[1]Sociabilidad y cruising*

Leo Bersani
Traducción Rodrigo Zamorano

La sociabilidad es una forma de relacionalidad no contaminada por el deseo.

Reformulo de esta manera –de esta manera abiertamente tendenciosa– el argumento planteado por Georg Simmel en su ensayo de 1910 "Sociología de la sociabilidad", a partir del cual podríamos considerar la sociabilidad como un efecto paradójico de nuestros impulsos socializadores. La "unidad mayor que uno llama 'sociedad'", escribe Simmel, está motivada por "intereses": "intereses económicos o ideales, bélicos o eróticos, religiosos o caritativos".[1] Son ellos los que definen el contenido de los grupos o asociaciones. "Pero mucho más allá de su contenido especial, todas estas asociaciones están acompañadas de un sentimiento y una satisfacción en el puro hecho de que uno se asocia con otros y de que la soledad del individuo se resuelve dentro de la unidad: la unión con otros".[2] De hecho, "un sentimiento del valor de la asociación como tal" está implicado en los motivos mismos para la asociación, y Simmel sugiere que "el contenido objetivo que lleva consigo la asociación particular" solamente puede originarse con posterioridad. Las "necesidades e intereses especiales" que dan cuenta del "contenido especial" de las asociaciones pueden entonces ofrecer una explicación inadecuada del origen mismo de estas. Un motivo iniciador de las formaciones sociales sería el impulso por desarrollar la "especial estructura sociológica" de la sociabilidad; es decir, una estructura sin un motivo, una estructura –propone Simmel– "correspondiente a las realidades del arte y del juego, que toma su forma de éstas, pero que, sin embargo, no participa de su falta de realidad". Como el arte y el juego, la sociabilidad "extrae su sustancia de las numerosas formas fundamentales de las relaciones serias entre los hombres", pero es precisamente dicha sustancia lo que el arte, el juego y la sociabilidad dejan atrás, presentando solo "la forma del juego pura y abstracta", "una plenitud de vida simbólicamente lúdica".[3]

Un tema recurrente en los escritos de Simmel es el sacrificio de la individualidad que la pertenencia a un grupo exige. "Los grandes problemas con que estas fuerzas [las fuerzas éticas de la sociedad concreta] se enfrentan se deben a que el individuo debe ajustarse a un sistema íntegro y vivir para él: que, aun por fuera de este sistema, los valores y el acrecentamiento deben fluir nuevamente hacia él, que la vida del individuo es sólo un medio para los fines del todo, que la vida del todo es sólo un instrumento para los propósitos del individuo".[4] Debido a "la seriedad –ciertamente, la frecuente tragedia de estos requerimientos–", la sociabilidad es aún más impresionante puesto que, habiendo llevado estos requerimientos "hacia su mundo espectral, en el cual no hay fricción", ellos pueden ser repetidos, por ejemplo, en "la manera en que los grupos se forman y se dividen en las fiestas; la manera en la cual la conversación se desenvuelve, se profundiza, se suelta y se interrumpe según el puro impulso y la oportunidad", sin tragedia, permitiéndonos experimentar lo que Simmel sorprendentemente

1

* Originalmente publicado como Leo Bersani, "Sociability and Cruising", *Umbr(a): A Journal of the Unconscious* 1 (2002): 11-31. Constituye el cuarto capítulo de Leo Bersani, ¿Es el recto una tumba?, trad. Rodrigo Zamorano, de próxima aparición por Editorial Palinodia.

llama "la libertad de la servidumbre".[5] De modo que la sociabilidad resuelve "el gran problema de la asociación": a saber, el de "cómo estimar el significado y el énfasis que pertenecen al individuo como tal tanto dentro del medio social como en oposición a él".[6] La naturaleza problemática de grupos que deben al mismo tiempo refrenar y estar al servicio de la individualidad se resuelve en la sociabilidad gracias al placer particular que se obtiene de la restricción de lo personal: el placer del proceso asociativo mismo, de una pura relacionalidad que, más allá o antes de la satisfacción de necesidades o intereses particulares, pueda al mismo tiempo ser el fundamento, el motivo y la meta de toda relación.

El ensayo de Simmel da más o menos por sentada la satisfacción propia de separar lo relacional de las relaciones concretas. ¿Pero exactamente por qué es placentera la relacionalidad pura? Cuando Simmel habla de "la forma del juego pura y abstracta" característica de la sociabilidad,[7] parece estar refiriéndose a un cierto tipo de juego rítmico. El ritmo es lo que queda cuando se anula el contenido. Ni las "cualidades objetivas que se precipitan en la personalidad" ("las riquezas y la posición social, la instrucción y la fama, las capacidades excepcionales y los méritos del individuo") ni "las cosas más personales –el carácter, el humor y la fortuna–" tienen lugar en la sociabilidad, aunque las últimas sí conservan lo que Simmel llama una relación simbólica con todo este contenido.[8] Aun sin contenido, la sociabilidad no obstante imita los ritmos de la "vida real". En la conversación, por ejemplo, es el movimiento de los argumentos antes que su sustancia lo que "al ligarse y desligarse, al conquistarse y subyugarse, al dar y recibir" nos excita.[9] De manera similar, la coquetería "juega a las formas del erotismo", se mueve entre "un consentimiento insinuado" y "un rechazo insinuado", "oscila entre un sí y un no" sin detenerse en ningún polo, liberando a la sexualidad de decisiones con consecuencias.[10] Como sugieren estos ejemplos, el ritmo fundamental de la sociabilidad es el que se da entre "asociación y separación".[11] Los modos particulares de la conducta sociable –como por ejemplo la conformación de grupos, la conversación y la coquetería– imitan el movimiento de los individuos hacia y lejos de los sistemas sociales, lo que para Simmel constituye el principal objeto del estudio sociológico.

Como el movimiento nunca se detiene, nada esencial se pierde en la sociabilidad: ni la individualidad del individuo ni la ventaja de vivir en grupos. Pero esta misma conservación se basa no obstante en un sacrificio: vivimos rítmicamente solo si renunciamos a la posesión. No esperamos ventajas económicas cuando formamos parte de un grupo en una fiesta; el "libre juego de movimientos"[12] de la coquetería depende de la suspensión de la demanda sexual; la conversación sociable no resuelve definitivamente las discusiones. Podemos escapar de "la soledad del individuo" y disfrutar de "la pura esencia de la asociación" solo si renunciamos, al menos temporalmente, a los impulsos adquisitivos que hacen que conformemos grupos.[13] Según esta explicación, el placer de la sociabilidad no puede evitar referirse –negativamente, por decirlo así– a los conflictos y presiones generados por dichos impulsos socializadores. La sociabilidad nos da el placer de *aliviarnos* de "la fricción de las relaciones de la vida real".[14] Pero hay indicios en el ensayo de Simmel de una visión más radical de la relación entre el placer y la negatividad. El placer de la sociabilidad no sería simplemente el de un tranquilo interludio en la vida social. Se trataría, en cambio, del resultado de *ser menos de lo que realmente somos*. Simmel habla de una mujer que "evitaría usar un escote pronunciado en una situación realmente personal e íntima, en compañía de uno o dos hombres, como sí lo haría sin mayores problemas estando en amplia compañía". Y agrega que, si bien "en una amplia compañía, obviamente, ella es ella misma, no es tan completamente ella misma, dado que es sólo un elemento en una reunión formalmente constituida".[15] Es como si hubiera una felicidad propia de no ser completamente nosotros mismos, de vernos "reducidos" a un ritmo impersonal. Aquí explicaciones racionales como la huida de la soledad de la vida individual o el alivio del conflicto con otros se vuelven irrelevantes. Tal y como ocurre, me parece, con toda explicación

psicoanalítica que rastree el origen del placer de la sociabilidad o bien hasta los deseos subjetivos, o bien hasta una *jouissance* perdida (aunque fantasmática). Quizás debido a que, como sociólogo, Simmel está menos interesado en la genealogía del placer que en su naturaleza y función, su explicación de la satisfacción que la sociabilidad produce es a la vez un tanto insatisfactoria y está libre de los supuestos que gobiernan buena parte del pensamiento psicoanalítico. Llama "excitación" al placer de la sociabilidad,[16] y parece estar planteando una excitación no sexual, que sería función de un sujeto sin personalidad, de un sujeto parcialmente desmantelado. Considerando todos los intereses y pasiones que dejamos de lado para poder disfrutar de ella, podríamos hablar de la sociabilidad como una conducta ascética. Es un autodisciplinamiento que produce placer o excitación. No es el disciplinamiento mismo el que se siente como placer, razón por la cual sería un error pensar la sociabilidad como una forma de masoquismo. De hecho, si existe un placer que acompaña el despojarnos de nuestros intereses, es el placer no masoquista de escapar de las fricciones, del dolor, de la tragedia incluso, propios de la vida social. Una vez libres de esos intereses, descubrimos un nuevo tipo de ser, así como también un nuevo tipo de placer. El placer no está al servicio de un interés ni satisface una pasión ni cumple un deseo. Es un placer intransitivo intrínseco a cierto modo de existencia, a un ser que se sustrae a sí mismo. La voluntad de ser menos –un cierto tipo de disposición ascética– nos introduce (quizás nos reintroduce) al placer del ser rítmico [*rhythmed being*].

De manera más profunda, el placer de la sociabilidad es el placer de existir, de existir concretamente, en el nivel abstracto del ser puro. No hay otra explicación para ese placer. No satisface los deseos conscientes o inconscientes, sino que da testimonio de la seducción del incesante movimiento hacia y lejos de las cosas sin el cual no habría deseos particulares por *ninguna* cosa, seducción que es el fundamento ontológico de la deseabilidad de todas las cosas. Simmel finaliza su ensayo proponiendo la ubicuidad de fenómenos que, al igual que la sociabilidad, representan lo que llama la realidad fundamental del ser. El juego, el movimiento, el ritmo de esa realidad fundamental se replica de manera imprecisa en los múltiples espectáculos y conductas del mundo fenoménico. Desde el impresionante movimiento de crecida y retirada de las olas en el océano hasta el parloteo superficial del salón social, el ser incesantemente se desvela y participa en la creación. Que un fenómeno tan común y corriente como la sociabilidad sea uno de los pilares que soporta este peso metafísico sugiere tal vez la ligereza de la carga misma, el tipo de narcisismo lúdico e impersonal que circula en las proliferaciones del ser. La sociabilidad, como descubrió el gran sociólogo, es la única estructura social que no le debe nada, en su esencia, a la sociología de los grupos.

***

"Parece cierto", escribe Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, "que el amor homosexual es mucho más compatible [que el amor heterosexual] con las formaciones de masa, aun donde se presenta como aspiración sexual no inhibida; hecho asombroso, cuyo esclarecimiento nos llevaría lejos".[17]

¿Qué tan lejos? ¿Y en qué dirección?

Freud nunca responde del todo estas preguntas, aunque *Psicología de las masas y análisis del yo* no es el único lugar de su obra donde propone una notoria compatibilidad entre la socialidad y la homosexualidad. Diez años antes, en su reporte sobre la paranoia del Dr. Schreber, Freud se había referido a la persistencia de las tendencias homosexuales explicando que "tras alcanzar la elección de objeto heterosexual las aspiraciones homosexuales no son como se podría pensar canceladas ni puestas en suspenso, sino meramente esforzadas a apartarse de la meta sexual […] Se conjugan entonces con sectores de las pulsiones yoicas para constituir con ellas […] las pulsiones sociales, y gestan así la contribución del erotismo a la amistad, la camaradería, el sentido comunitario y el amor universal por la humanidad".[18] No solo eso: las "pulsiones sociales" se desarrollan de manera incluso más pronunciada en quienes

no han logrado alcanzar el estadio de elección de objeto heterosexual: "Y, por otra parte", concluye Freud, "en este mismo nexo se inserta el hecho de que homosexuales manifiestos, justamente –y entre ellos, de nuevo, los que resisten el quehacer sensual [el pasaje de *Psicología de las masas* citado modifica esto al sugerir la compatibilidad de los impulsos homosexuales "no inhibidos" con una aptitud especial para las formaciones de masa, L.B.]–, descuellen por una participación de particular intensidad en los intereses de la humanidad, unos intereses surgidos por sublimación del erotismo".[19] Finalmente, en el breve artículo "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad", escrito a principios de 1921, justo antes de que comenzara la redacción de la versión definitiva de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud escribe: "Es sabido que un número considerable de personas homosexuales se distinguen por un particular desarrollo de las mociones pulsionales sociales y por su consagración a intereses colectivos".[20]

Aquello que Freud denomina pulsiones sociales es más general que la sociabilidad. Incluye todos esos "intereses" –el juego de pasiones y ambiciones a menudo en conflicto– que, para Simmel, se suspenden, al menos idealmente, durante una reunión social. Sin embargo, creo que el valor del análisis de Simmel radica en la posibilidad de que la sociabilidad tal como él la define apunte, paradójicamente, a algo más allá de sí misma. Dicha posibilidad se ha examinado con frecuencia en los textos literarios, por ejemplo, en obras tan distintas entre sí como *La cartuja de Parma* de Stendhal y *El misántropo* de Molière. En *La cartuja*, Stendhal propone el salón como modelo social e incluso político, sugiriendo así la relevancia de la sociabilidad para la propia socialidad. Al postular una aptitud especial de los homosexuales para las pulsiones sociales, Freud parece estar proponiendo –al pasar, por cierto– que la "consagración a intereses colectivos" sería inherente a un modo particular del deseo sexual. Es como si estuviera reservando una cierta área de la sexualidad para una relacionalidad exitosamente civilizada, una posibilidad ausente (¿olvidada?) en el feroz antagonismo presentado en *El malestar en la cultura* entre la felicidad individual y los intereses de la sociedad. Nada sería más sorprendente que descubrir que el psicoanálisis les confiere este privilegio a los homosexuales. En las aventuras –héteros y gays– que buscan reimaginar la socialidad y la comunidad en la época contemporánea, el psicoanálisis está notablemente ausente, como fuente de referencia útil, de los esfuerzos por conceptualizar una socialidad que ya no esté prisionera de las ideologías identitarias. No solo eso: para la mayoría de los teóricos queer, el psicoanálisis, incluso si se pensara que acoge tales esfuerzos, necesariamente excluiría de ellos aquello que considera como la "perversión" del deseo homosexual. ¿Puede una regresión, incluso cuando ya no se califica como neurosis, ocupar un lugar en la imaginación utópica? Será por lo tanto sumamente extraño descubrir, en el origen mismo del psicoanálisis, los trazos incipientes de una conceptualización del deseo queer como de algún modo exento de la socialidad destructiva del deseo hétero.

Esto de ningún modo equivale a decir que las comunidades gays y lésbicas tal como existen actualmente ofrecen evidencia convincente para el argumento especulativo que estoy planteando. De hecho, más bien confirman la inyunción foucaultiana a la cual ya he hecho referencia: debemos *aprender* a ser gays. El psicoanálisis no es un lugar al cual Foucault habría acudido para encontrar nuevos modos relacionales y yo mismo puntualicé recientemente lo que me parece que son las limitaciones constitutivas del pensamiento psicoanalítico para ese proyecto. No obstante, dicho pensamiento sigue siendo indispensable no solo porque, como he propuesto en otros lugares, nos recuerda los peligros inherentes a la pastoralización de cualquier forma de relación sexual, sino también porque apunta –de manera vacilante, incluso reticente– a una socialidad ya no gobernada por la inevitable agresividad que acompaña a aquello que Lacan ha analizado como la imposible e intratable demanda de una relación sexual por parte del sujeto. Ya en Freud, sin embargo, una cierta reflexión sobre lo sexual abre el camino a una disolución de lo sexual *en* esa relación imposible y al hacerlo pro-

mueve reconfiguraciones de lo social mucho más radicales que esos intentos queer contemporáneos por presentar como revolucionarios, como seriamente amenazantes para el orden social dominante, "innovaciones" tan reformistas, inofensivas y trilladas como el matrimonio gay, el sexo en público o los eventos de caridad corporativos que han surgido en respuesta a la epidemia del sida. Nada que hayamos imaginado hasta ahora traiciona suficientemente los órdenes relacionales bajo los cuales buena parte de la humanidad sigue estando oprimida. Si bien es cierto que ha contribuido a dichos órdenes con su énfasis en la sexualidad normativa, desde el comienzo el psicoanálisis ha subvertido los dogmas gracias a los cuales se volvió, en un periodo de tiempo relativamente corto, una institución social respetable. De manera más específica, podríamos flirtear especulativamente, por decirlo así, con el propio flirteo teórico de Freud con la idea de la homosexualidad como conducente a un "desarrollo especial" de los impulsos sociales al punto de, como veremos ahora, producir un argumento sorprendente pero plausible en favor de una sexualidad verdaderamente sociable.

Es cierto que para Freud la "participación de particular intensidad en los intereses de la humanidad" que supuestamente caracteriza a los homosexuales es simplemente una manifestación más visible del rol de la homosexualidad en *todos* los sentimientos sociales. En los heterosexuales (así como también, podríamos suponer, en aquellos homosexuales "que resisten el quehacer sensual"), las tendencias homosexuales se subliman en la amistad y el sentido comunitario. Freud sintetiza esta idea en "Sobre algunos mecanismos neuróticos": "En la consideración psicoanalítica estamos habituados a concebir los sentimientos sociales como sublimaciones de actitudes homosexuales de objeto".[21] Además, desviadas de sus objetivos originales, estas tendencias, que ya no son capaces de "una satisfacción cabal", según señala Freud en *Psicología de las masas*, tienen mayor probabilidad de "crear ligazones duraderas" que si hubieran permanecido no inhibidas (y sometidas a la pérdida de energía que resulta de la satisfacción de un deseo sexual directo).[22] Y, no obstante, Freud sugiere que la compatibilidad de las tendencias homosexuales con los sentimientos sociales no depende de la simple disponibilidad de energía sexual de un estadio del deseo que, en la mayoría de los casos, ya ha sido dejado atrás. Recordemos que, según el pasaje de *Psicología de las masas*, la socialidad es especialmente pronunciada incluso cuando los impulsos homosexuales *no* han sido dejados atrás, cuando permanecen no inhibidos. Debe haber una especificidad en el deseo mismo que dé cuenta de su capacidad socializante, aun cuando el deseo ya no pueda reconocerse en la cohesión y las actividades de los grupos.

"Sobre algunos mecanismos neuróticos" finaliza con la observación aparentemente casual de que "en los homosexuales de inclinación social, no se habría consumado plenamente el desasimiento de los sentimientos sociales respecto de la elección de objeto".[23] Este hecho atronadoramente obvio habría sido una innecesaria (y sosa) conclusión de las especulaciones del ensayo si no resonara –de un modo que Freud no llega a examinar– con una anterior etiología freudiana del deseo homosexual *y* con la distinción conceptualmente problemática propuesta en *Psicología de las masas* entre la elección de objeto y la identificación. Como su título lo indica, para explicar la "psicología de las masas" –y, más específicamente, "la constitución libidinosa de una masa"–[24] Freud considera necesario volver al "análisis del yo" con el cual los lectores de sus anteriores textos "Introducción del narcisismo" (1914) y "Duelo y melancolía" (1917) estarían familiarizados. El estudio de la melancolía en particular, recuerda Freud, había mostrado "al yo dividido, descompuesto en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro".[25] He aquí la descripción que ofrece del primer fragmento del yo, descripción que elaborará de manera más acabada y célebre unos pocos años después en la discusión sobre el superyó en *El yo y el ello* (1924): "Incluye a la conciencia moral, una instancia crítica del yo, que también en épocas normales se le ha contrapuesto críticamente, sólo que nunca de manera tan implacable e injusta".[26]

Como frecuentemente se ha observado en la literatura dedicada a la noción freudiana de ideal del yo, éste es al mismo tiempo amado, en cuanto fuente de satisfacción narcisista (posee "perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio"),[27] y temido, en cuanto fuente de furiosas exigencias morales (a menudo moralistas) hechas al yo. Más interesante aún es que el ideal del yo le permite a Freud hacer una distinción algo tortuosa entre objeto de amor e identificación. En un párrafo extraordinario en el que abandona y reinventa sus argumentos y términos analíticos a medida que avanza, esa distinción es al mismo tiempo afirmada y puesta en entredicho. Al intentar "describir la diferencia entre la identificación y el enamoramiento en sus expresiones más acusadas, que se llaman fascinación y servidumbre enamorada", Freud finalmente se decide por la distinción entre un objeto que ha sido perdido y con el cual el yo entonces se identifica y, en la "servidumbre" del amor, una sobrecatexis del objeto retenido a expensas del yo. Pero entonces menciona otra dificultad adicional: "Admitiendo que la identificación presupone la resignificación de la investidura del objeto, ¿no puede haber identificación conservándose aquel?". La pregunta es "espinosa", señala Freud, aunque omite embarcarse en una discusión sobre ella. En cambio, concluye con otra alternativa en la que, felizmente, está contenida "la esencia de este estado de cosas"; a saber, "*que el objeto se ponga en el lugar del yo o en el del ideal del yo*".[28] Es como si la pregunta de si el objeto debe perderse o se debe renunciar a él antes de que la identificación pueda ocurrir –en otras palabras, la pregunta de si la identificación y la investidura de objeto pueden coexistir– ya no necesitara respuesta si se inventa un "lugar" en la mente donde el objeto amado puede existir sin que nos identifiquemos con él. El ideal del yo viene al rescate aquí: es a la vez una alteridad internalizada y una interioridad alienada, el objeto amado a una insalvable distancia del yo dentro del yo, así como también el yo originalmente autosuficiente del narcisismo primario arrancado del yo y asimilado a un cuerpo extraño que habita un yo al que observa y juzga.

Es la invención del ideal del yo, de "un grado en el interior del yo" (como lo llama en el título del capítulo final de *Psicología de las masas*) lo que le permite a Freud eludir la posibilidad de un objeto de amor (no patológico) como amor de sí. En el esquema freudiano oficial, la identificación es o bien la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto, o bien, de manera regresiva, un sustituto para una ligazón libidinosa de objeto. En *Psicología de las masas*, Freud sostiene que la identificación puede implicar el reconocimiento de "cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona" solo si esa persona "no es objeto de las pulsiones sexuales".[29] Lo que es inconcebible en el esquema freudiano es *la identificación como reconocimiento libidinal*. Pero esto no es del todo correcto, ya que sí se concibe, pero solo como una perversión. Y se trata, desde luego, de la perversión de la homosexualidad. En su estudio sobre Leonardo da Vinci, Freud propone una explicación del deseo homosexual masculino al que se refiere tanto en "Sobre algunos mecanismos neuróticos" como en *Psicología de las masas*. Tras una larga e intensa fijación con su madre, el homosexual en ciernes no la abandona al finalizar la pubertad, sino que más bien "se identifica con ella; se trasmuda en ella y ahora busca objetos que puedan sustituirle al yo de él, a quienes él pueda amar y cuidar como lo experimentó de su madre".[30] La renuncia a las mujeres como objetos de amor "tiene el significado de 'hacerse a un lado' en la competencia con él [el padre] (o con todas las personas de sexo masculino que hacen sus veces)". Freud añade que el "hacerse a un lado" en favor del padre puede "imputarse al complejo de castración".[31] Esta es, desde luego, una muy conocida "reducción" psicoanalítica de la homosexualidad, que la mayoría de las personas queer que se respetan a sí mismas encuentran obsoleta y ofensiva. Hay, sin embargo, una manera *gay-friendly*, como decimos hoy en día, de leer esta explicación, una que de hecho la vuelve contra sí misma. En primer lugar, la relevancia de esa referencia al complejo de castración no es de ninguna manera cierta. Después de todo, el homosexual hipotético de Freud no ha abandonado realmente a su madre, pero tampoco ha luchado fantasmáticamente con su padre para

tenerla. La rivalidad edípica –que "debiera" terminar con el niño renunciando al apasionado apego a su madre para evitar la amenaza de castración a manos del padre– simplemente se ha evitado gracias a una identificación que no es una pérdida ni tampoco un objeto de amor en el sentido habitual

Lacan dirá que la perversión niega la castración, pero incluso su promoción de la castración de fantasía edípica a estatuto metagenital de una plenitud perdida del ser no prueba la necesidad de *ningún* tipo de castración "negable" para una teoría del deseo. La castración de una plenitud del ser retroactivamente fantaseada de la cual nos separó nuestra entrada en el lenguaje quizás sea ella misma la fantasía de una fantasía. Esta metafantasía conceptual puede estar dictada por la incapacidad heterosexual de pensar el deseo de otra forma que no sea como falta o pérdida. Es el paso final en la generalización de la privación producida por la dependencia del deseo heterosexual masculino de una rivalidad que no se ha superado exactamente, pero que de manera más simple y catastrófica ha terminado en derrota. Todo deseo heterosexual, según los términos de la misma disciplina que ha defendido la superioridad psíquica (por no decir moral) del deseo heterosexual, no puede evitar estar condicionado hasta cierto punto por el recuerdo, o la fantasía, de esa derrota. El furioso resentimiento del hombre heterosexual hacia el padre victorioso debe, en lo que difícilmente sean efectos secundarios sin importancia, encontrar expresión no solo en el antagonismo hacia otros hombres, que según el propio Freud hace al sentimiento social heterosexual menos desarrollado que el sentimiento social homosexual, sino también en una misógina agresividad hacia todas esas mujeres que, hasta cierto punto, no pueden evitar ser vistas como meros sustitutos de un objeto de amor abandonado, irremplazable y supremo. De modo que sería apenas sorprendente si, lejos de ser una manifestación secundaria de una caída desde el Ser, la castración edípica fuera la fuente y la motivación de las elaboraciones –satisfactorias para el yo psicoanalítico– de un corte o castración ontológicos.

El homosexual psicoanalíticamente definido, por una parte, y a pesar de las mejores –o peores– intenciones del psicoanálisis, es (al menos en la medida en que es exclusivamente homosexual, lo cual desde luego nunca es así) ajeno a estas pasiones asesinas y quizás, de manera más fundamental y beneficiosa, ajeno a la pasión misma. Vaga por el mundo –va de conquista [*cruises*] por el mundo, casi podríamos decir– en busca de objetos que lo devuelvan a sí mismo como sujeto amado y cuidado. Según esta explicación, el deseo homosexual por otros está motivado por la voluntad de tratarse a uno mismo amorosamente. Ofrece una respuesta afirmativa a la pregunta que Freud plantea pero que considera innecesario responder en *Psicología de las masas y análisis del yo*: ¿puede haber identificación cuando el objeto de amor se conserva? El hombre al que Freud describe unas pocas páginas antes de plantear esta pregunta elige entre objetos de amor *porque* se identifica con ellos. Es cierto que se ha perdido a sí mismo al identificarse con su madre, razón por la cual "busca objetos que puedan sustituirle al yo de él",[32] pero se identificará con ellos sin introyectarlos. Al contrario de la habitual secuencia freudiana en la que la pérdida es compensada por una identificación fantasmática con el objeto perdido, en el escenario del deseo homosexual el propio sujeto ha resuelto la pérdida (supuestamente poniendo a su madre en la posición de su yo) y, de manera más importante, la pérdida es compensada no por otra introyección, sino por *nuevas relaciones con nuevos objetos de amor*.

No siento la ansiedad de defender la verdad clínica de lo que podría denominarse el factor Leonardo en la explicación freudiana del deseo homosexual. Consideremos, en cambio, dicha explicación como un mito análogo a (aunque poéticamente menos satisfactorio que) el mito de Aristófanes en *El banquete*. Ambas historias hacen hincapié en lo que en mi discusión del diálogo platónico he llamado nuestro estar en casa [*at-homeness*] en el mundo.[33] Cada sujeto vuelve a ocurrir de manera diferente por doquier. "De manera diferente" es lo crucial aquí: es el reconocimiento y el anhelo de la semejanza lo que nos permite relacionarnos amorosamente con la diferencia. Una cierta homosexualización del amor heterosexual puede hacer de este privilegio algo

universal. Tal y como el deseo homosexual nunca puede librarse del todo de que la Ley "paterna" haya vuelto la alteridad incognoscible, prohibida e intrínsecamente hostil, del mismo modo el deseo heterosexual debe contener –sin importar cuánto busque bloquearlo– el reconocimiento de que la diferencia puede ser amada como el suplemento no amenazante de la semejanza. Diría incluso que la vía homosexual a este reconocimiento es un último recurso, algo así como una solución de consuelo. Sin negar de ninguna manera el inmenso rango de diferencias que puede abarcar el amor homosexual, podríamos también reconocer la oportunidad incluso más rara en el amor heterosexual de asombrarse de manera no homicida ante la diferencia. Si bien es cierto que, como enérgicamente se ha argumentado en los últimos años, en nuestra cultura psicoanalíticamente orientada la diferencia sexual se ha santificado de manera prejuiciosa como el fundamento de toda diferencia, quizás sí tiene una función epistemológica única en el desarrollo humano en cuanto modelo temprano y crucial para estructurar la diferencia. El ideal del yo es el mito psicoanalítico que reifica el componente traumático de la diferencia sexual. Remite al recurso mental que le permite al sujeto juzgar permanentemente que los otros se resisten a una identificación basada en el reconocimiento y, de manera correlativa, estigmatizar el mundo exterior como constitutivamente extraño y hostil al sí. El odio al mundo exterior, escribe Freud en "Pulsiones y destinos de pulsión", "mantiene siempre un estrecho vínculo con las pulsiones de la conservación del yo".[34] La demanda imposible que se le hace a un mundo en el cual no me encuentro por ninguna parte, en el cual el autorreconocimiento será siempre un error, es que el mundo me ofrezca réplicas exactas de mí mismo, que de hecho sea borrado y reemplazado por el espejismo especular de una individualidad universalizada. Pero como esos odiados objetos extraños también provocan deseo, y como ningún sujeto humano puede sobrevivir amurallado en un amor completamente narcisista, el sujeto ama y odia, desea y teme el mismo objeto, situación que se duplica en la descripción que hace Freud de la relación del yo con el ideal del yo (o el superyó). Éste erotiza la interdicción (que quizás sea ella misma simplemente la ruta para escapar de la alteridad, la huida voluntaria del sujeto de objetos dramáticamente diferentes, una huida convertida en una orden desde el exterior), y la interdicción, la Ley, se vuelve la fuente privilegiada de la misma *jouissance* que prohíbe.

La capacidad de identificarse con el objeto amado –aquello que Freud considera una de las fuentes del "problema" de la homosexualidad– permite una relación muy distinta con el mundo. La ilusión productiva del sujeto de volverse uno con el cuidador parental amado es el pretexto útil para ir a buscarse a sí mismo en el mundo. El odio de la autoconservación por los objetos, nunca totalmente erradicado, puede al menos volverse secundario para un objeto de amor idéntico al amor de sí. Un amor de sí hospitalario a la diferencia: aquí el desconocimiento no es el error fatídico de la especularización imaginaria, sino que describe más bien la acogida de la diferencia por la semejanza, al mismo tiempo que se vuelve el motivo para continuar la búsqueda. Como en el mito de Aristófanes, nunca podemos encontrar nuestra "naturaleza original" o, en términos freudianos, el yo que debemos reemplazar. No obstante, finalmente ambos mitos son tergiversaciones un tanto engañosas de nuestra presencia en el mundo. Nos desvían, con lo cual quiero decir que nos apartan de nuestra presencia *ya ahí*. Platón y Freud narrativizan esa presencia como un ser que alguna vez tuvimos pero que hemos perdido o al cual hemos renunciado. De modo que se hace del sujeto –conmovedora pero erróneamente– el agente de sus recurrencias por fuera de sí mismo. Si, como he propuesto aquí y en otros lugares, estamos en el mundo antes de nacer en él, ello no se debe a que alguna vez fuimos –histórica o míticamente– dueños de nosotros mismos, sino más bien a que es imposible adoptar una forma –un ser– para la cual el mundo no tenga una respuesta, con la cual no esté ya en correspondencia.

***

El *cruising* es sociabilidad sexual. El peligro aso-

ciado con el *cruising* no es que reduzca las relaciones al sexo promiscuo, sino más bien que la promiscuidad pueda detenerse. Pocas cosas son más difíciles que bloquear nuestro interés en los otros, que evitar que nuestra conexión con ellos degenere en una "relación". En el modelo de *cruising* implícitamente propuesto tanto por la explicación freudiana del deseo homosexual como por la fábula de Aristófanes en *El banquete*, la búsqueda del sí mismo *allá afuera* no puede sino ser beneficiosamente infructuosa. Los muchachos a los que Leonardo puede amar tal como su madre lo amó a él desde luego que no son exactamente Leonardo, y Aristófanes señala, en lo que considero que es un tono de irónica resignación, que "también será lo mejor lo que, en las actuales circunstancias, se acerque más a esto, a saber, encontrar un amado que por naturaleza responda a nuestras aspiraciones. Por consiguiente, si celebramos al dios causante de esto, celebraríamos con toda justicia a Eros, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios".[35] Estos mayores beneficios eróticos son fieles a una verdad ontológica: sin importar cuán minuciosas sean, las réplicas del ser siempre son réplicas inexactas.

Sin embargo, en un imperceptible pero crucial cambio de registro psíquico, el objeto de deseo puede evocar no a la madre amorosa sino más bien a la madre impenetrable, la madre cuya aterradora opacidad domesticamos asimilándola a una narrativa de interdicción paternal. El objeto de deseo es ahora un objeto de fascinación: él o ella reactiva un mundo en el cual el sujeto no se encuentra en ningún lugar, un mundo de pura alteridad. El mundo se ha vuelto nuevamente lo que Laplanche llama un significante enigmático, que nos envió –y que parece estar enviándonos una vez más– mensajes que somos incapaces de procesar o "metabolizar".[36] La pasión sexual es señal y consecuencia de esta resurrección del significante enigmático en un objeto de deseo. En un extraordinario pasaje de *Por el camino de Swann*, Proust data con precisión el cambio del que estoy hablando en la relación de Swann con Odette. Sucede cuando, tras no haber asistido a la fiesta en la que Swann esperaba verla, Odette pasa de ser un objeto de interés sensual no insistente a ser un *être de fuite*, una criatura cuya inaccesibilidad se ha vuelto su esencia misma. Buscándola durante toda una noche por los restaurantes y calles de París, Swann roza las tenues formas de otras mujeres, "como si por el reino de las sombras, entre mortuorias fantasmas, fuera buscando a Eurídice".[37] En efecto, ha cambiado de reinos o mundos. O para ser más preciso, es Odette quien se ha ido a un mundo que puede ser "conocido" solo como un lugar en el cual Swann no se encuentra. De modo que su amor se convierte en la derrota epistemológica constantemente renovada del deseo de/por el deseo de Odette, para usar la formulación de Lacan. La fascinación sexual de Swann, de manera extraña pero lógica, tiene poco que ver con el cuerpo de su enamorada. Como significante enigmático, Odette puede ser "metabolizada" no si se deja poseer por él, para usar una frase de la que Proust se burla, sino solo si permite que su propio deseo sea habitado por la conciencia de Swann. Esto es lo que constitutivamente ella no puede permitir, ya que en la crisis de su búsqueda nocturna de Odette, el propio Swann desapareció, y Odette se ha vuelto nada más –y, de manera más inquietante, nada menos– que el lugar donde puede que él esté oculto; oculto, además, como una alteridad inimaginable. Y es al definir el deseo erótico como catástrofe epistemológica que el propio Proust se vuelve un novelista del amor heterosexual o, como mínimo, heterosexualizado. La nota de aceptación condescendiente de la homosexualidad del autor que forma parte de tantos comentarios críticos admirativos sobre *En busca del tiempo perdido* es totalmente innecesaria. En su sombría glamorización de un deseo basado en la irreductible oposición entre un sujeto vacío y objetos de deseo que podrían pero que no revelarán y devolverán al sujeto a sí mismo, Proust masoquistamente celebra la diferencia como la condición misma del deseo, renunciando así al privilegio que su homosexualidad podría haberle concedido de reconocerse y amarse a sí mismo en una alteridad hospitalariamente conocida.

"Creo que es eso lo que torna 'perturbadora' la homosexualidad", observó Foucault en una en-

trevista en 1981: "el modo de vida homosexual mucho más que el acto sexual mismo". Habló entonces de "una ascesis homosexual que nos haga trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir, una manera de ser aún improbable".[38] La ascesis –un concepto central en el estudio de Foucault sobre las "prácticas de sí" en los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*– sería tal vez la principal estrategia en cualquier intento por "devenir gay", que para Foucault consistía en algo radicalmente distinto de simplemente "ser homosexual". En otra entrevista, Foucault especificó que interpretaba la ascesis "dando a la palabra 'ascetismo' un sentido muy general, es decir, no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser".[39] Si bien parece desestimar "los actos sexuales en sí mismos" como irrelevantes para la elaboración de un nuevo "modo de vida" (así como también para el temor y la hostilidad con la cual buena parte de la sociedad hétero responde a las personas gays), Foucault también formula una interesante pregunta: "¿Cómo llegar, a través de las prácticas sexuales, a un sistema relacional?".[40] En vez de pensar la sexualidad como "el secreto de la vida cultural creativa", nos invita a "crear una nueva vida cultural al abrigo de nuestras elecciones sexuales".[41] Foucault parecía pensar que la "desexualización del placer" (quizás deberíamos puntualizar: la desgenitalización del placer) que encontró en las prácticas sadomasoquistas gays tenía importantes implicancias culturales o relacionales. Las prácticas sadomasoquistas contribuirían a minar los sistemas más generales de dominación modelados a partir de una ideología sexual en la cual la pasividad sexual ha sido, según la formulación de Foucault, "isomórfica" con la inferioridad social. El sadomasoquismo, sostuvo, ha contribuido a "hacer […] menos agudo" el problema de los hombres que se piensan a sí mismos como amos naturales porque –y solo si– nunca están abajo, sino siempre arriba.[42]

En *Homos* expresé mi escepticismo con respecto a la viabilidad del sadomasoquismo –una práctica constitutivamente comprometida, me parece, con la idolatría del poder– para esos fundamentales cambios relacionales. En el *cruising* estoy proponiendo otro modelo sexual, uno en el cual la evasión deliberada de las relaciones podría ser crucial para iniciar o al menos sentar las bases de una nueva relacionalidad. Habiendo criticado a los teóricos queer por presentar cosas como el sexo en público o la pareja gay no monógama como ejemplos de los nuevos modos relacionales que Foucault nos llamó a inventar, ciertamente no pretendo ofrecer la antiquísima práctica del *cruising* como una invención relacional más auténtica. Dado que no vamos a reinventar la relacionalidad *ex nihilo*, el punto es ver si ciertas prácticas conocidas –como por ejemplo el sadomasoquismo, el sexo en público y las intimidades sexualmente inestables– tienen o no el potencial para trazar los contornos de lo que Foucault también llamó nuevas "alianzas, […] líneas de fuerza imprevistas".[43] Que las prácticas mencionadas por lo general sean condenadas fuera de los círculos de quienes participan en ellas difícilmente garantiza su creatividad relacional. Una comprensible pero desafortunada respuesta queer a esta condena ha sido, por una parte, la insostenible sugerencia de que estas prácticas son algo nuevo y, por la otra, la idea de que, al contrario de lo que la mayoría de las personas piensa, ellas son perfectamente consistentes con la decencia, la integridad y la dignidad humanas. Este segundo argumento invalida al primero y nos lleva directamente de vuelta a valores abrazados (aunque obviamente no inventados) por la "moralidad" homofóbica. En suma, estos argumentos defensivos no traicionan suficientemente los modos relacionales santificados por la cultura dominante. ¿El *cruising* nos hace sentir tan nobles como una pareja hétero cómodamente monógama (quizás incluso más nobles) –en cuyo caso el *cruising* se vuelve aún menos interesante que el matrimonio– o nos ayuda a por lo menos vislumbrar la posibilidad de descartar la nobleza moral misma, de construir sujetos humanos a quienes tales categorías morales no lograrían "incluir"? En otras palabras, no se trata de demostrar que ciertas prácticas escandalosas en realidad tienen lugar dentro de los parámetros de una ética tradicio-

nal, sino más bien de especificar las maneras en que dichas prácticas pueden o no exigirnos que elaboremos nuevos vocabularios éticos.

Al igual que la sociabilidad, el *cruising* puede ser una experiencia de aprendizaje de una intimidad impersonal. La particularidad que lo diferencia de la sociabilidad es, desde luego, que reúne los cuerpos. Es como si el juego de la coquetería descrito por Simmel se desplazara a una relación sexual, pero una para la cual aún sería pertinente su descripción de una coquetería no sexual. Recordemos que Simmel dice que la mujer coqueta no es exactamente ella misma. Es, como lo somos todos cuando somos sociables según Simmel, un poco menos que ella misma; el juego sigue adelante solo si sus pasiones e intereses prácticos quedan fuera de juego. De manera similar, en el *cruising* –al menos en el *cruising* ideal– nos dejamos a nosotros mismos atrás. El sauna gay es especialmente favorable al *cruising* ideal porque, además de la oportunidad que el sexo anónimo les ofrece a sus practicantes de despojarse de buena parte de la personalidad que los individualiza psicológicamente, el uniforme común del sauna –una toalla– comunica muy poco (aunque, desde luego, hay distintas maneras de llevar una toalla…) sobre nuestra personalidad social (privilegio económico, estatus de clase, gusto, etc.).

De manera más importante, la intimidad entre cuerpos que ya no están ni embellecidos ni empobrecidos ni protegidos ni expuestos por los "ropajes" del vestido y el carácter es una experiencia excepcional de la infinita distancia que nos separa de toda alteridad. La diferencia psicológica y social forcluye esta percepción desnuda (en más de un sentido) de la alteridad. Las diferencias nos traumatizan y nos fascinan, inspiran nuestra agresividad pero también nuestra tolerancia, nunca son *totalmente no negociables*. Me parece útil distinguir entre estas diferencias y la distancia más que física –la distancia metafísica– que siempre e irremediablemente separa al sujeto de la alteridad. La alteridad a la que me refiero no puede ser borrada o siquiera reducida por las réplicas inexactas que, al invitar múltiples y diversos autorreconocimientos, hacen del mundo un espacio hospitalario en el cual el sujeto recurre incesante y siempre parcialmente. El afuera, incluso donde yo estoy de nuevo, es infinitamente distante, simplemente en virtud de su ser afuera. La intimidad con un cuerpo desconocido es la revelación de esa distancia en el momento mismo en que parecemos estar atravesando un intervalo insalvable. La alteridad, ilocalizable dentro de las diferencias que pueden ser conocidas y enumeradas, se vuelve concreta en el tacto erotizado de un cuerpo sin atributos. Una *jouissance* no masoquista (una que nada le debe a la pulsión de muerte) es el signo de ese contacto sin nombre y sin identidad, contacto con un objeto que no conozco y que ciertamente no amo y que, sin saberlo, ha accedido a ser momentáneamente el *shock* encarnado de la alteridad. En ese momento nos relacionamos con aquello que trasciende toda relación.

Para mí, esto ilumina la conexión que establecí anteriormente, y que siempre me ha resultado un tanto misteriosa, entre la *jouissance* y la ascesis. La *jouissance* de la alteridad tiene como su precondición la remoción del sí mismo, una pérdida de todo aquello que nos produce placer y dolor en nuestros intercambios negociables con el mundo. En la *jouissance* de la alteridad, toda una categoría del intercambio se borra: la categoría de la intersubjetividad. Esta borradura es una práctica ascética (no una masoquista), una "práctica de sí", para usar el término de Foucault, pero no en el sentido de "una intensificación de la subjetividad" ni tampoco con miras a la dominación de los demás o de nosotros mismos. En el contacto erótico ascético, perdemos buena parte de lo que se supone que es "bueno" en el sexo (especialmente, se dice, una conciencia agudizada de la otra persona), pero la intensidad no atribuible que estoy tratando de evocar también vuelve imposible esa envidia de la *jouissance diferente* del otro que alimenta la homofobia y la misoginia. En "¿Es el recto una tumba?" especulé sobre la fantasía, en los hombres heterosexuales, de un éxtasis intolerablemente extraño inherente a la sexualidad femenina y a la sexualidad gay masculina. Pienso ahora que la odiosa envidia de ese éxtasis es la envidia de un cierto tipo de muerte. La asociación del sexo con la muerte es

habitual; sugiero que esta asociación se establece cuando sentimos que no podemos sacar provecho de ella. De manera más específica, es la asociación del sexo no con la muerte sino con el morir. La sexualidad envidiada es la *jouissance vivida* del morir, como si pensáramos que podríamos "consentir" la muerte si entráramos en ella orgásmicamente.

La sociabilidad sexual del *cruising* facilita el acceso a lo que solo es posible referirse mediante el oxímoron de la sociabilidad metafísica. La subjetividad inadecuada que esa sociabilidad requiere –la sustracción de sí– es, por definición, la ausencia de aquellas diferencias psíquicas, sexuales y sociales en las que el sexo se vuelve secundario en relación con el angustiado sueño de tramar nuestro propio morir. Quizás ahora nuestra tarea sea ver qué tan viable la relacionalidad que hemos descubierto en actividades aparentemente tan ajenas –incluso opuestas– entre sí como la sociabilidad y el *cruising* podría ser para otros tipos de conectividad. Foucault escribió que "después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento no ascético".[44] ¿Podría la difusión de ciertas prácticas ascéticas amenazar la seguridad de ese "sujeto de conocimiento" y, en particular, de la destructiva ilusión de poder sobre los objetos de conocimiento del yo hiperbólico? Intentar dar respuesta a estas preguntas implica, por supuesto, elaborar una nueva ética. Llamémosla una ética ecológica, una en la que el sujeto, habiendo querido su propia reducción [*lessness*], puede vivir de manera menos invasiva en el mundo. Si nuestro centro psíquico puede finalmente parecer menos seductor que nuestras innumerables e imperfectas reapariciones afuera, debiese entonces parecer no solo imperativo sino natural relacionarnos con el afuera como si se tratara de un hogar.

NOTAS

1. Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales*, ed. Donald N. Levine, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 195.
2. Ibid., pp. 195-196.
3. Ibid., traducción modificada.
4. Ibid., p. 205.
5. Ibid., traducción modificada.
6. Ibid., p. 197, traducción modificada.
7. Ibid., p. 196.
8. Ibid., p. 198.
9. Ibid, pp. 203-204.
10. Ibid., p. 202.
11. Ibid., p. 205.
12. Ibid., p. 203.
13. Ibid., pp. 195-196.
14. Ibid., p. 194.
15. Ibid., p. 198, traducción modificada.
16. Ibid., p. 203.
17. Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Obras completas XVIII*, ed. James Strachey, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, 63-136, p. 134.
18. Sigmund Freud, *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente* (1911), *Obras completas XII*, ed. James Strachey, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, 1-76, p. 57.
19. Ibid.
20. Sigmund Freud, "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad", *Obras completas XVIII*, op. cit., 213-226, p. 226.
21. Ibid., p. 226.
22. Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, op. cit., p. 131.
23. Sigmund Freud, "Sobre algunos mecanismos neuróticos", op. cit., p. 226.
24. Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, op. cit., p. 109.
25. Ibid., p. 103.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 106.
28. Ibid., p. 108.
29. Ibid., p. 101.
30. Ibid., p. 102.

31. Sigmund Freud, "Sobre algunos mecanismos neuróticos", op. cit., pp. 224-225.
32. Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, op. cit., p. 102.
33. Véase "Socialidad y sexualidad", en este volumen.
34. Sigmund Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), *Obras completas XIV*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, 105-134, p. 133.
35. Platón, *Banquete*, *Diálogos III*, ed. y trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1988, 143-288, p. 229.
36. Véase Jean Laplanche, *Seduction, Translation and the Drives*, eds. John Fletcher y Martin Stanton, trad. Martin Stanton, Londres, Institute of Contemporary Arts, 1992.
37. Marcel Proust, *Por el camino de Swann*, *En busca del tiempo perdido 1*, trad. Pedro Salinas, Madrid, Alianza, 1992, p. 276.
38. Michel Foucault, "De la amistad como modo de vida", *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2016, 87-94, pp. 89-90.
39. Michel Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales, Volumen III*, trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, 393-415, p. 394.
40. Michel Foucault, "De la amistad como modo de vida", *Sexualidad y política*, op. cit., p. 90.
41. Michel Foucault, "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad", *Sexualidad y política*, op. cit., 199-215, p. 200.
42. Michel Foucault, "Elección sexual, acto sexual", *Sexualidad y política*, op. cit., 171-194, p. 190.
43. Michel Foucault, "De la amistad como modo de vida", *Sexualidad y política*, op. cit., p. 89.
44. Michel Foucault, "Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, 261-286, p. 286.