

Richard Sennett

El declive del hombre público

Traducción de Gerardo Di Masso



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

The Fall of Public Man

Alfred A. Knopf

Nueva York, 1977

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A

Ilustración: «Marat assassiné», Jacques-Louis David, © Royal Museum of Fine Arts of Belgium, Bruselas. Fotografía de J. Geleyns / www.roscab.be

Primera edición: marzo 2011

© De la traducción, Gerardo Di Masso, 1978
Licencia otorgada por Grup Editorial, 62, S. L. U., Ediciones Península
Peu de la Creu, 5 - 08001 Barcelona
Email: correu@Grup62.cat
Internet: <http://www.grup62.cat>

© Richard Sennett, 1974, 1976

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2011
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6322-2
Depósito Legal: B. 3924-2011

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

LA AGONÍA DE LO PÚBLICO A MODO DE PRÓLOGO

La consolidación de una esfera pública frente a otra privada en la vida de las gentes, su clara diferenciación pero mutua dependencia, fue una de las principales conquistas de la civilización moderna. Creó un ámbito de intereses comunes, autoridades compartidas y poderes legítimos, junto a sus espacios, frente a otro perteneciente a cada cual, inviolable, en el que no cabía inmiscuirse. Los orígenes remotos de esa dicotomía se encuentran con diáfana claridad en ese período de borrosas fronteras –y con diversas intensidades según el país– que cubre el final de la era feudal y todo el Renacimiento. La distinción alcanza su plenitud con una doble revolución: la política, en su expresión liberal, y la económica en su expresión capitalista.

Hoy, ya bien entrado el siglo XXI, seguimos distinguiendo –por lo menos así lo hacen nuestras leyes y constituciones– una esfera privada de otra pública, cada cual con sus derechos y sus deberes, como si de dos compartimentos estancos se tratara. La privacidad es inviolable, por ejemplo, del mismo modo que lo es el derecho a votar o a opinar libremente sobre los asuntos que son públicos. También es inviolable el derecho a actuar separada o conjuntamente sobre aquello que compartimos –el erario público, las actividades del gobierno, los espacios de todos–, siempre dentro del marco que la ley impone.

La nitidez de esta esencial distinción, definitoria sin duda de la civilización propia de las democracias liberales, no suele serlo tanto cuando nos acercamos a ella con tanta curiosidad como espíritu crítico. No sólo es así, sino que lo primero que descubrimos es que la correlación de fuerzas entre ambas esferas varía con el tiempo. O se hace borrosa. También varía el sentido mismo que posee cada una de ellas. La privacidad, el individualismo, la libertad que cada cual posee para cultivar su esfera privada o para violarla –venderla mediáticamente, o hacer de ella espectáculo político, o recurso para acceder al poder, entre muchas posibilidades–,

han sufrido notables mudanzas. También las ha sufrido el ciudadano como miembro de su comunidad política, y más aún la naturaleza de quienes entran en la liza por el poder, ostentan cargos públicos, o influyen sobre una esfera pública cuyos rasgos quedan mucho más difuminados de lo que la ideología formal del presente suele admitir.

La detección y análisis de un proceso evolutivo notable en este terreno tiene ya una larga historia en el pensamiento social. Tanto, que apenas logrado el advenimiento de las libertades instauradas por las primeras revoluciones liberales –la americana y la francesa, a fines del siglo XVIII– surgieron meditaciones, hoy clásicas, en torno a la libertad de los ciudadanos, sus nuevas responsabilidades, y sobre las fuerzas que paradójicamente socavaban las nuevas capacidades adquiridas por el ciudadano en democracia. Los nombres de Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill recuerdan esas fuentes clásicas del análisis, detección y hasta prognosis del fenómeno en pleno siglo XIX, cuando a la corriente de liberación y afirmación del ciudadano celoso de su ámbito íntimo y de su esfera privada pero corresponsable de lo público y participante en su ámbito aún le quedaba mucho camino por recorrer.

No es éste el lugar para revisar toda la corriente de pensamiento sobre el hado sufrido por la cultura, la economía y la psicología políticas del *homo liberalis* desde aquella época. Sus hitos están con nosotros, y en algunos casos, como en la obra de Hannah Arendt o en la de Isaiah Berlin, continúan perteneciendo a nuestro universo moral de discurso, puesto que toda teoría de la democracia y sus dimensiones, hoy, tiene que habérselas con esas concepciones, dialogar con ellas.

Tiene que habérselas también con el análisis propuesto por Richard Sennett en su obra fundamental de 1974, *The Fall of Public Man*, cuya traducción literal sería la de «caída del hombre público» y que fue traducida y publicada en castellano con el título más acorde con la tradición nuestra sobre estas cosas de *El declive del hombre público*. Incluye una notable reflexión sobre la evolución y la degradación del ciudadano en el seno de la democracia liberal de base capitalista en su dimensión de miembro de una comunidad política. No se circunscribe al ciudadano políticamente empleado –los profesionales de la política–, sino que incluye un diagnóstico sobre la evolución de esa conquista de la responsabilidad y la libertad –combinadas– que representó la expansión del individualismo cívico en los primeros decenios del mundo liberal.

Un prefacio no debe resumir un argumento que el lector encontrará defendido y explicado con precisión, convicción y suma claridad en las páginas de este libro. Sí, en cambio, debe recordar que, acercándonos ya a los cuatro decenios de la fecha de su primera publicación, el ensayo de

Sennett no ha perdido ni un adarme de su interés. Más bien lo que el autor planteó en aquella ocasión no ha hecho sino cobrar mayor pertinencia, de modo que *El declive del hombre público* ha venido a unirse a los textos clásicos contemporáneos de referencia en los que, como decía, se asienta hoy nuestra reflexión sobre los aspectos político-morales –y en el caso de Sennett, también psicológicos– sobre las mujeres y los hombres de nuestros días.

Richard Sennett es un sociólogo norteamericano que pertenece y ejerce la tradición radical del pensamiento social en su país. Es un pensador socialista. Esta definición, que es correcta, no debería enturbiar ni la lectura del libro ni lo que ahora diré entre aquellos lectores que, con ella, se sientan tentados a leer su obra en la clave de lo que a veces, en Europa, significa. Su socialismo liberal trasciende el lugar común, y debe ser juzgado según sus propios términos y matizaciones que él mismo elabora.

Richard Sennett nació en Chicago en 1943, en una familia comunista. Tanto su padre como su tío lucharon en la Guerra Civil española, encuadrados en la Brigada Lincoln, formada por voluntarios yanquis. (Su padre fue traductor de poesía catalana y castellana, y tuvo la oportunidad de adquirir la nacionalidad española en 1988, ofrecida por nuestro país a aquellos extranjeros que acudieron a defender la república y a combatir el fascismo con las armas.) Se crió con su madre –dedicada al trabajo social– en un barrio miserable, violento y ruidoso de Chicago. Pronto inició una carrera muy prometedora como músico, que quedaría frustrada a causa de una deformación en la mano que lo obligó a dejar el violonchelo.

Richard Sennett es hoy profesor de sociología en la London School of Economics, aunque mantiene su vinculación con la Universidad de Nueva York. Tras entrar como estudiante en la Universidad de Chicago, el sociólogo David Riesman –autor de *La turba solitaria*, un libro también hoy clásico, con cuyas preocupaciones enlazarían algunas de las de Sennett– le invitó a que fuera con él a Harvard, para madurar sus ideas. Allí vivió los agitados años sesenta del siglo pasado, con los inicios de una cultura tan presuntamente alternativa como pseudorrevolucionaria y hasta narcisista. En vez de participar de ella, sus principios, propios de una izquierda seria, se afirmaron en publicaciones tales como *The Uses of Disorder –Los usos del desorden–* y *The Hidden Injuries of Class –Los daños ocultos de la clase social–*. Ambos fueron muy bien recibidos, pues llamaban la atención sobre aspectos de lo que, si se me permite un arcaísmo marxiano, representó en su día el muy serio fenómeno de la falsa conciencia de la clase obrera.

De hecho las preocupaciones que allí afloraban encontrarían un eco muy considerable en dos libros breves, incisivos, que han aparecido recientemente en castellano, *La corrosión del carácter* (publicado en inglés en 1998) y *La cultura del nuevo capitalismo*. Dos elementos caracterizan en todos estos ensayos sociológicos el trabajo de Sennett. Primero, su afán por identificar y describir las consecuencias dañinas –en términos de mentalidad, actitud moral, interiorización en las conciencias de los hombres de condiciones que son, en realidad, estructurales, como son las de la producción y el mercado capitalistas. En segundo lugar, la concentración de su atención en el marco urbano. Sennett es, abiertamente, un sociólogo urbano, y como tal se suele entender su aportación tanto a las ciencias sociales como a la reflexión sobre la condición contemporánea, la que hace de él un intelectual público de primer orden.

Con la publicación de *El declive del hombre público* en 1974 Sennett produjo un estudio de la evolución de las formas públicas de vida, sobre todo en el medio urbano, desde el advenimiento de la concepción moderna de la vida política democrática. Su autor constató que en los últimos decenios se había afirmado una tendencia hacia manifestaciones narcisistas, frívolas en el fondo, de expresividad pública, con abandono de una seriedad y un formalismo que eran característicos de una política responsable. Las emociones desencadenadas en los años sesenta del siglo pasado –que comenzaron en lugares como California hacia 1964 pero culminaron en Mayo de 1968 en París y otros lugares– pretendieron presentarse como revolucionarias –y hasta en cierto sentido lo eran–, pero obedecían a una estetización de la revuelta y a una caída en la auto-complacencia moral. Este argumento –que algún observador superficial consideró conservador, como si Sennett hubiera abandonado sus posiciones anteriores– proviene claramente de los principios de la izquierda. Responde, a mi juicio, a la actitud de un socialista tradicional, que exige y espera justicia social, igualdad de oportunidades, vida pública austera. Un argumento hoy en día más que nunca pertinente para no caer en las confusiones del pensamiento más o menos débil y más o menos posmoderno. Leer *El declive del hombre público* y meditar sobre él es conocer los flancos débiles de la modernidad más reciente e identificar los elementos más sólidos de una esfera pública en la que vuelvan por sus fueros los principios de la equidad y, sobre todo, los de una fraternidad republicana en el marco de una visión exigente de la democracia.

SALVADOR GINER,
Sarrià, Barcelona, enero de 2010

El declive del hombre público

Para C. R. H.

Cada persona, retirada dentro de sí misma, se comporta como si fuese un extraño al destino de todos los demás. Sus hijos y sus buenos amigos constituyen para él la totalidad de la especie humana. En cuanto a sus relaciones con sus conciudadanos, puede mezclarse entre ellos, pero no los ve; los toca, pero no los siente; él existe solamente en sí mismo y para él solo. Y si en estos términos queda en su mente algún sentido de familia, ya no persiste ningún sentido de sociedad.

TOCQUEVILLE

Primera parte

El problema público

I. EL DOMINIO PÚBLICO

A menudo, los tiempos modernos son comparados con aquellos años en los que comenzó la decadencia del imperio romano: del mismo modo en que la podredumbre moral supuso el socavamiento del poder romano para gobernar Occidente, se ha dicho que ha socavado el poder moderno de Occidente para gobernar el mundo. A pesar de su simpleza, esta concepción contiene un elemento de verdad. Existe un escabroso paralelo entre la crisis de la sociedad romana con posterioridad a la muerte de Augusto y la vida moderna; se refiere al equilibrio entre la vida privada y la vida pública.

Cuando la era de Augusto se fue apagando, los romanos comenzaron a considerar su vida pública una cuestión de obligación formal. Las ceremonias públicas, las necesidades militares del imperialismo, los contactos rituales con otros romanos fuera del círculo familiar, todo se transformó en una obligación en la que los romanos participaban con un espíritu cada vez más pasivo, de acuerdo con las normas de la *res publica*, pero confiriendo una pasión cada vez menor a sus actos de conformidad. A medida que la vida pública se volvía incruenta, el romano buscó en privado un nuevo foco para sus energías emocionales, un nuevo principio de compromiso y creencia. Este compromiso privado era místico, relativo a una huida del mundo en general y de las formalidades de la *res publica* como parte de ese mundo en general. Este compromiso estaba relacionado con diferentes sectas de Oriente Próximo, de entre las cuales el cristianismo pasó a ser paulatinamente la dominante. Con el tiempo el cristianismo dejó de representar un compromiso espiritual practicado en secreto, se expandió por el mundo y se transformó en un nuevo principio de orden público.

Actualmente, la vida pública también se ha transformado en una cuestión de obligación formal. La mayoría de los ciudadanos mantienen sus relaciones con el Estado dentro de un espíritu de resignada aquies-

cencia, pero esta debilidad pública tiene un alcance mucho más amplio que los asuntos políticos. Las costumbres y los intercambios rituales con los extraños se perciben, en el mejor de los casos, como formales y fríos, y, en el peor de los casos, como falsos. El propio extraño representa una figura amenazadora y pocas personas pueden disfrutar plenamente en ese mundo de extraños: la ciudad cosmopolita. Una *res publica* se mantiene en general para aquellos vínculos de asociación y compromiso mutuo que existen entre personas que no se encuentran unidas por lazos de familia o de asociación íntima; se trata del vínculo de una multitud, de un «pueblo», de una política, más que de aquellos vínculos referidos a una familia o a un grupo de amigos. Al igual que en los tiempos romanos, actualmente la participación en la *res publica* es demasiado a menudo una cuestión de seguir adelante, y los foros para esta vida pública, como la ciudad, se encuentran en estado de descomposición.

La diferencia entre el pasado romano y el presente moderno reside en la alternativa, en lo que significa la intimidad. Los romanos buscaban en privado otro principio para oponerlo a lo público, un principio basado en la trascendencia religiosa del mundo. En privado no buscamos un principio sino una reflexión, aquella que se refiere a la naturaleza de nuestras psiques, a lo que es auténtico en nuestros sentimientos. Hemos tratado de transformar en un fin en sí mismo el hecho de estar en la intimidad, solos con nosotros mismos o con la familia y los amigos íntimos.

Las ideas modernas sobre la psicología de esta vida privada son confusas. Actualmente pocas personas afirmarían que su vida psíquica surge por generación espontánea, al margen de las condiciones sociales y de las influencias del medio. No obstante, la psique es tratada como si tuviera una vida interna propia. Esta vida psíquica se percibe de manera tan preciosa y delicada que podría llegar a marchitarse si se la expusiera a las duras realidades del mundo social, y sólo florecería con la condición de que estuviera protegida y aislada. El yo de cada persona se ha transformado en su carga principal; conocerse a sí mismo constituye un fin, en lugar de ser un medio para conocer el mundo. Y precisamente porque estamos tan autoabsorbidos se nos hace extremadamente difícil llegar a un principio privado u ofrecer cualquier valoración clara a nosotros mismos o a los demás acerca de la naturaleza de nuestras personalidades. La razón radica en que cuanto más privada es la psique, menor es su estimulación y más difícil para nosotros sentir o expresar los sentimientos.

En el romano de la época posterior a Augusto, la búsqueda de sus dioses privados, orientales, estaba separada en su mente del mundo público. Acabó imponiendo esos dioses sobre el mundo público por medio

de la subordinación de la ley militar y la costumbre social a un principio elevado y claramente diferente. Bajo el código moderno de intención privada las relaciones entre la experiencia impersonal y la íntima no evidencian esa claridad. Vemos a la sociedad como «significante» solamente si la convertimos en un enorme sistema psíquico. Podemos entender que el trabajo de un político sea el de redactar o ejecutar una legislación determinada, pero ese trabajo no nos interesa hasta que percibimos el papel de la personalidad en la lucha política. Un líder político candidato a un ministerio es considerado «confiable» o «auténtico» en función de la clase de hombre que sea, más que en función de las acciones o programas que defiende. La obsesión con las personas a expensas de relaciones sociales más impersonales es como un filtro que decolora nuestra comprensión racional de la sociedad, oscurece la persistente importancia de la clase en la sociedad industrial avanzada, nos lleva a creer que la comunidad es la resultante de un acto de autodescubrimiento mutuo y a subestimar las relaciones comunitarias de extraños, particularmente aquellas que tienen lugar en las ciudades. Irónicamente, esta concepción psicológica también inhibe el desarrollo de las fuerzas de la personalidad básica, tales como el respeto hacia la intimidad de los demás, o la comprensión de que, ya que cada yo es en alguna medida una vitrina de horrores, las relaciones civilizadas entre los seres humanos sólo pueden prosperar en tanto permanezcan encerrados aquellos desagradables secretos de deseo, codicia y envidia.

La aparición de la psicología moderna, y del psicoanálisis en particular, fue establecida sobre la creencia de que en la comprensión de los trabajos internos del yo *sui generis*, sin ideas trascendentales acerca del demonio o del pecado, las personas podrían zafarse de estos horrores y ser liberadas para participar más plena y racionalmente en una vida fuera de los límites de sus propios deseos. Multitud de personas están comprometidas como nunca con sus singulares historias vitales y emociones particulares; y este interés ha demostrado ser una trampa más que una liberación.

Debido a que esta imaginación psicológica de la vida tiene vastas consecuencias sociales, deseo denominarla con un nombre que al principio puede parecer inadecuado: esta imaginación representa una visión íntima de la sociedad. «Intimidad» connota calor, confianza y una abierta expresión de sentimiento. Pero precisamente porque a lo largo de nuestra experiencia hemos llegado a esperar estos beneficios psicológicos, y justamente porque demasiada vida social con un significado concreto no puede producir estas gratificaciones psicológicas, el mundo exterior, el mundo impersonal, parece abandonarnos, parece estar viejo y vacío.

Hasta cierto punto, estoy dándole vueltas al argumento expuesto por David Riesman en *La muchedumbre solitaria*. Riesman contrastaba una sociedad dirigida hacia el interior, en la que los hombres desarrollan acciones y contraen compromisos basados en metas y sentimientos que experimentan internamente, con una sociedad dirigida hacia el exterior en la cual estas pasiones y compromisos dependen de aquello que las personas perciben como los sentimientos de los demás. Riesman creía que la sociedad norteamericana, y en su despertar Europa Occidental, se estaba moviendo desde una condición interna hacia una condición externa. La secuencia debería invertirse. Las sociedades occidentales se mueven desde algo así como una condición externa hacia una interna, excepto que en medio de la autoabsorción nadie puede decir qué es interno. Como consecuencia, se ha producido una confusión entre la vida privada y la pública; la gente está resolviendo en términos de sentimientos personales aquellas cuestiones públicas que sólo pueden ser correctamente tratadas a través de códigos de significado impersonal.

Esta confusión podría parecer un problema específicamente norteamericano. El valor que la sociedad norteamericana otorga a la experiencia individual podría conducir a que sus ciudadanos consideraran toda la vida social según el sentimiento personal. Sin embargo, no es el áspero individualismo el que se experimenta actualmente; más bien, es la ansiedad sobre el sentimiento individual la que experimentan los individuos en función del camino que sigue el mundo. El origen de esta ansiedad se encuentra en los grandes cambios sufridos por el capitalismo y la creencia religiosa. Estos fenómenos no se limitan estrictamente dentro de sus fronteras.

La ansiedad acerca de lo que uno siente podría ser considerada también la expansión, y la vulgarización, de la romántica «búsqueda de la personalidad». Dicha búsqueda no ha sido conducida en un vacío social; son las condiciones de la vida cotidiana las que han impulsado a las personas a esta búsqueda romántica de la autorrealización. Más aún, ha superado el alcance de los estudios literarios de esta búsqueda para elevar los costes de la sociedad resultante, y estos costes son elevados.

El desgaste de la vida pública exige también una especie de análisis al margen de los modos habituales de la historia social. Hablar de la expresión en público conduce naturalmente a la pregunta: ¿de qué clases de expresión es capaz el ser humano en las relaciones sociales? Por ejemplo, cuando un hombre le hace un cumplido a un extraño, ¿está actuando expresivamente en la forma en que lo haría un actor de teatro? Es difícil referirse a una vacuidad de expresión en la vida pública sin disponer de alguna teoría acerca de lo que representa la expresión en sociedad.

¿Existe, por ejemplo, alguna diferencia en la expresión apropiada para las relaciones públicas y aquella que es apropiada para las relaciones en la intimidad?

He tratado de crear una teoría de la expresión en público a través de un proceso de acción recíproca entre historia y teoría. Los cambios concretos en la conducta pública, el lenguaje, la indumentaria y la creencia son utilizados en este libro como evidencia para la construcción de una teoría acerca de la naturaleza de la expresión en sociedad. Así como la historia ha propuesto guías a la teoría, yo he tratado de tomar los *elementos* abstractos obtenidos como guías en su curso hacia nuevos interrogantes que formular a la crónica histórica.

Una interrogación dialéctica significa que la argumentación está acabada sólo cuando el libro ha sido terminado. No se puede establecer «la teoría» súbitamente y luego dejarla como si fuese un mapa sobre el terreno de la historia. No obstante, con el objeto de disponer de cierta claridad, al principio al menos, me gustaría analizar en el presente capítulo las dimensiones políticas y sociales del problema público tal como se ha desarrollado en la sociedad moderna, y en el capítulo siguiente presentar las dimensiones de una teoría de expresión en público. Los interrogantes históricos y teóricos serán analizados una y otra vez a lo largo de este libro.

EL AMOR FUERA DEL DOMINIO PÚBLICO

El problema público de la sociedad contemporánea presenta dos aspectos: la conducta y los temas que son impersonales no suscitan demasiado interés, ya que comienzan a despertar interés cuando la gente los trata, falsamente, como si fuesen cuestiones de personalidad. Pero debido a que este doble problema existe, crea otro problema dentro de la vida privada. El mundo de los sentimientos privados pierde todo límite, ya no se encuentra constreñido por un mundo público en el cual las personas hacen de sí mismas una alternativa y una inversión compensada. Por lo tanto, el desgaste de una vida pública poderosa deforma las relaciones íntimas que se apoderan del interés sincero de las personas. En las últimas cuatro generaciones no se ha producido una instancia gráfica de esta deformación salvo en el caso de la más íntima de las experiencias: el amor físico.

En el curso de estas cuatro generaciones, el amor físico ha sido redefinido desde términos de erotismo a términos de sexualidad. El erotismo victoriano implicaba relaciones sociales; la sexualidad implica la identi-

dad personal. Erotismo significaba que la expresión sexual trascendía merced a acciones de elección, represión e interacción. La sexualidad no es una acción sino un estado del ser, en el cual el acto físico del amor se produce casi como una consecuencia pasiva, un resultado natural, de personas que se sienten íntimamente ligadas unas a otras.

Entre la burguesía del siglo XIX, los conceptos de erotismo se expresaban casi exclusivamente con temor y, en consecuencia, a través del filtro de la represión. Toda acción sexual era oscurecida por un sentimiento de violación, una violación del cuerpo de la mujer por parte del hombre, violación del código social por dos amantes, violación por dos homosexuales de un código moral más profundo. Grandes estamentos de la sociedad moderna se han rebelado contra el temor y la represión, y todo esto es positivo. Pero a raíz de la manera en que los ideales de intimidad tiñen la imaginación moderna, se ha producido también una reacción contra la idea de que el amor físico constituye una acción en la cual las personas se comprometen, y como cualquier otra acción social debería tener reglas, límites y ficciones necesarias que otorgaran a la acción un significado específico. En cambio, el sexo es una revelación del yo. Por lo tanto, una nueva esclavitud sustituye a la antigua.

Imaginamos que la sexualidad sirve para definir un vasto territorio relativo a quiénes somos y qué sentimos. Sin embargo, la sexualidad, como un estado expresivo más que como un acto expresivo, es entrópica. Cualquier cosa que experimentemos debe concernir de alguna manera a nuestra sexualidad, pero la sexualidad *es*. Nosotros la revelamos, la descubrimos, aceptamos sus condiciones, pero no la dominamos. Eso sería manipulativo, instrumental, insensible; y asimismo colocaría a la sexualidad en un pie de igualdad con las emociones que intentamos moldear y no con aquellas a las que deseamos someterla. Los victorianos, que tenían esta visión del sexo, podían, por lo tanto, hablar de aprender de su vida erótica, a pesar de que el aprendizaje fuese tan dolorosamente difícil debido a los filtros de la represión. Actualmente, nosotros no aprendemos del sexo porque esa circunstancia coloca a la sexualidad fuera del yo; en cambio, nos dirigimos, frustrada e interminablemente, en busca de nosotros mismos a través de los genitales.

Pensemos, por ejemplo, en las diferentes connotaciones de la palabra «atracción» en el siglo XIX y el término moderno «asunto». Atracción significaba que una persona despertaba en otra un sentimiento de tal magnitud que los códigos sociales eran violados. Dicha violación ocasionaba el entredicho temporal de todas las demás relaciones sociales de esa persona: el cónyuge, los hijos, los propios padres de la persona se veían involucrados tanto simbólicamente a través de la culpa como

prácticamente si se descubría que se había producido la violación. El término moderno «asunto» echa tierra sobre todos estos riesgos porque reprime la idea de que el amor físico es un acto social; se trata ahora de un problema de afinidad emocional que *in esse* permanece al margen de la trama de otras relaciones sociales en la vida de una persona. Actualmente parecería ilógico que una persona que tuviera un asunto, ya sea dentro o fuera de los límites de un matrimonio, lo viera innatamente conectado a las relaciones parentales, de modo que cada vez que hiciera el amor con otra persona su estatus como hijo de otro se viera alterado. Podríamos decir que se trata de una cuestión de casos individuales, de factores de la personalidad y no de una cuestión social. Entre espíritus más libres se podría plantear el mismo argumento referido a un asunto en relación con un matrimonio. La misma palabra «asunto» –tan vacía, tan amorfa– indica una especie de devaluación de la sexualidad, como una imagen que puede ser socialmente oscurecida por medio del lenguaje. Al rebelarnos contra la represión sexual nos hemos rebelado contra la idea de que la sexualidad posee una dimensión social.

¿Por qué los esfuerzos hacia la libertad sexual, tan bien estructurados en la mente, deberían terminar en mágicos e insolubles problemas del yo? En una sociedad donde el sentimiento íntimo constituye un modelo total de la realidad, la experiencia se organiza en dos sentidos que conducen hacia esta destructividad involuntaria. En una sociedad semejante, las energías humanas básicas de narcisismo se movilizan de tal modo que acceden a las relaciones humanas en forma sistemática y perversa. En dicha sociedad, la prueba de si las personas son auténticas y «honestas» con las demás representa un modelo particular de intercambio de mercado en las relaciones íntimas.

En un sentido clínico, el narcisismo difiere de la idea popular que consiste en interpretarlo como el amor a la propia belleza. En un sentido más estricto, y como una perturbación del carácter, es la autoabsorción la que impide la comprensión de aquello que pertenece al dominio del yo y de la autosatisfacción y lo que es exterior a ellos. Por lo tanto, el narcisismo es una obsesión con «aquello que esta persona o este suceso significan para mí». Esta cuestión acerca de la importancia personal de otras personas y hechos externos se plantea con tanta frecuencia que se oscurece una percepción clara de dichas personas y sucesos. Esta absorción en el yo, bastante desigual, impide la gratificación de las necesidades del yo y hace que una persona sienta que «esto no es lo que yo quería» en el momento de conseguir un objetivo o de vincularse con otra persona. En consecuencia, el narcisismo posee la doble cualidad de configurar una absorción voraz en las necesidades del yo y un obstáculo para su satisfacción.

Las perturbaciones narcisistas del carácter constituyen las causas más comunes de las formas de angustia psíquica que los terapeutas deben tratar en la actualidad. Los síntomas histéricos que constituían los males dominantes en la sociedad represiva y erótica de la época de Freud han desaparecido por completo. Esta perturbación del carácter ha aparecido debido a que una nueva clase de sociedad estimula el crecimiento de sus componentes psíquicos y elimina en público un sentido de encuentro social significativo fuera de sus términos, de los límites del yo singular. Debemos ser prudentes al especificar la naturaleza del desorden, a fin de no falsear el medio en el cual ha adquirido su forma social. Esta perturbación del carácter no conduce inevitablemente a la psicosis ni tampoco las personas bajo su influencia viven en un permanente estado de crisis aguda. La falta de compromiso, la continua búsqueda de una definición de «quién soy yo» desde el interior, produce dolor pero no una enfermedad destructiva. El narcisismo, en otras palabras, no crea las condiciones que podrían ocasionar su propia destrucción.

En el dominio de la sexualidad, el narcisismo despoja al amor físico de cualquier tipo de compromiso, ya sea personal o social. El hecho cabal del compromiso por parte de una persona parece limitarle las oportunidades de una experiencia «suficiente» para conocer quién es y para encontrar a la persona «adecuada» que la complementa. Toda relación sexual bajo el péndulo del narcisismo se torna menos satisfactoria cuanto más se prolongue la unión de los amantes.

Se puede trazar una relación primaria entre narcisismo y sexualidad, según las imágenes que la gente tiene de sus propios cuerpos. Un interesante estudio, realizado en París a lo largo de varios años, ha demostrado que, a medida que las personas llegan a considerar sus cuerpos definiciones cada vez más completas de su propia sexualidad, la «simbolización» del cuerpo se va haciendo cada vez menos sencilla. Ya que la sexualidad se transforma en un estado absoluto cristalizado en la forma del cuerpo, los que poseen esos cuerpos presentan una creciente dificultad para imaginarse formas fálicas en organismos naturales como las plantas o para percibir una relación entre el movimiento corporal y la acción de un cilindro o un fuelle. La santificación del cuerpo como un estado sexual absoluto es narcisista porque hace de la sexualidad exclusivamente un atributo de la persona, un estado del ser más que una actividad y, en consecuencia, esencialmente aislada de la experiencia sexual que la persona pueda o no poseer. Del estudio se infiere que el resultado de este narcisismo configura una disminución de la imaginación «metafórica» del cuerpo, es decir, un empobrecimiento de la actividad cognoscitiva de crear un símbolo a partir de un objeto físico. Éste es uno de los moti-

vos por el cual las fuerzas psicológicas destructivas acceden a un primer plano, en tanto una sociedad varía del erotismo a la sexualidad y de la creencia en las acciones emocionales del ser a la creencia en los estados emocionales del mismo. Cuando una sociedad le niega incluso a Eros una dimensión pública es señal de una destructividad desenfadada.

La forma más común en la que el narcisismo se manifiesta a una persona es a través de un proceso de inversión: si pudiera sentir más, o si pudiera realmente sentir, entonces podría relacionarme con otros o entablar relaciones «verdaderas» con ellos. Pero en ningún encuentro me parece sentir lo suficiente. El contenido obvio de esta inversión es una autoacusación, pero oculta tras ella existe la sensación de que el mundo me está fallando.

Una segunda fuerza destructiva reafirma esta infructuosa búsqueda de una identidad integrada por elementos internos. La mejor forma de describir esta fuerza es ofreciendo un ejemplo de ella en el entrenamiento de aprendices de entrevistadores diagnósticos.

Con frecuencia, en sus primeras sesiones, los entrevistadores debutantes se muestran ansiosos por demostrar que ellos consideran a sus sujetos verdaderas personas y no meras «fuentes de datos». Los entrevistadores desean tratar con sus sujetos como iguales haciendo descubrimientos en forma conjunta. Este encomiable deseo produce una situación inicial singular: cada vez que el sujeto revele algún detalle o sentimiento de su vida privada, el entrevistador le corresponderá revelando algún detalle de la suya propia. Tratar a alguien como a una «verdadera persona» en esta situación se transforma en algo así como una transacción de intimidades: te muestran una carta, tú les muestras otra.

Los entrevistadores tienden a apartarse de este mercado de revelaciones mutuas cuando comienzan a percibir que, exponiéndose ellos mismos, están perdiendo la oportunidad de descubrir los sentimientos del sujeto. Esta oportunidad se presentará si el entrevistador formula preguntas, o tan sólo si permanece en silencio, esperando que la otra persona continúe con su relato. Transcurrido un tiempo, los entrevistadores sensibles comienzan a sentirse incómodos con la idea de que para tratar a alguien como a un igual emocional se debe mantener con él una relación recíproca, revelándole algún dato como forma de reacción frente a aquello que la persona nos muestra. Y en este punto los entrevistadores se encuentran en la senda que discurre desde una idea de intimidad basada en un trueque hacia una intimidad más auténtica. En ella, los límites del yo no están aislados sino que pueden estimular efectivamente la comunicación con los demás.