, tanto una determinada organización del mundo –que se presenta en forma de diversas posibilidades al alcance directo e inmediato del sujeto– como una organización de la voluntad en necesidades, emociones y deseos. Una voluntad que elige es un tipo específico de *voluntad* deliberativa, inserta en un mundo que parece estructurarse como un mercado, es decir, como un conjunto de posibilidades abundantes que el sujeto debe ponderar y elegir para satisfacer y maximizar su bienestar, sus placeres o su ganancia económica. Desde la perspectiva de una sociología cultural, la elección representa la mejor manera de comprender cómo es que la formidable estructura del mercado se traduce en propiedades cognitivas y emocionales de la acción. En vista de los considerables cambios que ha experimentado la voluntad específica de la cultura electiva bajo el impacto de la tecnología y la cultura del consumo, no podemos sino plantearnos preguntas sociológicas acerca de la relación entre la economía del deseo y las estructuras sociales tradicionales.

De ahí que este libro explore la siguiente línea argumental: bajo la égida de la libertad sexual, las relaciones heterosexuales han adoptado la forma