

identitarias y del binarismo de los sexos, lo sitúa en la vanguardia del más reciente activismo *queer* y transfeminista, amenazado hoy por un poderoso movimiento de reacción que alienta, en el *trumpismo* y en otras trincheras de la guerra cultural aludidas por Fassin en el cierre del postfacio, una restauración de las viejas identidades duales en nombre del sano sentido común.

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

*LA SEXUALITÉ. COURS DONNÉ À L'UNIVERSITÉ DE CLERMONT-FERRAND. 1964 SUIVI DE LE DISCOURS DE LA SEXUALITÉ. COURS DONNÉ À L'UNIVERSITÉ DE VINCENNES. 1969.* MICHEL FOUCAULT. PARIS: HAUTES ÉTUDES, GALIMARD, SEUIL, 2018

Los dos textos que reseñamos forman parte del proyecto de una arqueología de la sexualidad que Foucault había anunciado ya en el prólogo de la primera edición de su tesis doctoral, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*. El primero, titulado *La sexualidad*, se corresponde con las notas de un curso impartido en Clermont-Ferrand en 1964, destinado a alumnos de la asignatura de psicología general. Se trata de transmitirle a los alumnos la situación contemporánea de los distintos saberes acerca de la sexualidad (biología, etología, psicoanálisis), contraponiéndose a la perspectiva humanista que entonces encarnaba la denominada “antropología sexual”. El segundo, denominado *El discurso de la sexualidad*, recoge las notas de un curso impartido en el segundo semestre de 1969 en el Centro Universitario Experimental de Vincennes, fundado en 1968 y se inscribe en una asignatura de filosofía. Su contenido se refiere por una parte a la aparición histórica de un saber biológico acerca de la sexualidad y por otra al desarrollo de una serie de narrativas utópicas que vinculan la conquista de una sociedad emancipada con la liberación sexual.

La lección inicial del primer curso establece una primera presentación diacrónica y sincrónica de la sexualidad en nuestra cultura, una realidad que se ofrece como puramente biológica y exterior a la cultura, cuyas normas transgrede sistemáticamente. Sincrónicamente considerada, la sexualidad aparece encuadrada por la

monogamia y el patriarcado poseyendo tres rasgos principales: la definición de una célula familiar simple; un régimen de prohibición del incesto, tolerándose más allá del núcleo familiar y una serie de desequilibrios controlados. Estos incluyen por un lado la transmisión en secuencia patrilineal, la habitación patrilocal, una religión de impronta masculina y una división estrictamente sexual del trabajo. Tales rasgos patriarcales quedan ideológicamente compensados con la singularización ética de la mujer (en las sociedades del pasado) y la reivindicación de la igualdad (en los mundos sociales del presente). Este modelo igualitario adquiere en la actualidad una proyección planetaria en la cultura occidental, por ejemplo, en el marco de las sociedades socialistas.

Por otro lado, diacrónicamente hay que tener en cuenta tres características que marcan el paso a las sociedades contemporáneas. En primer lugar, la transformación de los mecanismos ideológicos compensatorios, pasando de un refuerzo de la desigualdad imaginariamente denegada a una igualdad progresiva. En segundo lugar, la transformación de las relaciones entre derecho y sexualidad. Se pasa de la sexualidad como instancia procreadora sacralizada (derecho canónico) a su desinstitucionalización, como sucede con el silenciamiento de lo propiamente sexual en el modelo contractual fijado por el Código civil napoleónico. Por último, con esta desinstitucionalización de la sexualidad aparece una conciencia problemática de la misma; se convierte en un motivo cultural flotante, asociado a la moral subjetiva y a lo privado, objeto de un discurso proliferante acerca del escándalo y de la crítica social (como sucede en Sade, viendo en la sexualidad aquello que permite transgredir toda norma social y toda moral). En ese contexto la sexualidad

se convierte en la única forma de lo trágico accesible al hombre moderno, a la vez una negatividad radical de toda norma y una promesa utópica.

La segunda lección aborda el conocimiento científico de la sexualidad en occidente. Nuestra cultura es la única que ha construido una ciencia de la sexualidad que, además, cuenta con una posición cada vez más relevante dentro de las ciencias humanas. La sexualidad opera además en nuestra época como el límite existente entre el alma y el cuerpo, ocupando el lugar que la imaginación poseía en la edad moderna o la sensación en el siglo XIX. Se inserta además actualmente entre el individuo y la sociedad, en la posición que ocupaban el contrato (siglos XVII-XVIII) o la religión (siglo XIX). El hombre se convierte en objeto de ciencia por ser sujeto de sexualidad y estar sujeto a la sexualidad; esto explica que el psicoanálisis funcione como una clave de las ciencias humanas en su conjunto. Sin embargo, lo peculiar de esa ciencia no es que explore una determinada positividad empírica (salvo en los mecanismos psicofisiológicos de la sexualidad) sino que apunta a una primariamente experiencia negativa: no hay psicología del amor normal sino por contraposición al desviado o patológico. La norma no se capta en contenidos positivos sino en la experiencia de la negación de éstos. La lección finaliza discerniendo algunos elementos en la psicofisiología sexual. La distinción entre diferentes modalidades de sexualidad, siendo esta una de las variantes de la reproducción y teniendo en cuenta que la reproducción sexual no implica necesariamente la distinción entre individuos machos y hembras. Se apunta así a una ciencia situada más acá de la identidad individual, donde esta queda disuelta, una ciencia “antihumanista” en este sentido, que

concuera con la experiencia disolvente del erotismo explorada por Bataille.

En la tercera lección, centrada en el comportamiento sexual, se insiste en que la psicología no lo estudia por sí mismo, sino como el envés de sus formas desviadas, que son las que componen su objeto de estudio. Lo que capta la psicología son modalidades negativas de la de la experiencia humana (se ocupa, por ejemplo, no de la memoria como tal, sino de sus trastornos), y esto vale también para la conducta sexual. Por lo demás, acerca del comportamiento sexual normal en la especie humana se sabe poco, más allá de considerar anormal toda acción que no permita provocar la procreación. Por eso antes, como trasfondo del análisis, hay que investigar la conducta sexual animal, que se limita a determinaciones biológicas, no culturales ni éticas.

En esa exploración de la conducta sexual animal, Foucault se apoya fundamentalmente en el libro de Louis Bounoure, *L'instinct sexuel* (1956). Se señala que, siendo un comportamiento instintivo, las determinaciones de la conducta sexual animal son mucho más complejas de lo que se cree; está ligada a las condiciones del medio y es sumamente plástica. Como en el caso animal, la respuesta sexual humana obedece a estímulos del entorno, pero estos son de índole diferente; poseen un carácter cultural y proceden de un entorno social. Pero la respuesta sexual humana es tan global como lo es la respuesta animal. No obstante, la elevada corticalización en la especie humana implica procesos de incitación e inhibición diferentes a los constatados en los animales. Además, el medio humano es más abierto que el medio animal, porque el filtrado perceptivo de los animales es más estrecho; pocas excitaciones traspasan el umbral, mientras que en el ser humano todo está

presente. Esto limita la posibilidad de hacer transposiciones explicativas de lo zoológico a lo antropológico, porque además en este nivel operan prohibiciones y sistemas de valoración.

La experiencia sexual, por tanto, se presenta con una condición paradójica. Por una parte, existe previamente a su reglaje social, opera como una positividad natural. Pero a la vez se vivencia como una transgresión, como algo prohibido, que presupone por tanto la existencia de la norma. En este sentido, el “amor libre” es como la “nieve negra”, una contradicción y una quimera poética; con este argumento Foucault se opone al planteamiento de Reich y de los anarquistas en materia sexual.

La cuarta lección se ocupa de las perversiones. La noción misma de sexualidad se forma a través de un saber desplegado acerca de las perversiones, pues como se dijo, la experiencia de la sexualidad se da de entrada a través de su negatividad. Hasta el siglo XVIII, las perversiones permanecen incluidas y confundidas en el mundo de la sinrazón y del encierro (libertinos, desenfundados, sodomitas). A partir de entonces, ese mundo homogéneo del confinamiento, comenzó a disociarse. La transgresión sexual carecía de un estatuto propio, fluctuaba entre el crimen (código penal) y el delirio del vicio (manicomio). Por eso acabará convirtiéndose en objeto de ciencia a partir del siglo XIX, algo singular y propio de la cultura occidental.

La lección se detiene entonces en el análisis freudiano de la perversión. Freud integra las perversiones dentro de la sexualidad normal, aunque esto ya lo habían sugerido también Havelock Ellis y Marañón. Lo relevante es que esa integración no es biológica, porque Freud no ve la perversión como desviación de la sexualidad, sino la sexualidad como

desarrollo de las perversiones, vinculando por primera vez las perversiones con el descubrimiento de la sexualidad infantil.

A esta última se dedica la quinta lección. Para las ciencias humanas, la sexualidad se aborda, no por sí misma sino a través de las perversiones (en el caso del psicoanálisis a través de las diversas perversiones, la neurosis, las sexualidades laterales y la sexualidad normal compuesta a partir de una perversión reprimida). El acceso a la sexualidad infantil obedece a que esta constituye el trasfondo de todo este universo de las perversiones. Es un acceso indirecto, por tanto, y esto obedece a distintas circunstancias.

El curso titulado *El discurso de la sexualidad*, impartido cinco años después del anterior, presenta algunas líneas de continuidad, profundizando en una presentación antihumanista de la sexualidad (que en *La Sexualidad* pasaba por el recurso a Bataille y a Sade), pero abunda más en el análisis arqueológico de la biología de la sexualidad. Por otra parte, incorpora interesantes discusiones metodológicas sobre la noción de ideología y su posible utilización en la arqueología de los saberes, y presenta, al final, una reflexión crítica sobre los utopismos sexuales, que adelanta lo que será la crítica a Marcuse en *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I* (1976).

La primera lección, titulada “el discurso de la sexualidad” comienza especificando los protocolos de un análisis arqueológico del discurso relacionándolo con el deseo. El discurso puede ser investigado como el conjunto de cosas efectivamente dichas, a diferencia de ese conjunto ilimitado de posibilidades que es la lengua. El discurso puede entonces ser abordado como el lugar de emergencia del deseo sexual, examinado por ejemplo su presencia en la infancia o comparando sus formas de articulación según las culturas. Se puede

entonces distinguir entre el discurso como objeto de inversión por el deseo y la manera en que, por sí mismo, el discurso es erotizado; ambos aspectos se reúnen en el concepto de ley, del discurso como ley del deseo.

Lo que interesa estudiar, no es la sexualidad como referente externo, designado por el discurso como lo connotado más o menos metafísicamente por este, sino lo que Foucault llama el “referencial”, el campo interior al mismo discurso como práctica reglada donde pueden aparecer objetos como las “perversiones”. Esto exige un análisis histórico del discurso, porque, además, esta aparición de la sexualidad como referencial discursivo es relativamente reciente.

La segunda lección explora las “mutaciones” que tienen lugar en el siglo XVIII. Foucault sugiere que esos cambios pueden estudiarse en tres niveles fundamentales: el papel de la sexualidad en las transformaciones demográficas y económicas; su conversión en blanco de una legislación que la codifica y finalmente su articulación prescriptiva por la moral. Foucault se centrará en el primer nivel y empezará a considerar en qué medida esas transformaciones socioeconómicas condicionan lo que acaece en el plano legislativo y moral concebido como ideología.

Apoyándose en los trabajos de historia social y demografía histórica realizados en la órbita de la escuela de los Annales, traza un panorama de larga duración desde el final de la Edad Media, con la salida de la gran crisis demográfica y económica que permitió la expansión del siglo XVI, con un aumento constante de la población europea, el despegue del comercio tras el descubrimiento de América y la ampliación del territorio cultivable, dando lugar a un proceso de acumulación primitiva de capital. A partir de 1570, sin embargo,

este ciclo expansivo entró en un impase con la llegada al límite de las extensiones cultivables, la crisis monetaria y de precios derivada de los efectos inflacionarios del flujo de los metales preciosos americanos y las limitaciones del desarrollo técnico. En el plano demográfico, la reacción consistió en una restricción del crecimiento a través de un maltusianismo marcado por factores como la elevada mortalidad natural, el matrimonio tardío o el recurso al aborto.

En el plano político, la constitución de un poder central atendiendo a la demanda de la burguesía, no respondió sin embargo a las expectativas de esta clase, pues se ajustó en cambio a las formas feudales, propiciando el aumento de las rentas señoriales. En el arranque del siglo XVIII se comenzó a salir lentamente de esa larga contracción depresiva, iniciándose un nuevo ciclo expansivo. El incremento de las rentas señoriales comenzó a transferirse a la burguesía en inversiones que fomentaron el auge de las manufacturas y el despegue industrial. Esto promovió también la innovación tecnológica, al quedar esta capitalizada. El nacimiento del capitalismo industrial requería un ejército laboral de reserva, y aquí se inscribe toda una serie de motivos ideológicos, de prácticas que encarnaban la demanda burguesa de una natalidad creciente: las políticas de salud y asistencia las enfermedades, los inicios de la estadística, una nueva teoría económica que abordaba la población como elemento clave para regular la relación entre producción y consumo, el discurso en pro de la familia y contrario al celibato, así como la tendencia a pensar la sexualidad como una realidad naturalizada.

La lección finaliza con una reflexión metodológica acerca de la noción de ideología y su uso en este análisis sobre la desnaturalización de la sexualidad. No se trata de descalificar como ideología al saber

moderno acerca de la sexualidad, viéndolo como una expresión distorsionada de la lucha de clases. Se trata en cambio de mostrar cuatro efectos ideológicos ligados a las mutaciones socioeconómicas del siglo XVIII: la conversión de la sexualidad en objeto de saber dentro de una formación social determinada; la apertura de una biología de la sexualidad a partir de una ideología naturalizadora; la exigencia de un funcionamiento normativo y represivo en el nuevo saber sobre la sexualidad, y finalmente, la imposición de ciertos motivos como el carácter natural de la procreación.

La tercera lección regresa a la cuestión del discurso de la sexualidad. Recapitulando la lección anterior, Foucault subraya que el efecto ideológico del proceso socioeconómico descrito es solo uno de los resultados de este; un elemento dentro de un haz de procesos (nuevas prácticas institucionales, nuevos principios jurídicos, nuevas formas de saber) que no se presentan simplemente yuxtapuestos uno al lado de los otros, sino que forman un cierto sistema desempeñando en cada caso funciones precisas. El resultado ideológico operó reforzando el matrimonio-contrato, bifurcando el saber de la sexualidad en un polo normativo y otro científico y alertando contra el maltusianismo de las clases populares.

Junto al concepto de “codificación ideológica primaria”, Foucault desarrolla, al hilo de su reflexión sobre la emergencia del discurso sexual, los conceptos de “efecto ideológico especificado” y “funcionamiento ideológico secundario”. El primero designa al conjunto de proposiciones o teorías no científicas producidas por la codificación, que pueden encontrarse tanto en los textos ideológicos -v.g. los alegatos morales, como en textos no totalmente ideológicos (jurisprudencia, medicina). El segundo

alude a la distribución del efecto ideológico haciéndolo funcionar en instituciones, sistemas jurídicos e incluso en las ciencias, proporcionando justificaciones o actuando, en el caso de las ciencias, como obstáculo, pero también como eventual estímulo.

Situándose contra la tradición marxista, y en particular althusseriana, Foucault subraya que la codificación ideológica puede hacer posible la aparición del objeto de una ciencia y que el efecto ideológico especificado puede funcionar secundariamente en el interior de una ciencia, sin necesariamente obstaculizarla. Por otra parte, se insiste en que la codificación ideológica no consiste en un sistema de representaciones o en un inconsciente; se trata de una práctica reglada y de clase que carece de sujeto. Foucault finaliza marcando las distancias respecto al enfoque althusseriano de la ideología inspirado en Bachelard: la ideología no se opone a la ciencia, y esta no se instaura estableciendo respecto a aquella un “corte epistemológico”. Como ha pretendido mostrar, en cambio, las proposiciones ideológicas pueden circular en los discursos científicos funcionando no solo como obstáculos sino como estímulos favorecedores del conocimiento.

La cuarta lección está consagrada al estudio de las regulaciones del matrimonio hasta el Código Civil napoleónico. En todas las sociedades, el matrimonio está sometido a una serie de regularidades que tienen que ver con dos circunstancias. Por una parte, la sexualidad implica el placer; por otra incide en la reproducción de la especie, en la demografía, y por tanto en los recursos disponibles, en las fuerzas productivas.

Por otro lado, esta fuerte institucionalización jurídica, económica y social del matrimonio, contrastaba con la creciente consciencia de la sexualidad, al menos desde el siglo XVIII, como hecho

de pura naturaleza. Esta desconexión entre matrimonio y sexualidad fue compensada con la aparición de una ideología del amor y de la libre elección, y con una institucionalización de la familia para reunificar aparentemente ambas realidades, ligando la mala naturaleza salvaje de la sexualidad con los sentimientos y con las convenciones sociales. Esta armonización se producía también a costa de situar en un margen reprimido a las expresiones discordantes de la sexualidad, engendrando movimientos de protesta que adoptaban la forma de una reacción ideológica a favor de otras formas de matrimonio o de una contestación revolucionaria a favor de la liberación sexual.

La quinta lección está dedicada a la epistemologización de la sexualidad. Después de examinar esta, en relación con las prácticas de matrimonio articuladas por el Código Civil de Bonaparte, se trata de estudiar cómo la sexualidad pudo convertirse en objeto de un cierto número de prácticas discursivas.

En primer lugar, se pasa revista al modo en que la sexualidad apareció en el discurso emparentada con la locura a través de vínculos de causalidad y de expresión recíproca. Este motivo emerge a partir del siglo XVIII en nuestra cultura, pero a pesar de asociar a ambas, preserva las diferencias entre locura y sexualidad. En primer lugar, la locura es algo que la sociedad debe suprimir, pero en cambio, la sexualidad tiene que ser integrada tolerándola. En segundo lugar, en el caso de la locura, la diversidad de discursos que la acogen (literarios, médicos, jurídicos), guardan entre sí una continuidad, comparten unas mismas reglas de formación del objeto, con la excepción del discurso en primera persona del loco, que ocupa un lugar aparte. Sin embargo, en el caso de la sexualidad, nos encontramos con sistemas de formación muy distintos y

heterogéneos, ya se trate de la biología, del psicoanálisis, de la moral, del derecho o de la ficción literaria. La sexualidad, por tanto, no constituye un único objeto de discurso sino una pluralidad de objetos diferentes.

La lección concluye con una reflexión de orden metodológico: la arqueología de la sexualidad no debe tratar de subsumir los órdenes discursivos que recorre (biología, jurisprudencia, literatura, etc) en una supuesta “mentalidad colectiva” o “espíritu de la época”. Tampoco debe afrontar los distintos discursos como expresiones diversas de una subyacente y unitaria sexualidad. Adelantando el enfoque nominalista que desarrollará en *La voluntad de saber*, Foucault sugiere que las condiciones discursivas desencadenantes de una teoría de la sexualidad con sus conceptos específicos, no neutraliza, sino que permite la existencia de otros niveles de saber de la sexualidad.

La sexta lección se centra en la biología de la sexualidad abordada desde una perspectiva arqueológica. Se comienza señalando la existencia de un saber que no seguía por normas epistemológicas autónomas -un saber “no epistemologizado”- acerca de la sexualidad, que está vinculado con prácticas diversas (el control de nacimientos en la conducta cotidiana, la hibridación en agronomía, las terapias médicas de la impotencia o la insatisfacción sexual, las prácticas religiosas de ascetismo). Ese saber presenta por tanto una multiplicidad de puntos de actualización. Además, involucra formas diversas de verbalización, incluso si se trata de prácticas casi mudas que carecen de justificación teórica. En estas no es posible distinguir un núcleo propiamente práctico, con su propia lógica interna, y unas legitimaciones teóricas que pertenecerían al orden de la falsa conciencia o la ideología. Esas prácticas, como la de hibridación de las plantas desde el siglo

XVII, pueden gozar de amplia estabilidad en el curso de los siglos; no hay que pensar que la ciencia de la sexualidad se arraiga en ellas como su teorización sin más, como su articulación en un sistema de conceptos. No; la ciencia de la sexualidad, aunque esté conectada con esas prácticas, surge como un discurso autónomo respecto a ellas. Posee sus propias reglas de formación de objetos, modelos de análisis, conceptos y opciones teóricas. La arqueología debe indagar ese plano autónomo del discurso sin dejar de especificar sus relaciones con esas prácticas, más o menos reflexionadas, que conciernen a la sexualidad.

Foucault inicia entonces un extenso análisis acerca de la sexualidad de las plantas, cuyo punto de partida es el desconocimiento de esta faceta hasta el siglo XVII.

Las disposiciones mismas de la práctica discursiva de la Historia Natural antes del siglo XVIII, y no supuestas ideas que actuaban como obstáculos, eran las que excluían de partida la existencia de la sexualidad vegetal como objeto posible de saber. A partir de aquí Foucault analiza las transformaciones que habían tenido que producirse en el discurso para que la sexualidad de las plantas pudiera surgir como objeto enunciativo. Esas transformaciones, que propiciaron el reemplazo de la Historia Natural por la Biología, fueron fundamentalmente tres. En primer lugar, la disociación de los órganos sexuales respecto a los caracteres individuales. Un individuo no era macho o hembra igual que era grande o pequeño; existía una organización sexual polar (macho y hembra) que se podía distribuir en uno o varios individuos. Se trataba de una función, no de una propiedad individual. En segundo lugar, se tuvo que disociar la fecundación respecto a la contigüidad espacial entre el macho y la hembra; ahí fue clave la gestación del concepto de medio como principio

de variación suplementaria y como elemento indispensable para el ejercicio de una función. Por último, se tuvo que producir una inversión en la relación entre individuos y sexualidad. Esta no era ya una prolongación del crecimiento individual sino algo que precede al individuo y lo hace posible; se situaba tanto a escala subindividual (en la fusión de las células sexuales) como transindividual (por la transmisión hereditaria).

Foucault finaliza esta lección, señalando que los motivos contemporáneos del humanismo, del “pensamiento antropológico”, tienen por función garantizar el papel fundador del sujeto humano, preservándolo de la amenaza de disolución que procede de este nuevo estatuto instrumental de la discontinuidad que inauguró la Biología. Es como si la filosofía humanista se definiera por una reacción que trata de domesticar los poderes disolventes de la Biología, donde la muerte, la sexualidad y la historia rompen la unidad del sujeto humano, reconduciéndola dentro de los cauces de la filosofía de la época clásica, cuya estructura epistemológica estaba regida por los temas de la continuidad y de la representación, algo que Foucault había explorado en *Las palabras y las cosas*. El humanismo actuaba por tanto rechazando a la muerte como límite absoluto del individuo, subrayando en cambio su comunicación con la vida a través de la significación; pretendía asimismo rechazar la sexualidad como el elemento que escindía al individuo, resaltando en cambio su subordinación respecto al amor intersubjetivo y a la reproducción. Por último, el humanismo apuntaba al rechazo de la disolución del sujeto en una historia que fragmentaba su identidad, reemplazándola por un devenir reconciliado gracias a la continuidad de la conciencia y de su praxis.

En la séptima y última lección, Foucault aborda el problema de las utopías sexuales. Comienza estableciendo la distinción entre utopías y heterotopías, una dicotomía conceptual que desde *Las palabras y las cosas* y en diversas intervenciones posteriores ocupaba una posición relevante en su pensamiento. Las utopías son “lugares sin lugar”, existen solo como hechos de discurso y sirven de mediación entre la crítica, la reforma y la ensoñación. Las heterotopías en cambio, designan regiones del espacio fuera del discurso, pero donde tienen lugar conductas que son heterogéneas respecto a las de la vida cotidiana. Así sucede, por ejemplo, con las termas o con las prisiones, y así sucede también en el plano temporal -y entonces habría que hablar de heterocronías, con las fiestas.

Pues bien, la conducta sexual resulta especialmente sensible a las variaciones de lugar y de tiempo; por ejemplo, no es idéntica en el hogar y en el burdel, en el período vacacional o durante el resto del año. Ciertamente, esta heterogeneidad sería un rasgo prácticamente universal, compartido por las diversas culturas, pero a escala planetaria, esa complejidad del sistema espaciotemporal de la sexualidad se agudiza especialmente. No es solo que la conducta sexual varíe ampliamente según el lugar (como en el medio rural, durante el servicio militar o en las prisiones), sino que además existen regiones destinadas específicamente a modificar el comportamiento sexual. Así sucede por ejemplo con las cortes medievales de amor o con los burdeles. Se trata por tanto de “heterotopías sexuales”, donde, además, las conductas pueden encontrarse mezcladas con formaciones imaginarias o estructuras ideológicas, como sucede con la literatura del amor cortés en las cortes amorosas medievales. Esto puede llevar en el límite, a desdibujar las fronteras entre

utopía y heterotopía; así acontece, por ejemplo, con el aquelarre, una práctica narrada oníricamente y afirmada como utópica, pero que al mismo tiempo funciona en la realidad al margen de la conducta cotidiana siendo convertida en objeto de condena.

Existen por tanto heterotopías con elementos utópicos y también a la inversa, utopías de condición heterotópica. Estas no son representaciones de una sociedad ideal pero semejante a la nuestra (como la utopía homotópica sugerida en la novela de Gulliver), sino articulaciones de una sociedad heterogénea respecto a la nuestra pero situada junto a ella (como las sociedades de libertinos despiadados descritas por Sade).

Por consiguiente, la distinción entre utopías y heterotopías, también en el dominio sexual, debe ser matizada. Las heterotopías sexuales, que implican la alteración de la conducta sexual (por ejemplo, con su supresión, en el convento, o con su exaltación, en el burdel) conllevan a menudo elementos utópicos. A su vez, en su mayoría, las utopías involucran componentes sexuales que pueden funcionar de dos maneras: bien para criticar la imposibilidad de desarrollar una conducta sexual normal en nuestra sociedad (como en el *Viaje de Bougainville*, de Diderot), bien para cuestionar la sexualidad considerada normal en nuestro marco social (como en las sociedades de libertinos evocadas por Sade, por ejemplo, en *Las 120 Jornadas de Sodoma*). Se distinguen así utopías integradoras y utopías transgresoras, aunque esa distinción pura, en la mayoría de las utopías, se encuentra embarullada.

Los elementos de esta tradición utópica en relación con la sexualidad, se reencuentran en las obras de los freudomarxistas como Reich y Marcuse; siguiendo a Freud,

tratan de resaltar que la sexualidad normal no deriva de una ley intrínseca de la propia sexualidad, sino que depende de las normas sociales. Siguiendo a Marx, tratan de mostrar que es el orden social vigente el que impide el funcionamiento de una sexualidad normal.

A continuación, y valiéndose de un amplio repertorio de ejemplos (Sade, Rétif de la Bretonne, Foigny, Diderot, Fourier y Comte, entre otros) se lleva a cabo una meticulosa comparación entre las utopías sexuales integradoras y las transgresoras. En las primeras, que quieren restituir la sexualidad a la naturaleza, las reglas desaparecen como tales al quedar interiorizadas por el individuo y carecer de carácter represivo; comparecen como expresiones espontáneas de placer. En las segundas, sin embargo, como sucede con la sociedad libertina de Sade, las reglas aparecen como algo ajeno a la naturaleza, a la animalidad y al sujeto, como una suerte de monstruosidad construida *ex profeso*.

Esta tensión reaparece en las ambigüedades que caracterizan a las utopías sexuales del freudomarxismo y al nexo estipulado entre liberación sexual y revolución. Foucault lo ejemplifica con el caso de Marcuse. La sexualidad vigente en la sociedad burguesa, con sus formas perversas y neuróticas proliferantes, ¿es el resultado de una alienación represiva que desnaturaliza al individuo? ¿o se trata en cambio de una institución represiva que aparece naturalizada debido a una operación y codificación ideológicas? En Marcuse esa ambigüedad se expresa en su distinción entre las “buenas perversiones”, como la homosexualidad, cuya anormalidad obedecería a la sobre-represión propia de las sociedades capitalistas, pero que será integrada como normal en la sociedad emancipada, y las “malas perversiones”, como el sadismo o la necrofilia, cuya irrupción se debería precisamente a

la sobrerrepresión burguesa, pero que desaparecerían en la nueva sociedad.

Tras el curso de Vincennes, la edición francesa incluye un anexo que incorpora un manuscrito de septiembre de 1969 acerca de la historia de la biología de la sexualidad. Esta temática, ligada a la historia del saber sobre la herencia desde finales del siglo XVIII, aparece profusamente tratada en los materiales inéditos de Foucault correspondientes a esta época. En este anexo se analizan los dos postulados de la Historia Natural que la Biología de la sexualidad, en particular de la sexualidad vegetal, va a poner en cuestión durante el siglo XIX. En primer lugar, el postulado que establece una determinada subordinación de estos tres términos: sexualidad, reproducción e individualidad. El segundo postulado cuestionado por la Biología decimonónica, asimilaba la reproducción sexual a una cierta forma de crecimiento, de modo que lo específico de la sexualidad quedaba neutralizado. Con la transformación de la Historia Natural en Biología, la sexualidad va a quedar diferenciada del crecimiento; más aún, es el crecimiento el que se subordina ahora a la sexualidad. Esto es, la muerte ya no es el límite del crecimiento; el individuo puede crecer más allá de sus límites sin morir gracias a la sexualidad.

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA