

HERMENÉUTICA DEL DESEO Y GÉNERO SEXUAL

Raffaele Pinto

Universidad de Barcelona

"Lo que mis palabras esconden, mi cuerpo lo revela".

1. El interés de esta cita de Roland Barthes¹ para una reflexión formal sobre la distinción de género entre lo femenino y lo masculino radica en el supuesto de la diferencia hermenéutica entre las palabras y el cuerpo, que se oponen conceptualmente a partir de su función, respectivamente, ocultadora y reveladora en relación con el deseo. La dicotomía *lenguaje / cuerpo*, entendida como dicotomía de universos semióticos no homogéneos y no traducibles, de los cuales uno, el del lenguaje, significaría la ficción y la mentira, y otro, el del cuerpo, representaría la realidad y la verdad, remite muy claramente a un paradigma teórico que Paul Ricoeur ha definido como la cultura de la sospecha ("l'école du soupçon"), que tiene sus maestros en Marx, Nietzsche y Freud y consiste en asumir como falsa toda (auto)representación consciente del mundo:

La categoría fundamental de la consciencia, para los tres, es la relación escondido-monstrado (*caché-montré*), o si se prefiere, simulado-manifestado (*simulé-manifesté*)².

Tarea del conocimiento filosófico y científico sería la de descubrir, más allá de la representación simuladora y a través de oportunas técnicas de

¹ "Fragments d'un discours amoureux", en *Oeuvres complètes*, Seuil, 1993, París, t. III, p. 501.

² Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965, París, p. 44.

desciframiento, el significado auténtico de las cosas, que los discursos, sociales o individuales, mistifican. La estructura económica (en el caso de Marx), la voluntad de poder (en el caso de Nietzsche) y el inconsciente (en el caso de Freud) son los contenidos verdaderos que se ocultan detrás de las ideologías, las religiones y la consciencia moral. Si el objeto que se da a conocer es el deseo (como en el texto de Barthes), sus manifestaciones no hay que buscarlas en las palabras (los discursos) que aparentemente y conscientemente lo declaran, sino en las señales no intencionales que emite el cuerpo. Según este planteamiento, la parte física del sujeto se ofrece como campo de exploración a la inteligencia de la persona amada, y sus alteraciones superficiales y visibles se convierten, para ella, en indicios que remiten a un significado interior. El discurso y la consciencia que lo produce son, en cambio, la pantalla que obstaculiza tal lectura, la incrustación de mentiras que envuelve la transparente anatomía del amor. Descifrar el deseo en el comportamiento de una persona implica, por lo tanto, en la gramática del erotismo, una actitud que podríamos definir como "metalingüística", o sea de investigación, *más allá del lenguaje*, de los indicios presentes en la superficie visible del cuerpo. Esta superficie adquiere, de esta manera, la apariencia y el significado de un síntoma: el deseo se manifiesta a través de su externa sintomatología.

La hipótesis que yo querría ahora desarrollar es que esta actitud supone, en el sujeto que la asume, una perspectiva sexual. Metalingüística no es cualquier lectura del deseo, sino una particular posición hermenéutica¹ que intuitivamente podemos definir como masculina -y, más en general, creo que debe ser considerado como idealmente masculino todo planteamiento teórico que, por el hecho de separar lo mental de lo material, le niegue a la consciencia y a su discurso validez de testimonio privilegiado sobre la realidad, como es precisamente en la cultura de la sospecha². Paralelamente a esta posición

¹ Nora Catelli, en un estudio sobre la escritura de la intimidad, propone a la atención de la crítica "un campo de estudio que tome en cuenta las posiciones del sujeto y suponga que lo masculino y lo femenino son elementos móviles y no identidades o extensiones de diferencias anatómicas" ("El diario íntimo: una posición femenina", en *Revista de Occidente*, julio-agosto, 1996, pp. 87-98).

² El carácter genéricamente masculino de esta posición resulta quizás más evidente si se considera "la cultura de la sospecha" en el marco más general, histórico-antropológico, del "paradigma indiciario" que Carlo Ginzburg ha reconstruido en la cultura europea del XIX - XX (en ámbitos que en parte coinciden con los que considera Ricoeur, e independientemente del rango intelectual "bajo", y por lo tanto históricamente más accesible a las mujeres, de este tipo de saber). Ginzburg reconoce en este paradigma, que asume elementos particulares y marginales de la realidad visible como indicios o síntomas de objetos invisibles o ausentes, la manifestación moderna de una forma de conocimiento característica de sociedades de cazadores, en las que los hombres tenían que aprender "a reconstruir las formas y los movimientos de presas invisibles a partir de huellas en el barro, ramas rotas, bolitas de estiércol, mechones de pelos, plumas

masculina (metalingüística), hay que suponer la existencia de una posición hermenéutica femenina que se basa en principios especularmente opuestos: lo que oculta el deseo no es el lenguaje, sino el cuerpo, cuyos signos culturalmente determinados, y a menudo socialmente impuestos, tienen un efecto necesariamente distorsionador y al fin y al cabo mistificador sobre el deseo, que se anida en una zona moral anterior e independiente de la superficie externa y visible de la persona. Se puede pensar, en cambio, en esta perspectiva, que el deseo encuentre un trámite expresivo adecuado justamente en el lenguaje y en su plasmación discursiva consciente, sobre todo si se entiende el lenguaje como "lengua materna", o sea como disponibilidad simbólica y apertura al diálogo connaturales a la vida y a su reproducción¹ -y, más en general, creo que deba ser considerado como idealmente femenina aquella tendencia a materializar lo simbólico que es característica de diversas corrientes del pensamiento contemporáneo. Consciencia y lenguaje, según tal enfoque, no son posteriores al deseo; más bien coinciden sustancialmente con él (como la forma que está unida con la materia), y por lo tanto lo manifiestan con inmediatez y transparencia. La anatomía externa, en cambio, por su exceso de señales impuestos por la estética y la moda, funciona como estorbo para la correcta percepción del mensaje verbal. En esta perspectiva femenina, el axioma de Barthes debería ser reformulado de esta manera: "Lo que mi cuerpo esconde, mis palabras lo revelan". La posición hermenéutica femenina sería entonces una posición "metafísica", ya que su objeto auténtico es reconocible, *más allá del cuerpo*, en las palabras que lo expresan.

La bifurcación ideal que aquí se conjetura choca con importantes axiomas del pensamiento psicoanalítico contemporáneo, en particular con la idea del simbolismo fálico común a hombres y mujeres (en los unos como angustia de la presencia y la posesión, en las otras como angustia de la ausencia y la identidad), y también con la idea del universalismo abstracto de la subjetividad masculina en oposición a la parcialidad existencial de la subjetividad femenina. Creo, sin embargo, que justamente la asimetría de esta representación (que otorga en efecto derechos teóricos plenarios sólo a una subjetividad, la masculina) pueda y deba ser superada por un planteamiento hermenéutico que se base en la más estricta equivalencia simbólica de las dos posiciones, por muy diferentes que ellas sean (lo cual implica que la única perspectiva globalizadora o "universal" sería aquella que es capaz de asumirlas, en el plano teórico, a ambas). Incluso es

enredadas, olores estancados" ("Spie. Radici di un paradigma indiziario", en AA. VV., *Crisi della ragione*, a cura di Aldo Gargani, Einaudi, 1979, Torino, p. 66).

¹ Pienso ahora en los trabajos de Luisa Muraro sobre los fundamentos lingüísticos de la autoridad femenina. Véase, en particular, el ensayo *L'ordine simbolico della madre* (Editori Riuniti, Roma, 1991) en el que la autora intenta posicionarse subjetivamente en el lenguaje, en lugar de analizarlo como objeto: "Se trata de un cambio de epistemología. Se trata de pensar que el origen de la vida no es separable del origen del lenguaje, ni el cuerpo de la mente, y pensarlo desde un punto de vista en que su vinculación no es el objeto de una demostración, sino una manera de ser, un hábito", p. 49.

posible que este desplazamiento de la reflexión sobre el deseo en dirección de la equivalencia de los géneros, implique cierto abandono de la teoría psicoanalítica en favor de una concepción histórico-poética de la subjetividad. Es significativo, en tal sentido, que la crítica literaria (y en particular la de inspiración feminista) haya ido concentrando cada vez más sus esfuerzos sobre el problema de la construcción del sujeto a través de la escritura. Mi hipótesis, por lo tanto, de la equivalencia hermenéutica de los géneros sexuales, nace y se inscribe en el actual debate sobre las formas literarias de la subjetividad.

Hay que considerar que todo movimiento de ocultación y revelación implica, aunque sólo sea en un sentido metafórico, la distinción entre una dimensión interior y una dimensión exterior. Lo que se esconde se queda dentro, lo que se revela sale fuera. Para que el deseo pueda ocultarse o manifestarse (según los casos), el sujeto debe ser pensado como una entidad estructuralmente doble, articulada en una parte interior (aquello que en un texto sería el significado) y una parte exterior (aquello que en un texto sería el significante)¹, o sea como dialéctica expresiva entre la interioridad y la exterioridad de la persona. Justamente el concepto de persona nos puede servir, en esta reflexión, para definir la doble consustancial al sujeto (su apertura semiótica hacia dentro y hacia fuera, a la vez), por los avatares semánticos que el término ha sufrido a lo largo de la historia, desde el originario sentido de "máscara teatral", pasando por la noción trinitaria de la especulación teológica y la noción jurídica del derecho, hasta el moderno concepto de "individuo de la especie humana" (según la definición del *Diccionario* de la R. A. E.).

Esta dialéctica subjetiva tiene dos distintas configuraciones según la perspectiva sexual que adoptemos. Las posiciones que acabamos de definir implican en efecto concepciones diferentes y especulares de la relación entre el lado externo y visible de la persona, y el lado interno e invisible. Puesto que el deseo ocupa la interioridad y que su manifestación externa se produce siempre de manera indirecta, por la vía metalingüística (o sea a través del cuerpo) o por la vía metafísica (o sea a través de las palabras), se dan estas dos posibilidades: 1. que haya continuidad corporal entre lo interior y lo exterior, pero no verbal; 2. que haya continuidad verbal entre lo interior y lo exterior, pero no corporal. La posición hermenéutica masculina se basa claramente en la idea de la continuidad corporal (todo movimiento exterior en la anatomía de la persona tiene correspondencia con un movimiento interior de su sensibilidad, y por lo tanto el cuerpo nunca miente) y la discontinuidad verbal (las palabras, por ser secundarias respecto a los impulsos, nunca reproducen exactamente el sentimiento o la emoción, y por lo tanto siempre mienten); mientras que la posición hermenéutica femenina se basa, creo de manera igualmente clara, en la

¹ Puesta una hermenéutica del deseo, la conversión "textual" de la persona es su primer axioma. El deseo (como experiencia interior relativamente inconfesable) plantea inmediatamente la necesidad de leer en la persona del otro (en su cuerpo y en sus palabras) los indicios y síntomas que lo manifiestan.

idea de la continuidad verbal (todo discurso personal tiene un fundamento de significado en la experiencia interna, o sea la intimidad, y por lo tanto las palabras nunca mienten¹) y la discontinuidad física (la anatomía, en tanto que objeto de exhibición para la experiencia y el juicio de los demás, está demasiado condicionado por la sociedad y la cultura para reflejar el auténtico sentir del sujeto, y por lo tanto siempre miente). En sus manifestaciones más simplistas y reductivas, la continuidad corporal masculina se presenta como confusión entre deseo y estimulación genital, y la continuidad verbal femenina se presenta como confusión entre deseo y fantasía novelesca.

Obsérvese, además, que el deseo es, por definición, tensión orientada desde dentro hacia fuera. Los dos caminos expresivos que acabamos de distinguir predeterminan en el sujeto la percepción de su contenido psíquico: muy físico, y vinculado al impulso y la anatomía, en la posición masculina; muy mental, y vinculado al discurso y la fantasía, en la posición femenina. La experiencia interna tendría, por lo tanto, una configuración psíquica prevalentemente pulsional y masculina en un caso, y una configuración psíquica prevalentemente mental y femenina por el otro. Digo, y subrayo, prevalentemente porque la experiencia del deseo incluye tanto elementos pulsionales que pertenecen a la biología y la anatomía, como elementos mentales que pertenecen a la imaginación y el lenguaje. En la posición masculina no son ausentes los aspectos de fabulación del deseo (fantasías, historias, dramatizaciones), pero el sujeto los experimenta como efectos secundarios del impulso, que desaparecen con él. Inversamente, en la posición femenina no son ausentes los elementos de turbación física que el deseo conlleva, pero el sujeto los experimenta como alteraciones del organismo independientes de la representación mental, o incluso ajenas a ella.

Podríamos visualizar el modelo teórico general de estas dicotomías del siguiente modo (F.= función):

HERMENÉUTICA DEL DESEO

PERSONA		GÉNERO	
Interior	Exterior	Posición masculina [Metalingüística]	Posición femenina [Metafísica]
<i>Mente</i>	Palabras	F. ocultadora	F. reveladora
DESEO			
<i>Pulsión</i>	Cuerpo	F. reveladora	F. ocultadora

¹ Es útil distinguir las palabras pronunciadas o escritas en la intimidad (por ejemplo en un diario secreto), de las palabras destinadas a un público. El grado de autenticidad del discurso es proporcional a su grado de intimidad, y en la posición femenina el discurso del deseo se aproxima al discurso de la intimidad. Sobre el carácter femenino de la escritura íntima, remito otra vez al estudio de Nora Catelli ya citado.

2. Uno de los muchos problemas que plantea este modelo, y el primero que hay que resolver para despejar de ambigüedades el campo de la reflexión, es el de la relación entre deseo (sexual) e impulso (sexual), en cuya identificación parecen coincidir sentido común y saber científico (psicológico y psicoanalítico). Como acabamos de ver, sin embargo, esta identificación es muy dudosa, y sólo en una perspectiva sexual, la masculina, tiene cierto fundamento en la percepción subjetiva. En realidad, si adoptamos el punto de vista de la literatura (que en este terreno es quizás el más autorizado), resulta en seguida evidente que deseo e impulso son experiencias substancialmente diferentes, porque el primero, siendo intelectual e intencional, está completamente determinado (en sus contenidos psíquicos) por la cultura, mientras que el segundo, siendo biológico e involuntario, pertenece a la anatomía y a la especie¹. Tanto el uno como el otro están orientados hacia un objeto externo, pero el objeto del impulso siempre es visible y material (lo cual no significa que no pueda faltar o estar ausente), mientras que el deseo apunta hacia un objeto invisible y no material (un objeto mental o moral). El impulso, por ser primario, puede existir (y en los animales efectivamente existe) sin el deseo. El deseo, en cambio, siendo secundario, por un lado supone el impulso, y por lo tanto la estimulación procedente de un objeto material externo, pero, por el otro, se le sobrepone, dándole configuración fantástica: el trabajo psíquico del deseo consiste precisamente en substituir con una imagen mental interna el objeto sexual externo.

Como todos hemos podido experimentar, el proceso de idealización o sobrevaloración de la persona amada es elemento constituyente del deseo. En el modelo teórico que hemos esbozado la posición femenina se distingue de la masculina también por ser más secundaria, o sea por una elaboración fantástica más completa y cabal de la pulsión primaria. Obsérvese que el impulso no implica ninguna dialéctica expresiva entre lo interior y lo exterior, porque no hay intencionalidad en la reacción al estímulo que lo produce, por lo tanto tampoco puede haber ninguna construcción de la identidad ni de la subjetividad en el terreno pulsional. El deseo, en cambio, implica esta dialéctica, porque su esencia es justamente la elaboración fantástica del impulso, o sea la promoción simbólica del objeto y su transformación en una imagen mental, lo cual supone cierta represión de la actividad pulsional, y su control consciente con vistas a su manifestación. En el deseo el yo aprende a producir significados, y por lo tanto forma la identidad personal, en las sociedades que lo cultivan. Por este motivo se puede afirmar que el deseo es fundamento de la subjetividad por un lado, y de la

¹ El tratado medieval *De Amore* (siglo XII) define el deseo como immoderata cogitatio (pensamiento obsesivo) de la persona amada, o sea como una actividad de tipo mental e imaginativo. En efecto, el deseo era considerado, por la medicina antigua, como una enfermedad de la mente (*alienatio mentis*), y algunos psicólogos contemporáneos siguen manteniendo esta perspectiva (véase, por ejemplo, Aldo Carotenuto, *Eros y pathos. Matices del sufrimiento en el Amor*, Cuatro Vientos Editorial, 1994, Santiago de Chile).

modernidad por el otro, si por ésta entendemos el sistema ideológico que convierte al sujeto individual en centro productor de valores. Y la posición hermenéutica femenina, por estar, en el deseo, más alejada de la pulsionalidad, parece la más progresiva, tanto en el terreno de la subjetividad como en el de la modernidad. Esta deducción se confirma si pasamos de la reflexión puramente teórica a la consideración histórica¹.

Es obvio que, puesta una cultura del deseo, tengan acceso a ella tanto los hombres como las mujeres. Una civilización como la antigua, patriarcal y basada en valores militares y religiosos ajenos al deseo, institucionalmente excluye a las mujeres de cualquier participación en la elaboración cultural de nivel alto (así como las excluye de la guerra, de la gestión formal del culto y, más en general, de la esfera pública). El cristianismo indudablemente supone un proceso de interiorización y privatización de los valores morales socialmente dominantes, y por lo tanto es potencialmente más abierto a la participación femenina. Pero su sexofobia mantiene inalterado el monopolio masculino de la ideología, y por lo tanto no transforma substancialmente el modelo patriarcal antiguo. La ruptura que en el terreno literario representan los trovadores, en cambio, por el hecho de situar en el centro de la inspiración poética -y, más en general, de la moralidad- el deseo, y por el hecho de usar una lengua vulgar y materna (o sea de uso femenino) como instrumento expresivo, es indiscutible (aunque la experiencia trovadoresca suponga el cristianismo por los aspectos de parodia religiosa de su ritualización del amor). Y, en efecto, es justamente en el marco de este movimiento literario cuando empieza, en el siglo XII, la participación no episódica de las mujeres en la producción literaria europea (con las *trobairiz*). Pero lo que sobre todo importa, en la perspectiva de la historia sexual de la cultura, es la elaboración de un código expresivo centrado en el deseo destinado a convertirse, con el tiempo, en la institución poética de mayor prestigio, hasta representar, en el campo literario, la seña de identidad de la sociedad moderna². Elaborado originariamente en la lírica, este código ha configurado de manera substancial las estructuras argumentales y narrativas de la novela y el cine, plasmando en profundidad la sensibilidad estética de los europeos. Hoy día la publicidad (en la cual se funden palabra e imagen, literatura y cine -o fotografía), tiene la función de tematizar monográficamente el deseo. Justamente por esto en el discurso publicitario y en su estética la modernidad, cuyos valores los trovadores vislumbraron en un principio en el ámbito de la experimentación poética, celebra su mayor triunfo.

¹ He intentado mostrar la identificación de cultura moderna y cultura femenina (o matriarcal) en el artículo "El caballero inexistente: un género sin atributos", en *Anuario de Hojas de Warmi*, U. B. - S. I. M. S., 1997, n° 8, pp. 37-49.

² En un reciente congreso barcelonés, el historiador José Enrique Ruiz Doménech ha podido argumentar que el soneto -invento de los trovadores italianos del siglo XIII- constituye, por la modernidad de sus rasgos formales, uno de los elementos culturalmente distintivos de Europa occidental frente al Islam y a Oriente en general.

Identificando modernidad y deseo no quiero negar a la antigüedad la experiencia e incluso la teorización del deseo: ningún filósofo ha reflexionado sobre el amor tanto como Platón. Pero a la cultura antigua le falta la idea de la persona como fin en sí misma, como subjetividad individual independiente de la sociedad o el destino, en una palabra, como "valor". La extraordinaria reflexión sobre el deseo que lleva a cabo Platón se mueve entre la suma espiritualización de una tensión puramente ideal (y homosexual masculina) y la celebración de la sexualidad como fecundidad reproductora. No hay en Platón, ni en general en la literatura y la filosofía antiguas, el sentimiento de la autonomía personal de los seres humanos¹, lo que impide una investigación de los aspectos moralmente singularizantes del deseo. Este sentimiento empieza a desarrollarse en el marco del cristianismo, y progresivamente desplaza los valores de tipo étnico, político y religioso que configuran la ideología de las sociedades premodernas. Entre el siglo XII y el siglo XVI, o sea entre la primera aparición de una literatura del deseo en lengua materna, y la codificación como lenguas nacionales de las principales lenguas europeas modernas, se sientan las bases ideológicas y económicas para que todo el mundo, hombres y mujeres, puedan participar, como personas, en la producción de la cultura (sin tener forzosamente que sufrirla como un destino). La participación efectiva de las mujeres es ciertamente muy lenta, pero no es más lenta que la efectiva democratización de las sociedades europeas: emancipación política de los individuos y emancipación social de las mujeres son, en realidad, el mismo fenómeno social y político, cuyo proceso ni siquiera hoy en día, en los países más desarrollados, puede considerarse como definitivamente terminado.

3. Otro aspecto merecedor de un suplemento de análisis es el de la percepción de la interioridad y materialidad de la persona. Las dos perspectivas genéricas implican, según hemos observado, experiencias diferentes del cuerpo: continua (y por lo tanto no necesariamente conflictiva) en la posición masculina, discontinua (y por ésto potencialmente conflictiva) en la posición femenina. Podríamos afinar un poco más esta diferencia distinguiendo en el cuerpo (como en las mercancías) un valor de uso, o sea su utilidad y productividad, de un valor de cambio, o sea su imagen y simbolismo. El valor de uso de un cuerpo se mide por su fuerza, el valor de cambio se mide por su belleza. En la posición masculina el valor de uso (o sea la fuerza) importa más que el valor de cambio (o sea la belleza), y por lo tanto la consciencia interna de sí puede coincidir con la representación externa de la persona: el yo es lo que el cuerpo aparenta. En la posición femenina el valor de cambio importa más que el valor de uso, y por lo tanto el sentimiento de sí debe medirse y chocar constantemente con la visión que el cuerpo les ofrece a los demás: el yo no es lo que el cuerpo aparenta. Hay

¹ Un claro indicio de esta insensibilidad de la cultura antigua hacia la singularidad personal es la ausencia del género literario de la autobiografía (que empieza a cultivarse a principios del siglo XII). Lo cual implica que no podemos observar a ningún ser humano de la antigüedad describiéndose sistemáticamente a sí mismo.

que añadir en seguida que en nuestra sociedad la imagen es tan prepotente en su simbolismo estética y económico que la fuerza física solo se admira como simulacro (los músculos del cine y la publicidad), lo que supone, en la subjetividad masculina, cierta ingenuidad ilusoria en la percepción del cuerpo y en la misma configuración de la identidad. La percepción femenina del cuerpo, en cambio, heterónoma porque dependiente del juicio ajeno, y por lo tanto más problemática, es la más expuesta a dolorosas laceraciones de la consciencia de sí, ya que la identidad debe siempre tener en cuenta como algo éticamente fundamental la imagen física que devuelve la mirada de los demás, no sólo cuando esta mirada interviene positivamente en la autoestima del yo, sino también (y quizás sobre todo) cuando el yo prescinde de esta mirada, o incluso la aborrece.

Hay que tener en cuenta, por otro lado, que la percepción del cuerpo es anterior al deseo, y podrían interferir en ella, tal vez, elementos de la identidad personal más cercanos a la estructura física y la anatomía de los individuos¹. Puesto que la percepción del cuerpo propio está siempre mediatizada por la cultura y los patrones (estéticos, morales y sexuales) socialmente dominantes, pero puesta también una diferencia objetiva y orgánica de funciones biológicas en los dos sexos (que tiene un reflejo en la actividad neuronal, y por lo tanto en la psique), es lícito preguntarse como actúan esos patrones en la consciencia de hombres y mujeres entendidos como seres fisiológicamente determinados y sexualmente diferentes. Indudablemente, el progreso tecnológico libera a las personas de la esclavitud de la biología. La ingeniería biológica de hoy en día parece destinada a convertir definitivamente la identidad sexual en una cuestión

¹ Así describía Erwin Schrödinger el interior de un cuerpo del cual se perciba externamente una tierna mirada de deseo: "Allí nos topamos con un bullicio muy interesante o, si se quiere, con una maquinaria. Encontramos millones de células muy especializadas enzarzadas en una estructura de increíble complejidad, pero que sirve obviamente para consumir un alto grado de mutua comunicación y colaboración; por las células nerviosas circula un incessante martilleo de pulsos electroquímicos regulares que, sin embargo, cambian rápidamente de configuración; cientos de miles de contactos se abren y cierran cada fracción de segundo; se inducen transformaciones químicas y quizás otros procesos aún no descubiertos... Ciertos grupos de corrientes pulsantes salen del cerebro para llegar a ciertos músculos del brazo. Como consecuencia de este estímulo, el brazo acciona una mano vacilante y temblorosa que representa un emocionado adiós de despedida para una larga y dolorosa separación. Simultáneamente observamos cómo otras corrientes pulsantes producen cierta secreción glandular que deja el pobre ojo triste velado por las lágrimas. Pero, en ningún punto de este trayecto (que parte del ojo, atraviesa el órgano central y llega a los músculos del brazo o a las glándulas lacrimógenas) encontraremos la personalidad, ni la honda pena, ni la preocupación que aturde el alma. Y, sin embargo, sentimos la realidad de tales conceptos como si de nosotros mismos se tratara (¡que es lo que en realidad ocurre!)", en *Mente y materia*, Conferencias Tarnier leídas en el Trinity College, Cambridge, en octubre de 1956, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 47. Hoy, sin embargo, se admite una diferencia sexual en la configuración de los circuitos neuronales.

de libre elección del sujeto. Sin embargo, no hay motivos para excluir a priori que la dicotomía genérica *masculino / femenino*, en su configuración histórico-cultural, tenga algún fundamento somático. La función reproductora, por ejemplo, es demasiado decisiva en el terreno biológico y ha marcado por demasiados milenios la existencia de las mujeres para no suponer que determine también la manera femenina de percibir el cuerpo y la interioridad. Mientras que los individuos son (o pueden llegar a ser) completamente libres de moverse entre posiciones genéricas diferentes, estas posiciones, en cambio, reflejarían diferencias que la biología ha inscrito en la especie y convertido en cultura.

Una definición especialmente clara, y sugestiva, de la diferencia entre la percepción femenina y la percepción masculina de la interioridad la he encontrado en un ensayo de Rudolph Bell sobre la anorexia en las místicas medievales¹. Comparando las formas del ascetismo femenino con las del ascetismo masculino el historiador observa:

Para las mujeres el mal era interno y el diablo era una fuerza parasitaria connatural, mientras que para los hombres el pecado era una respuesta impura a un estímulo externo, que dejaba el cuerpo inviolado.

Si consideramos el diablo (o el mal) como figura de pulsiones primarias (que una civilización profundamente religiosa como la medieval tiende a reprimir mientras que una civilización superficialmente hedonista como la nuestra tiende a liberar), la indicación de Bell resulta preciosa para entender la diferente percepción de la interioridad en los dos sexos: para las mujeres el campo de acción de la vida moral está representado por los impulsos, que la voluntad reprime o libera y que están dentro de la persona y el cuerpo, mientras que para los hombres este campo está representado por los objetos que desencadenan el impulso, objetos que el sujeto puede apresar o rehuir, y que están fuera de la persona y el cuerpo. En la interioridad de la persona los hombres guardan, obviamente, la voluntad moral que orienta la acción, pero no el móvil de ella, su campo, que siempre está fuera (en este sentido se puede decir que su cuerpo se queda inviolado)². Las mujeres, en cambio, guardarían en su interioridad no sólo la respuesta al estímulo (que está tan marcada ideológicamente como para poderse considerar socialmente impuesta), sino el estímulo mismo. Lo cual implica un riesgo de desgarramiento interior (entre estímulo y respuesta, ambos percibidos como internos al cuerpo) mucho más alto que en los hombres. Y este riesgo es tanto más real cuanto más represiva es la

norma de comportamiento aconsejada o impuesta a las mujeres y a su vida pulsional.

El contexto de las observaciones de Bell es una reflexión histórica sobre la anorexia, la cual revela hasta qué punto en esta enfermedad el cuerpo femenino puede llegar a convertirse en objeto moral absoluto (igual en las santas medievales que en las adolescentes de hoy en día, como ha venido manteniendo la reflexión feminista sobre la anorexia, en oposición a la lectura exclusivamente patológica de los médicos¹). Sin embargo la misma anorexia, por la evidentiísima posición femenina que supone en relación con la formación de la identidad, indica, en las mujeres, una interioridad completamente y trágicamente habitada por el cuerpo (que la enferma de hoy en día siente como un peso desagradable y hostil, y las santas medievales sentían como una fuerza maligna que las poseía). Traduciendo al plano genérico estas consideraciones, sería femenina aquella perspectiva que en la interioridad encuentra una intensificación de la percepción del cuerpo y una amplificación de la fisiología de las emociones (en las místicas y las anoréxicas esta amplificación, chocando con modelos éticos y estéticos de tipo espiritual y mortificador que prescriben ayunos y dietas, llega hasta el punto de determinar la disociación consciente de la mujer con respecto del cuerpo y sus funciones). Es justamente esta percepción amplificada y distorsionada lo que explica los esfuerzos, nunca suficientes, para adelgazar y reducir el peso. Por otro lado, y en relación con la hermenéutica del deseo, en la posición femenina el cuerpo aparece en sí mismo como mistificador de la identidad y la interioridad, y por consiguiente tanto mayores son los esfuerzos para reducirlo (o sea, para adelgazar), cuanto mayor es la exigencia de autonomía y autenticidad de la persona. Si las místicas buscaban, más allá de su propio cuerpo, a Dios, las anoréxicas se buscan, más allá del cuerpo, a sí mismas; y en los dos casos el objeto de la búsqueda es un objeto verbal: la palabra auténtica de Dios o el discurso auténtico del sujeto.

Genéricamente masculina sería, en cambio, la posición opuesta, que en la interioridad encuentra una neutralización de la sensibilidad, un alejamiento, o incluso un olvido interior del cuerpo y su fisiología, que aparecen más bien, en la perspectiva de los hombres, como proyecciones externas de la persona, y no como morfología de la interioridad. En este planteamiento coinciden el platonismo antiguo, el agustinismo cristiano y el cartesianismo moderno, los tres empeñados en desmaterializar al sujeto privándolo de la percepción de su propio cuerpo, o desvirtuándola teóricamente. La pretensión de universalidad característica del yo masculino (que se percibe a sí mismo, y dogmáticamente se impone, como sujeto humano en general) se debe justamente a este vacío

¹ Rudolph Bell, *Holy anorexia*, The University of Chicago, 1985, Chicago-London.

² Sobre las formas del ascetismo cristiano, desde las primeras comunidades hasta S. Agustín, véase el sugestivo ensayo de Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik, 1993, Barcelona.

¹ Cfr. Gemma Lopez, "Anorèxia nerviosa i la negació del subjecte femení", en *Belleza escrita en femenino*, Angels Carabí y Marta Segarra eds, C.D.L., Universitat de Barcelona, 1998, pp.213-220. Especialmente agudo y sugerente me parece el estudio de Susan Bordo, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, The Regents of University of California, 1993.

emocional de su interioridad. En su consciencia no entran los impulsos, que se le presentan como procedentes del exterior, y por lo tanto el hombre (cree que) piensa desde una posición abstractamente universal, el *cogito* de Descartes, o el *yo pienso* de Kant. En las anoréxicas, en efecto, actuaría este mismo ideal de universalidad, pero en una interioridad (la femenina) pulsionalmente activa, y por lo tanto desfavorable u hostil al vaciado emocional del *cogito*.

Podríamos, así, definir como "material" la interioridad femenina (en tanto que percibida como agregado de impulsos y emociones), y "espiritual" la interioridad masculina (en tanto que percibida como anestesia emocional)¹. La dimensión trágica del ascetismo femenino (en las místicas tanto como en las anoréxicas) en comparación con el ascetismo más blando y físicamente llevadero de los hombres, se debería a la resistencia mucho más fuerte y contundente del cuerpo femenino a toda tentativa de anestesiarlo. Esta resistencia, que posiblemente empiece a reducirse sólo ahora, después de la revolución quirúrgica y genética de las últimas décadas, representaría el trasfondo biológico de la identidad genérica femenina, que las mujeres, tal vez, aún experimentan en las capas más profundas de su propia subjetividad. Sumamente moldeable, a través de la cosmética y la cirugía, el cuerpo femenino parece conservar (en comparación con el cuerpo masculino) un alto grado de sensibilidad a los estímulos, externos e internos, y una pulsionalidad difusa (como su sexualidad) que dificultan la sublimación forzada de los instintos característica de ciertas fases de la modernidad.

En efecto hay cierta analogía entre la oleada de misticismo de los primeros siglos de la edad moderna (desde la creación de las órdenes mendicantes hasta la Contrarreforma) y la conversión en imagen visual de cualquier lenguaje artístico y código expresivo en la segunda mitad de este siglo. Tanto lo visionario como lo visual suponen, cuando se hipertrofian, cierto grado de espiritualización de la experiencia, y la consiguiente mortificación de lo que es materia y cuerpo. La aguda sensibilidad hacia el peso del cuerpo es, en ambas situaciones históricas, la respuesta genéricamente femenina a una presión de tipo espiritualista que en los hombres encuentra un ambiente mental y moral mucho menos hostil: si las dietas y el deporte no adquieren normalmente en ellos carácter patológicamente obsesivo, esto se debe, también, a una pulsionalidad más atenuada, o, por lo menos, desviada hacia la periferia de la vida moral.

Desde el punto de vista de la espiritualización (o sublimación) de los impulsos, no hay ninguna diferencia entre el ascetismo medieval, que mortifica el cuerpo en todas sus funciones biológicas, y la estética contemporánea, que

¹ Reveladoras de esta diferente percepción del mundo interior en el sujeto masculino y femenino son las cartas de Abelardo y Eloísa (siglo XII), que indican, desde los orígenes de la modernidad, las dos posiciones hermenéuticas de la cultura europea (he tratado el tema en "La pasión de Eloísa y la razón de las mujeres", en *Mujeres y literatura* -Ángels Carabí y Marta Sgarra Eds.-, PPU, 1994, Barcelona, pp. 39-50).

celebra el cuerpo exclusivamente como imagen (como cuerpo bello, si es una imagen fija, y como cuerpo musculoso y atlético, si es una imagen en movimiento). El aparente hedonismo de los mensajes dominantes encubre un ascetismo ferozmente represivo. Los cuerpos que los medios de comunicación proponen como ejemplos de perfección no son cuerpos fisiológicamente activos (que absorben comida gustosamente grasa o secretan humores o desprenden olores, por ejemplo), sino cuerpos biológicamente aislados y emocionalmente desactivados, sorprendidos en una fase, se diría, de inminente cadaverización. Incluso en el coito (que el cine normalmente propone como la experiencia vitalmente más intensa) los cuerpos ejemplares actúan con gestos automáticos de atletas, a la búsqueda del orgasmo y el rendimiento, mucho más que del intercambio de emociones y felicidad¹. Ahora bien, la mortificación espiritual del cuerpo (no importa si religiosa o estética) es especialmente destructiva en las mujeres, porque en su percepción del propio ser el cuerpo no es serena y transparente imagen externa, como para los hombres, sino agitado y turbio sentimiento interno. La reducción del cuerpo a imagen, su descarnación, implica la represión subjetiva del mundo pulsional, que forma parte de la consciencia de sí femenina. En los hombres esta reducción no supone ninguna escisión de la personalidad, porque su interioridad ya está parcialmente y relativamente espiritualizada (otra cosa es el precio que los hombres pagan en términos de infelicidad o impotencia, por el incremento de anestesia emocional de su interioridad en las sociedades desarrolladas). La anorexia, medieval y contemporánea, sería entonces, en esta perspectiva, la reacción de las mujeres, dolorosa y extrema, a la presión que la cultura moderna ejerce sobre la forma y el significado del cuerpo (obligándolo socialmente a espiritualizarse en imagen). Aún más, en ella la modernidad se presenta con su rostro más auténtico, o sea como trágica bifurcación de destinos en este atormentado cambio de milenio: o nuestra cultura se desprende definitivamente del cuerpo y de sus condicionantes biológicos, para construir una sociedad formada por sujetos-persona y ambientes completamente artificiales (la llamada "realidad virtual"), en la cual la diferencia de sexo y de géneros se convierta a la larga en un fósil del pasado (en esta dirección apuntan la experiencia anoréxica y el desarrollo técnico-científico); o nuestra cultura asume la diferencia de sexo como límite biológico a la experimentación tecnológica sobre el cuerpo, para convertir la diferencia de género en categoría lógica y hermenéutica fundamental (en esta dirección apuntan la tradición literaria europea y el nuevo humanismo de los "estudios culturales").

¹ Es muy significativo que en el cine el coito está representado normalmente como una actividad silenciosa. Si hay verbalización, es connotada como función sexual perversa (casi siempre sádica, a veces cómica). Es en este silencio donde vemos representada de la manera más clara (y aburrida) la posición metalingüística masculina sobre el deseo.