

Eva Illouz

Por qué duele el amor

Una explicación sociológica



**Por qué duele
el amor**

De la misma autora

La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2010

El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009

Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo, Buenos Aires, Katz, 2007

Oprah Winfrey and the glamour of misery: An essay on popular culture, Nueva York, 2003

The culture of capitalism, Jerusalén, 2002

Por qué duele el amor ha sido publicado: en alemán, *Warum Liebe weh tut*, por Suhrkamp Verlag, Berlín, 2012; en inglés, *Why Love Hurts*, por Polity Press, Cambridge, RU, 2012, y en francés, *Pourquoi l'amour fait mal*, por Éd. du Seuil, París, 2012.

Están en preparación ediciones en portugués (Zahar), italiano (Il Mulino), coreano (Dolbegae), croata (Planetopija), turco (Jaguar) y hebreo (Hakibbutz Hameuchad).

Por qué duele el amor

Una explicación sociológica

Eva Illouz

Traducido por María Victoria Rodil

Serie Ensayos



Primera edición, 2012

© Katz Editores
Benjamín Matienzo 1831, 10° D
1426-Buenos Aires
Calle del Barco 40, 3° D
28004-Madrid
www.katzeditores.com – info@katzeditores.com

© Capital Intelectual S.A.
Paraguay 1535 (1061), Buenos Aires, Argentina
Teléfono: (+54 11) 4872-1300 – Telefax: (+54 11) 4872-1329
www.editorialcapin.com.ar – info@capin.com.ar

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011
All rights reserved.

Título de la edición original: *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*

ISBN Argentina: 978-987-1566-69-3
ISBN España: 978-84-92946-47-1

1. Ensayo sociológico. I. Rodil, María Victoria, trad. II. Título
CDD 301

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

Diseño de colección: Pablo Salomone y Maru Hiriart

Impreso en la Argentina por Talleres Gráficos Artesud

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

1. Introducción: El tormento del amor 9
 2. La gran transformación del amor o el surgimiento de los mercados matrimoniales 31
 3. El miedo al compromiso y la nueva arquitectura de las elecciones amorosas 85
 4. La demanda de reconocimiento: El amor y la vulnerabilidad del yo 147
 5. Amor, razón, ironía 205
 6. De la imaginación romántica a la decepción 259
 7. Epílogo 309
- Notas 323

Léame la virgen inflamada en presencia de su prometido, y el sencillo adolescente que sufre por vez primera las angustias amorosas. Quiero que algún joven, herido por la misma flecha que yo llevo clavada, reconozca, leyéndome, las señales del fuego que le consume, y tras larga admiración exclame: “¿Por dónde este poeta ha penetrado y descubierto mis ocultos dolores?”

Ovidio, *Amores*

1

Introducción

El tormento del amor

Pero el éxtasis amoroso no suele ser frecuente. Por cada experiencia amorosa positiva en nuestros días, por cada breve período de enriquecimiento, encontramos diez experiencias amorosas destructivas, períodos de “postración” post-amorosa de mucha mayor duración y que a menudo llevan a la destrucción del individuo o, por lo menos, a un cinismo emocional que dificulta o hace imposible volver a amar de nuevo. ¿Por qué los acontecimientos deben seguir este curso, si en realidad nada de esto es inherente al proceso amoroso propiamente dicho?

Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*¹

La novela *Cumbres borrascosas* (1847) pertenece a una larga tradición literaria que representa el amor como un sentimiento de dolor atroz.² Entre Heathcliff y Catherine, sus tristemente célebres protagonistas, nace un amor intenso mien-

tras van creciendo juntos, pero al final Catherine decide casarse con Edgar Linton, un candidato más adecuado en términos sociales. Humillado al escuchar por accidente cuando ella menciona que casarse con él la degradaría, Heathcliff se escapa. Catherine lo sale a buscar por el campo y, al no encontrarlo, se enferma tanto que queda al borde de la muerte.

En un tono mucho más irónico, la novela *Madame Bovary* (1856) describe el matrimonio infeliz de una mujer con un médico rural generoso pero mediocre, que no puede satisfacer las fantasías románticas ni las aspiraciones sociales de su mujer. Emma Bovary, el personaje principal, cree haber encontrado el héroe romántico con el que tantas veces soñó y sobre el que tantas veces leyó en la figura de Rodolfo Boulanger, un terrateniente de aire gallardo y elegante. Tras un amorío que dura tres años, deciden fugarse juntos, pero cuando llega el día indicado, Emma recibe una carta de Rodolfo en la que le avisa que se irá sin cumplir su promesa. En este punto, el narrador deja a un lado su tono irónico habitual para describir con compasión los sentimientos románticos de la heroína y su sufrimiento:

Emma, apoyada en el vano de la buhardilla, releía la carta con risas de cólera. Pero cuanta mayor atención ponía en ello, más se confundían sus ideas. Lo volvía a ver, lo escuchaba, lo estrechaba con los dos brazos; y los latidos del corazón, que la golpeaban bajo el pecho como grandes golpes de ariete, se aceleraban sin parar, a intervalos desiguales. Miraba a su alrededor con el deseo de que se abriese la tierra. ¿Por qué no acabar de una vez? ¿Quién se lo impedía? Era libre. Y se adelantó, miró al pavimento diciéndose:

—¡Vamos! ¡Vamos!³

Si lo juzgamos en función de nuestros propios parámetros, el sufrimiento de Catherine y Emma parece exagerado, pero aun así nos resulta inteligible. No obstante, como se pretende demostrar en el presente trabajo, el tormento que atraviesan estas dos mujeres a causa del amor ha cambiado de contenido, de color y de textura. En principio, la oposición entre la sociedad y el amor que cada una de ellas encarna en dicho sufrimiento ya no resulta pertinente en las sociedades actuales. De hecho, hoy en día Catherine y Emma no tendrían que

enfrentar prácticamente ningún obstáculo económico o normativo que les impidiera elegir como primera y única opción a su ser amado. Es más, nuestro sentido actual de la adecuación nos impulsaría a seguir los dictados del corazón, no del entorno social. En segundo lugar, tanto Catherine con sus dudas como Emma con su matrimonio desapasionado tendrían a su disposición toda una batería de especialistas en psicoterapia, terapia de pareja, derecho de familia y mediación que acudirían al rescate, se apropiarían de los dilemas más privados de estas mujeres vacilantes o aburridas y emitirían juicio sobre ellos. A falta de la orientación brindada por esos especialistas (o en paralelo con ella), una mujer contemporánea que tuviera tales problemas compartiría el secreto de su amor con otras personas, que probablemente serían sus amigas íntimas o, como mínimo, alguna amistad anónima forjada en Internet, lo que atenuaría de modo considerable la soledad de su pasión. Entre el deseo y la desesperanza circularía un caudal voluminoso de palabras, consejos y autorreflexiones. En efecto, el equivalente actual de Catherine o Emma sería una mujer que pasa muchísimo tiempo cavilando y hablando sobre ese sufrimiento, y que seguramente encuentra las causas en algún trauma atravesado por ella misma o por su ser amado durante la infancia. Si alguna de las dos hubiera vivido en la sociedad actual, no se habría vanagloriado de experimentar ese dolor, sino de haberlo superado mediante un arsenal de técnicas de autoayuda. En efecto, el sufrimiento amoroso genera en la actualidad una cantidad casi infinita de material explicativo, cuya meta es comprender el fenómeno, pero también extirpar sus causas. Nuestro repertorio cultural ya no incluye la posibilidad de morir, suicidarse o fugarse a un monasterio por amor. Ahora bien, esto no quiere decir que las personas de la “posmodernidad” o la “modernidad tardía” desconozcamos los tormentos románticos. Es posible incluso que sepamos más del tema que nuestros antecesores, pero lo cierto es que la organización social del sufrimiento amoroso parece haberse modificado desde lo más profundo. En este libro se pretende explicar la naturaleza de tal transformación mediante un análisis de los cambios atravesados por tres aspectos distintos y fundamentales del yo: la voluntad (cómo queremos algo), el reconocimiento (cómo construimos nuestro sentido del valor propio) y el deseo (qué deseamos y cómo lo deseamos). A decir verdad, son pocas las personas de nuestra época que se hayan visto exentas de los tormentos del amor y las relaciones íntimas. Éstos pueden adquirir diversas formas,

como por ejemplo besar demasiados sapos o demasiadas ranas en el camino a hallar nuestro príncipe o nuestra princesa; embarcarse en búsquedas de dimensiones titánicas por Internet; o volver a casa sin compañía después de salir a un bar, una fiesta o una cita a ciegas. Por otro lado, cuando las relaciones finalmente se forman, estos tormentos no desaparecen, pues comienzan a asomar el aburrimiento, la ansiedad o la irritación; surgen conflictos o discusiones que provocan dolor; y, a la larga, se atraviesa la confusión, la inseguridad y la depresión que genera toda ruptura o separación. Y todos estos son apenas algunos de los modos en que la búsqueda del amor supone una experiencia dolorosamente complicada de la que escasas personas quedan exentas en la modernidad. Si la sociología oyera la voz de esas mujeres y esos hombres que buscan el amor, llegaría a sus oídos una letanía ruidosa e incesante de quejidos y gruñidos.

A pesar de que estas experiencias revisten un carácter generalizado, cuando no colectivo, nuestra cultura insiste en que son consecuencia de alguna clase de inmadurez o falencia psíquica. Existen cantidades innumerables de manuales y talleres de autoayuda que prometen enseñarnos a manejar mejor la vida amorosa trayendo a nuestra conciencia los modos en que inconscientemente provocamos nuestros fracasos. La cultura freudiana en la que nos encontramos inmersos plantea de manera contundente que nuestras experiencias pasadas explican las causas de la atracción sexual y que las preferencias amorosas se conforman durante los primeros tiempos de vida en función del vínculo entre el niño y sus padres. Muchas personas encuentran la principal explicación de los motivos y los modos del fracaso amoroso en la premisa freudiana de que la familia de origen configura los patrones de nuestra trayectoria erótica. Impertérrita ante la falta de coherencia, la cultura freudiana se atreve incluso a afirmar que la persona que elegimos como pareja, ya sea parecida o antagónica a nuestros padres, representa un reflejo directo de nuestras experiencias infantiles, que en sí mismas constituyen la clave para explicar nuestro destino romántico. Es más, con el concepto de la compulsión a la repetición, Freud dictaminó que las experiencias tempranas de pérdida, por dolorosas que fueran, se verían indefectiblemente reactualizadas durante la vida adulta para poder dominarlas. Esta idea tuvo repercusiones tremendas en la concepción y el trato colectivo de los tormentos amorosos, pues dio a entender que constituían una dimensión saludable del proceso de maduración. De hecho, la cultura freudiana planteó que, a grandes

rasgos, los tormentos amorosos constituían una experiencia inevitable y autoinfligida. Así, la psicología clínica ha desempeñado un papel central en la difusión (y la legitimación científica) de la idea de que el amor y sus fracasos se explican en función de la historia psíquica del sujeto y, por lo tanto, se encuentran en su esfera de control. Aunque la noción freudiana original del inconsciente apuntaba a disolver los principios tradicionales de responsabilidad por los propios actos, en la práctica, la psicología ocupó un rol fundamental para el proceso de relegar lo romántico y lo erótico a la esfera individual de la responsabilidad privada. Más allá de que haya sido su intención o no, el psicoanálisis y la psicoterapia han suministrado un arsenal formidable de técnicas para que portemos con elocuencia, pero sin vías de escape, toda la responsabilidad por nuestro sufrimiento romántico.

A lo largo del siglo xx, la idea de que dicho sufrimiento era autoinfligido adquirió una notoriedad enigmática, quizá porque la psicología ofreció al mismo tiempo la promesa consoladora de que ese fenómeno podía resolverse. Las experiencias de sufrimiento amoroso se transformaron en una gran fuerza motriz que activó a toda una gama de profesionales (del psicoanálisis, la psicología y otras terapias), pero también a la industria editorial, la televisión y muchos otros medios. Así, el éxito extraordinario que vivió la industria de la autoayuda fue posible porque, como telón de fondo, existía una convicción profunda de que el sufrimiento está constituido a la medida de nuestra historia psíquica, de que la palabra y el autoconocimiento tienen propiedades curativas, y de que se puede superar el dolor si se identifican sus fuentes y sus patrones de aparición. Por lo tanto, los tormentos del amor hoy se inscriben en el yo, su historia personal y su capacidad de autoconfigurarse.

Justamente porque vivimos en una época en que reina la idea de la responsabilidad individual, la vocación sociológica no ha perdido su importancia vital. Así como a fines del siglo xix parecía revolucionario afirmar que la pobreza no era consecuencia de una moralidad dudosa ni de una falta de carácter, sino de la explotación sistemática, hoy resulta imperioso alegar que los fracasos de nuestra esfera privada no son consecuencia de una debilidad psíquica, sino que a los caprichos y sufrimientos de nuestra vida emocional les dan forma ciertos órdenes institucionales. En consecuencia, el propósito de este libro es realizar un desplazamiento considerable del ángulo de análisis acerca de lo que falla en las

relaciones contemporáneas. No se trata entonces de un problema ligado a una infancia disfuncional o a una falta de autoconocimiento psíquico, sino a un conjunto de tensiones y contradicciones culturales que actualmente estructuran la identidad y el yo.

Ahora bien, este planteo no es novedoso como tal. Hace tiempo que el feminismo viene cuestionando la concepción popular del amor como fuente de toda felicidad, pero también la explicación psicológica individualista sobre el sufrimiento amoroso. De acuerdo con cierta rama del feminismo, a diferencia de lo que transmite la mitología popular, el amor romántico no es fuente de trascendencia, felicidad ni autorrealización. En realidad, constituye una de las principales causas de la brecha existente entre varones y mujeres, así como una de las prácticas culturales que obligan a la mujer a aceptar (y “amar”) su propia sumisión. De hecho, en la esfera amorosa, los hombres y las mujeres siguen poniendo en acto las divisiones profundas que caracterizan sus respectivas identidades. Como señala Simone de Beauvoir, incluso en el acto amoroso los varones retienen su soberanía, mientras que las mujeres tienden a entregarse y abandonarse.⁴ En *La dialéctica del sexo*, la controvertida obra que se cita al principio de esta introducción, Shulamith Firestone avanza un poco más y se atreve a afirmar que la fuente de la energía y el poder social masculinos es el amor que las mujeres proporcionan a los hombres, lo que indicaría que éste constituye el cemento con el que está edificada la dominación masculina.⁵ Así, el amor romántico no sólo ocultaría la segregación de clase y de sexo, sino que la posibilitaría. En palabras de la feminista radical Ti-Grace Atkinson, el amor romántico es “el pivote psicológico en la persecución de las mujeres”.⁶ En efecto, la afirmación más fascinante planteada por el feminismo consiste en que la lucha de poder reside en el centro mismo del amor y la sexualidad, y los hombres llevan desde siempre la ventaja en esa lucha porque el poder económico converge con el poder sexual. Así, el poder sexual masculino equivale a la capacidad de definir el objeto amoroso y de fijar las reglas que gobernarán el cortejo y la expresión de los sentimientos románticos. En última instancia, el poder masculino es tal porque las jerarquías y desigualdades de género se desarrollan y reproducen en la manifestación y la experiencia de los sentimientos románticos y, a la vez, dichos sentimientos sustentan otras diferencias de poder más amplias en materia económica y política.⁷

Sin embargo, este supuesto acerca de la primacía del poder también constituye una falla en la corriente dominante de la crítica feminista sobre el amor. De hecho, durante los períodos en los que el patriarcado desempeñaba un papel mucho más poderoso que hoy en día, el amor cumplía un rol mucho *menos* significativo en la subjetividad femenina y masculina. Es más, la prominencia cultural del amor parece vincularse con una disminución del poder masculino dentro de la familia y con un incremento de la igualdad y la simetría en las relaciones de género. Asimismo, gran parte de la teoría feminista se funda en la premisa de que en el amor (y en otros lazos), el poder constituye la piedra angular de las relaciones sociales. Por lo tanto, debe hacer caso omiso de la gran cantidad de pruebas empíricas que otorgan el mismo grado de importancia al poder y al amor, un mecanismo igualmente potente e invisible de movilización de las relaciones sociales. Cuando reduce el amor femenino (y el deseo de amar) a un mero elemento del patriarcado, la teoría feminista no da cuenta de los motivos por los cuales el amor sigue teniendo tanta relevancia para las mujeres modernas, *pero también* para los hombres; ni contempla la veta igualitaria que presenta la ideología del amor gracias a su capacidad de subvertir el patriarcado desde adentro. Sin duda, este último desempeña una función central en las explicaciones sobre la estructura de las relaciones entre los sexos y en la fascinación misteriosa que ejerce la heterosexualidad, pero eso no alcanza para explicar la potencia extraordinaria que despliega el ideal amoroso sobre los hombres y las mujeres de la actualidad.

Así, el objetivo del presente trabajo es delinear un marco que permita identificar las causas institucionales del sufrimiento amoroso, pero dando por sentado que la experiencia romántica ejerce una fascinación muy potente, imposible de ser explicada en términos de “falsa conciencia”.⁸ Hacer eso equivaldría a cerrar la cuestión antes incluso de formularla. Lo que pretendo demostrar aquí es que los motivos que hacen del amor un elemento central para la identidad y la felicidad son casi los mismos que lo determinan como un aspecto tan difícil de la experiencia: en ambos casos, se trata de los modos de institucionalización del yo y la identidad en la época moderna. Si muchos de nosotros sentimos “una suerte de malestar o ansiedad insistente” en relación con el amor y una sensación de que las cuestiones amorosas nos generan “conflictos, inquietud e insatisfacción con nuestra vida”, por retomar las palabras del filósofo Harry

Frankfurt,⁹ esto se debe a que el amor contiene, refleja y amplifica el “atrapamiento” del yo en las instituciones de la modernidad,¹⁰ instituciones éstas que indudablemente están configuradas por las relaciones económicas y de género. Como dice el célebre postulado de Carlos Marx, “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado”.¹¹ Por lo tanto, cuando nos enamoramus o nos entristecemos, estamos utilizando recursos y viviendo situaciones que no hemos construido nosotros mismos. Ésos son precisamente los recursos y las situaciones que se intenta analizar en este libro. A lo largo de las próximas páginas, desarrollaré el argumento general de que, en la modernidad, ha cambiado algo fundamental dentro de la estructura del yo romántico. En términos muy amplios, el fenómeno se podría describir como una modificación en la estructura de la voluntad romántica, de aquello que queremos y de los modos en que lo implementamos con una pareja sexual (capítulos 2 y 3); pero también como una alteración en aquello que hace vulnerable al yo o disminuye el sentido del valor propio (capítulo 4); y, por último, como una transformación en la organización del deseo o el contenido de los pensamientos y sentimientos que activan nuestro deseo erótico y romántico (capítulos 5 y 6). Las tres líneas de análisis principales sobre los cambios del amor en la modernidad serán entonces la estructuración de la voluntad, la constitución del reconocimiento y la activación del deseo. En última instancia, mi objetivo es hacer con el amor lo que Marx hizo con la mercancía: demostrar que lo producen y configuran ciertas relaciones sociales concretas, que circula en un mercado donde los actores compiten en desigualdad de condiciones y que algunas personas tienen mayor capacidad que otras para definir los términos en que serán amadas.

Los peligros que acechan detrás de este tipo de análisis son múltiples. Quizás el más evidente tenga que ver con que probablemente haya exagerado un poco las diferencias entre “nosotros” (en la modernidad) y “ellos” (en la premodernidad). Sin duda, serán muchas las personas que lean este libro y piensen sus propios contraejemplos para cuestionar lo que aquí se plantea, es decir, que las causas del sufrimiento amoroso se vinculan con la modernidad. No obstante, se pueden ofrecer algunas respuestas a tan seria objeción. En primer lugar, no sostengo que lo nuevo sea el sufrimiento amoroso en sí mismo, sino algunos

modos de vivirlo. En segundo lugar, desde la sociología no nos interesan tanto las acciones y los sentimientos singulares e individuales como las estructuras en función de las que se organizan dichas acciones y dichos sentimientos. Si bien el pasado distante o inmediato puede estar lleno de ejemplos en apariencia similares a la condición actual, dichos ejemplos no señalan la existencia de las mismas estructuras a gran escala que sí se pueden detectar en las prácticas románticas contemporáneas y en el dolor que deriva de ellas. En ese sentido, espero que los historiadores puedan perdonarme por hacer a un lado las complejidades y los movimientos de la historia para utilizarla como una suerte de telón de fondo con motivos fijos que me ayudan a destacar, por contraste, los rasgos característicos de la modernidad.

Igual que otros sociólogos y sociólogas, considero el amor como un microcosmos privilegiado para dar cuenta de los procesos de la modernidad, pero a diferencia de ellos, no vengo a contar la historia del triunfo heroico de los sentimientos frente a la razón ni la igualdad de género frente a la explotación de la mujer, sino un relato mucho más ambiguo.

¿Qué es la modernidad?

Más que ninguna otra disciplina, la sociología nace de un cuestionamiento intenso y teñido de ansiedad acerca del significado y las consecuencias de la modernidad: Carlos Marx, Max Weber, Émile Durkheim y Georg Simmel tratan de comprender el sentido de la transición del “viejo” mundo al mundo “nuevo”. Mientras que uno simboliza la religión, la comunidad, el orden y la estabilidad, el segundo equivale al cambio arrollador, la secularidad, la disolución de los lazos comunales, la reivindicación de la igualdad y la incertidumbre constante sobre la identidad. Desde aquel período extraordinario que abarca el pasaje de mediados del siglo XIX al siglo XX, la sociología se viene ocupando de los mismos interrogantes que aún hoy nos sobrecogen: ¿Acaso el debilitamiento de la religión y los lazos comunales pondrá en riesgo el orden social? ¿Seremos capaces de llevar una vida plena de significado en ausencia de lo sagrado?

A Max Weber en particular le preocupaban las preguntas esbozadas por Dostoiévski y Tolstoi: Si ya no tememos a Dios, ¿qué nos hará morales? Si ya no nos conmueven ni nos compelen los significados colectivos, vinculantes y sagrados, ¿qué le dará sentido a nuestra vida? Si el centro de la moralidad es el

individuo, en lugar de Dios, ¿qué será de esa “ética de la hermandad” que constituía la fuerza motriz de las religiones?¹² En efecto, desde sus orígenes, la vocación de la sociología es comprender cuál puede ser el sentido de la vida tras la muerte de la religión.

Si bien el advenimiento de la modernidad, como sostiene la mayoría de los sociólogos y sociólogas, nos abrió un abanico de posibilidades emocionantes, también representó una serie de riesgos sombríos contra nuestra capacidad para vivir una vida plena de sentido. Incluso quienes consideraban que la modernidad implicaba el triunfo del progreso sobre la ignorancia, la pobreza crónica y la opresión reconocían de todos modos que suponía un empobrecimiento de nuestra capacidad para contar historias hermosas y vivir en tramas culturales de rica textura. La modernidad efectivamente despertó a las personas embriagadas por las ilusiones y los espejismos que hasta entonces les permitían soportar las miserias de la vida. No obstante, desprovistos de esas fantasías, íbamos a vivir la vida sin compromiso alguno con valores ni principios superiores, sin el fervor ni el éxtasis de lo sagrado, sin el heroísmo de los santos, sin la certidumbre y el orden de los mandamientos divinos, pero, sobre todo, sin las ficciones que nos dan consuelo y embellecen nuestra existencia.

Tal efecto desembriagador se manifiesta en el amor de manera más evidente que en ninguna otra esfera. Durante varios siglos en la historia de Europa occidental, el ámbito de lo amoroso había estado dominado por los ideales de la caballerosidad, la cortesía y el romanticismo. El primero tenía como premisa cardinal defender a los más débiles con coraje y lealtad. Por lo tanto, la debilidad femenina se encontraba enmarcada en un sistema cultural que la reconocía y la glorificaba, pues transformaba el poder masculino y la fragilidad femenina en cualidades dignas de ser amadas, como el carácter protector de los hombres y la suavidad de las mujeres. Así, la inferioridad social de las mujeres se compensaba con la devoción absoluta de los hombres frente a ellas en la esfera amorosa, que a su vez funcionaba como contexto para la demostración y el ejercicio de la masculinidad, la valentía y el honor. Es más, la privación de derechos económicos y políticos que sufrían las mujeres se veía acompañada (y teóricamente subsanada) por la seguridad de que en el ámbito amoroso no sólo serían protegidas por los hombres, sino también se las consideraría superiores a ellos. En consecuencia, no debe llamar la atención que el amor resultara históricamente

tan atractivo para las mujeres, pues implicaba la promesa de recibir un estatus moral y una dignidad que se les negaba en otros ámbitos sociales, además de enaltecer su destino social de cuidar y amar a los otros como madres, esposas y amantes. Entonces, en términos históricos, el amor gozaba de un poder de seducción muy importante justamente porque ocultaba y a la vez embellecía aquellas profundas desigualdades que yacían en el centro mismo de las relaciones de género.

Ahora bien, la “alta modernidad” o la “hipermodernidad”, que en el presente trabajo se define como el período posterior a la Primera Guerra Mundial y que, de aquí en adelante, denominaremos “modernidad”, marca una radicalización de las tendencias sociales inscritas en la modernidad temprana y modifica, en algunos casos de raíz, la cultura del amor y la economía de la identidad de género que ésta contiene. A pesar de que dicha cultura conserva e incluso amplifica el ideal del amor como fuerza que puede trascender la existencia cotidiana, al colocar en el centro mismo de las relaciones íntimas los ideales políticos de la libertad sexual y la igualdad de género, priva al amor de los ritos de deferencia y del halo místico que lo envolvía hasta entonces. Todo aquello que en el amor era sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente las verdaderas condiciones de existencia de las mujeres. Este aspecto dual y escindido del amor en tanto fuente de trascendencia existencial y espacio contencioso para la puesta en acto de las identidades de género constituye la característica principal de la cultura romántica contemporánea. En términos más específicos, poner en acto las identidades de género y las consiguientes luchas implica poner en acto los dilemas y las ambivalencias culturales e institucionales de la modernidad, que se organizan en torno a ciertos motivos clave como el de la autonomía, la autenticidad, la igualdad, la libertad, el compromiso y la autorrealización. El estudio del amor no es entonces un elemento periférico sino un elemento central para el estudio del núcleo mismo y las bases de la modernidad.¹³

El amor romántico heterosexual constituye una de las mejores esferas para dar cuenta de tal ambivalencia en la modernidad porque, en los últimos cuarenta años, se ha registrado una radicalización de la igualdad y la libertad en el vínculo amoroso, así como una escisión profunda entre la emocionalidad y la sexualidad. En dicho amor se encuentran enmarcadas las dos revoluciones cul-

turales más importantes del siglo xx, a saber: por un lado, la individualización de los estilos de vida y la intensificación de los proyectos de vida emocionales; y, por el otro, la economización de las relaciones sociales o la utilización generalizada de modelos económicos para configurar el yo y sus emociones.¹⁴

El sexo y la sexualidad se han desvinculado de las normas morales y se han incorporado en el ámbito individual de los proyectos y estilos de vida, mientras que la gramática cultural del capitalismo ha penetrado ampliamente en el dominio de las relaciones románticas heterosexuales. Por ejemplo, cuando el amor (heterosexual) se convirtió en el eje temático constitutivo de la novela, casi nadie advirtió que se entrelazaba con otro tema también central para la novela burguesa y para la modernidad en general: el tema de la movilidad social. Como lo indican los casos que ya mencionamos de Catherine y Emma, en el amor romántico casi siempre se entretejía inevitablemente la cuestión de la movilidad social. En otras palabras, una de las preguntas esenciales que esbozaba la novela (y que más adelante plantearía el cine de Hollywood) era si el amor podía triunfar frente a los obstáculos sociales y en qué condiciones era posible ese triunfo o, a la inversa, si la compatibilidad socioeconómica era una condición necesaria del amor.

La configuración del sujeto moderno es al mismo tiempo de naturaleza emocional y económica, romántica y racional. Esto se debe a que el rol protagónico del amor en el matrimonio (y en la novela) coincide con el debilitamiento del vínculo matrimonial como herramienta de alianzas familiares y marca la nueva función del amor como instrumento de movilidad social. Sin embargo, lejos de señalar la muerte del cálculo económico en esta esfera, más bien profundiza su importancia, ya que hombres y mujeres comienzan a ascender (o descender) cada vez más en la escala social por medio de la alquimia del amor. Dado que el amor torna menos explícitas y formales las asociaciones entre el matrimonio y las estrategias de reproducción socioeconómica, el proceso moderno de elección de pareja va incorporando y combinando progresivamente las aspiraciones emocionales y las ambiciones económicas. Así, el amor comienza a contener dentro de sí ciertos intereses racionales y estratégicos, al fundir en una misma matriz cultural las orientaciones económicas y emocionales de los actores sociales. Una de las principales transformaciones culturales que acompañan a la modernidad es, entonces, la combinación del amor con las estrategias económicas

de movilidad social. Por eso mismo, el presente trabajo contiene una serie de sesgos metodológicos. En primer lugar, se centra en el amor heterosexual más que en el homosexual porque el primero contiene una negación de los elementos económicos que sustentan la elección del objeto amoroso, pero a la vez fusiona la lógica emocional con la lógica económica. En algunos casos, ambas lógicas confluyen con armonía y a la perfección, pero también hay muchos otros casos en los que hacen estallar el sentimiento romántico desde adentro. Esta combinación del amor y el cálculo económico otorga al primero una importancia central en la vida moderna, pero a la vez se ubica en el corazón mismo de las presiones antagónicas que hoy lo afectan. Por lo tanto, el entrelazamiento entre lo emocional y lo económico constituye uno de los hilos conductores para mi reinterpretación del amor en la modernidad, pues me propongo demostrar de qué manera la elección, la racionalidad, los intereses económicos y la competencia han transformado los modos de buscar, conocer y cortejar a una potencial pareja, así como los modos de consulta y toma de decisiones acerca de los propios sentimientos. En segundo lugar, el presente trabajo aborda la condición del amor desde una perspectiva más marcadamente femenina que masculina, y sobre todo desde la perspectiva de aquellas mujeres que optan por el matrimonio, la reproducción y los estilos de vida propios de la clase media. Como espero demostrar, la combinación de tales aspiraciones con su inserción en el libre mercado de los encuentros sexuales genera nuevas formas de dominación emocional masculina sobre las mujeres. En consecuencia, aunque el contenido de este libro resulta pertinente para muchas mujeres, no lo será para todas ellas, pues no revestirá validez para las lesbianas ni para las mujeres que no aspiran a una vida doméstica ni a tener hijos, sean casadas o solteras.

El amor como modernidad y el amor en la modernidad

En las indagaciones tradicionales sobre el auge de la modernidad, los sospechosos de siempre son el saber científico, la imprenta, el desarrollo del capitalismo, la secularización y la influencia de los ideales democráticos. Efectivamente, en la mayoría de las explicaciones está ausente la formación de un yo emocional y reflexivo que, como he señalado en otros trabajos,¹⁵ acompaña el surgimiento de la modernidad y se define sobre todo en términos emocionales, centrado en el manejo y la reafirmación de sus sentimientos. El presente libro pretende situar

el ideal y la práctica del amor romántico en el núcleo mismo de la cultura moderna y, de modo más manifiesto, en la importancia decisiva que esos elementos revisten para la configuración de nuestra biografía y la constitución de nuestro yo emocional. Como señala Ute Frevert, “las emociones no sólo son formadas por la historia, sino que la forman”.¹⁶

El filósofo Gabriel Motzkin nos ofrece un punto de partida para empezar a analizar la función desempeñada por el amor en la formación del yo moderno. Según él, la fe cristiana (en concreto, la fe paulina) coloca en un lugar central y visible las emociones del amor y la esperanza, lo que le permite crear un yo emocional (en vez de un yo intelectual o político).¹⁷ El autor argumenta que el proceso de secularización de la cultura consiste, entre otras cosas, en secularizar el amor religioso. Este proceso adquiere dos formas distintas: por un lado, el amor profano se transforma en un sentimiento sagrado (más adelante, bajo el célebre formato del amor romántico) y, por otro lado, el amor romántico se transforma en una emoción contraria a las restricciones impuestas por lo religioso. Así, la secularización del amor ocupa un rol importante en el proceso de emancipación con respecto a la autoridad religiosa. Si tuviéramos que proporcionar un marco temporal más ajustado a estos análisis, podríamos decir que la reforma protestante fue una etapa fundamental en la formación del yo romántico de la modernidad, pues marcó el surgimiento de un conjunto de tensiones inéditas entre el patriarcalismo y las nuevas expectativas emocionales que despertaba el ideal del matrimonio entre compañeros. De acuerdo con Michael MacDonald, “los escritores puritanos promueven la formación de nuevos ideales para la conducta marital, destacando la importancia de la intimidad y la intensidad emocional entre los integrantes de la pareja. A los maridos se los insta a ocuparse del bienestar espiritual y emocional de sus esposas”.¹⁸ Desde la sociología y la historia se ha planteado numerosas veces que el amor, sobre todo en las culturas protestantes, funcionó como una fuente de igualdad de género al estar acompañado por una potente validación de las mujeres.¹⁹ A través del mandamiento religioso de amar a la esposa, las mujeres registraron una elevación en su propio estatus y mejoraron sus posibilidades de tomar decisiones en pie de igualdad con los hombres. Es más, Anthony Giddens y otros autores plantean incluso que el amor desempeñó una función central en la construcción de la autonomía femenina, pues en el siglo XVIII, el ideal cultural del amor ro-

mántico, una vez que se hubo desvinculado de la ética religiosa, instó a las mujeres, tanto como a los hombres, a elegir libremente el objeto de su amor.²⁰ De hecho, la idea misma del amor en este caso presupone y constituye el libre albedrío y la autonomía de los amantes. Motzkin y Fisher llegan a sostener inclusive que “el desarrollo de las concepciones democráticas de la autoridad constituye una consecuencia indirecta de la premisa de la autonomía emocional femenina”.²¹ Ahora bien, la literatura sentimental del siglo XVIII acentúa todavía más esta tendencia cultural porque promueve un ideal del amor que contribuye, en la teoría y en la práctica, con la desestabilización del poder que ejercen los padres sobre las decisiones matrimoniales de sus hijas. Por lo tanto, dicho ideal es un agente de emancipación femenina en un sentido fundamental, ya que promueve la individualización y la autonomía de las mujeres, por más circunvoluciones que haya atravesado dicha emancipación. Como en los siglos XVIII y XIX la esfera privada adquiere un valor muy importante, las mujeres pueden ejercer aquello que Ann Douglas, retomando a Harriet Beecher Stowe, denomina “la tiranía del rosa y el blanco”, es decir, la tendencia de “las mujeres estadounidenses del siglo XIX a obtener poder mediante la explotación de su identidad femenina”.²² Así, el amor ubica a las mujeres bajo la tutela de los hombres, pero legitimando un modelo del yo que es de naturaleza privada, individualista, doméstica y, sobre todo, que exige la autonomía emocional. Con esto, el amor romántico consolida dentro de la esfera privada el individualismo moral que había acompañado el auge de la esfera pública. Es más, el amor constituye el ejemplo paradigmático y la fuerza motriz de un nuevo modelo de sociabilidad que Giddens define como el modelo de la “relación pura”,²³ fundado en el supuesto contractual de que dos sujetos con igualdad de derechos se unen con fines emocionales e individualistas. Se trata entonces de un vínculo en el que dos individuos se comprometen por su propio bien y del que pueden entrar y salir a voluntad.

Sin embargo, aunque el amor cumplió una función importante en la formación de aquello que los historiadores denominan “individualismo afectivo”, la historia del amor en la modernidad tiende a presentarlo como una transición heroica de la esclavitud a la libertad. Según este relato, cuando triunfa el amor, desaparecen los matrimonios por interés y conveniencia para que prosperen la autonomía, la libertad y la individualidad. No obstante, si bien coincido en que

el amor romántico supone un desafío contra el patriarcado y la institución familiar del momento, la “relación pura” también torna más volátil la esfera privada y más infeliz la conciencia romántica. A mi juicio, aquello que hace del amor una fuente crónica de malestar, desorientación e incluso desesperanza sólo puede explicarse en términos sociológicos mediante la comprensión del núcleo cultural e institucional de la modernidad. También por este motivo considero que el presente análisis será pertinente en la mayoría de los países que participaron en la formación de la modernidad sobre la base de la igualdad, el contractualismo, la integración de hombres y mujeres al mercado capitalista y la institucionalización de los “derechos humanos” como eje de la personalidad. Esta matriz institucional de carácter transcultural, presente en numerosos lugares del mundo, ha alterado la función económica tradicional del matrimonio y los modos tradicionales de regulación de la sexualidad. Dicha matriz también nos permite reflexionar sobre la naturaleza normativa ambivalente de la modernidad. En efecto, si bien expongo aquí un análisis *crítico* del amor en las condiciones de la modernidad, tal análisis resulta crítico en tanto parte de una perspectiva *modernista desembriagada*, es decir, de una perspectiva que reconoce el gran caudal de destrucción y miseria que ha producido la modernidad occidental, pero a la vez acepta que sus valores fundamentales (la emancipación política, el secularismo, la racionalidad, el individualismo, el pluralismo moral y la igualdad) no han sido superados hasta hoy por ninguna alternativa visible. Aun así, esta adhesión debe ser sobria, pues la versión occidental de la modernidad que conocemos acarrea sus propias formas de sufrimiento emocional y destrucción del mundo-vida tradicional, además de convertir a la inseguridad ontológica en un rasgo crónico de nuestra existencia y de vulnerar cada vez más la organización de la identidad y del deseo.²⁴

Por qué es necesaria aún la sociología

William James, el abuelo de la psicología moderna, sostenía que los psicoterapeutas debían considerar, antes que nada, que en la persona “transcurre alguna suerte de pensar” y que ese pensar es personal: cada pensamiento forma parte de una conciencia individual que impulsa al sujeto a elegir qué experiencias del mundo procesar y qué experiencias rechazar.²⁵ La sociología, en cambio, desde sus orígenes ha tenido como vocación principal desenmascarar los fundamentos

sociales de los pensamientos. Para nuestra disciplina, no existe una oposición entre lo individual y lo social, porque el contenido de los pensamientos, los deseos y los conflictos internos presenta una base institucional y colectiva. Por ejemplo, cuando la sociedad y la cultura promueven como modelos para la vida adulta la pasión intensa del amor romántico y, al mismo tiempo, el matrimonio heterosexual, le dan forma no sólo a nuestra conducta, sino también a nuestras aspiraciones, nuestras esperanzas y nuestras fantasías de felicidad. Ahora bien, los modelos sociales no se quedan allí; al yuxtaponer el ideal del amor romántico con la institución del matrimonio heterosexual, las sociedades modernas insertan en nuestras aspiraciones una serie de contradicciones sociales, que a su vez cobran vida en nuestra psiquis. La organización institucional del matrimonio (basado en la monogamia, la convivencia y la sumatoria de los recursos económicos para incrementar la riqueza) excluye la posibilidad de sostener el amor romántico como pasión intensa y devoradora. Tal contradicción obliga a los agentes a realizar un monto significativo de labor cultural para manejar y conciliar esos dos marcos culturales que compiten entre sí.²⁶ Dicha yuxtaposición a su vez sirve como ejemplo de que el enojo, la frustración y la decepción que con tanta frecuencia resultan inherentes al amor y el matrimonio en realidad se fundan en ciertas disposiciones sociales y culturales. Si bien las contradicciones constituyen una parte inevitable de la cultura y las personas en general logran moverse entre ellas sin demasiado esfuerzo, algunas son más difíciles de manejar que otras. Cuando afectan la posibilidad misma de articular la experiencia, su incorporación en la vida cotidiana resulta menos sencilla.

Ahora bien, que las personas interpreten de distinta forma las mismas experiencias o que las experiencias sociales se vivan sobre todo a través de las categorías psicológicas no significa que dichas experiencias sean de carácter privado y singular. Toda experiencia se encuentra contenida por las instituciones y organizada en ellas, ya se trate de la internación de una persona enferma en un hospital, de la mala conducta de un adolescente en la escuela o del enojo de una mujer frustrada con su familia. Asimismo, las experiencias siempre presentan formas, intensidades y texturas que emanan del modo en que las instituciones estructuran la vida emocional. Gran parte del disgusto y la decepción que causa el matrimonio, por ejemplo, tiene que ver con que dicha institución estructura las relaciones de género y combina la lógica emocional con la lógica institucio-

nal o, por así decirlo, marca la distancia entre el deseo de una fusión o una igualdad sin distinción de género y la inevitable puesta en acto de los roles de género. Por último, para que la experiencia resulte inteligible, debe respetar ciertos patrones culturales previamente establecidos. Así, una persona puede explicar sus enfermedades como un castigo divino por sus pecados, como un accidente biológico o como un efecto de cierta pulsión de muerte inconsciente: todas estas elucidaciones surgen de una serie de modelos interpretativos muy complejos que son utilizados y reconocidos por determinados grupos de personas en una situación histórica específica.

Esto no quiere decir que yo rechace la idea de que existen diferencias psíquicas importantes entre las personas y de que esas diferencias desempeñan un papel determinante en nuestra vida. Más bien, mi objeción frente al *ethos* psicológico que predomina en la actualidad tiene que ver con tres factores: primero, aquello que tomamos como aspiraciones y experiencias individuales reviste un contenido social y colectivo considerable; segundo, las diferencias psíquicas muchas veces, aunque no siempre, son en realidad diferencias en la posición social y en las aspiraciones sociales de las personas; y tercero, el impacto de la modernidad en la formación del yo y la identidad consiste precisamente en dejar al desnudo los atributos psíquicos del individuo y otorgarles un rol fundamental en la determinación del destino social y romántico. El hecho de que seamos entidades psicológicas (es decir, de que nuestra psicología ejerza tanta influencia en nuestro destino) *es en sí mismo un hecho sociológico*. Al disminuir los recursos morales y el conjunto de restricciones sociales que configuraban las maniobras del sujeto en su entorno social, la estructura de la modernidad nos expone a nuestra propia estructura psíquica, lo que provoca que la psiquis moderna quede en un estado de vulnerabilidad, pero a la vez sea altamente operativa en la determinación de los destinos sociales. Dicha vulnerabilidad del yo moderno podría resumirse entonces en los siguientes términos: mientras que nuestra experiencia se ve delimitada por una serie de restricciones institucionales muy potentes, debemos atravesarla con los recursos psíquicos que hemos acumulado en el curso de nuestra trayectoria social. Este aspecto dual de la experiencia social moderna, instalada entre lo institucional y lo psíquico, es justamente lo que me propongo documentar en referencia al amor y el sufrimiento romántico.

La sociología y el sufrimiento psíquico

Desde sus orígenes, la sociología tiene como principal objeto de estudio las formas colectivas de sufrimiento, como la desigualdad, la pobreza, la discriminación, las enfermedades, la opresión política, los conflictos armados y las catástrofes naturales. Todos estos fenómenos han funcionado como el prisma central a través del cual nuestra disciplina viene explorando las miserias de la condición humana. Aunque la sociología ha logrado analizar con grandes resultados tales formas colectivas de sufrimiento, ha desatendido ese tipo de sufrimiento psíquico común y corriente que es intrínseco a las relaciones sociales: el resentimiento, la humillación y el deseo no correspondido son apenas algunos ejemplos de sus numerosas formas cotidianas e invisibles. La disciplina sociológica se ha mostrado renuente a incluir en su ámbito de estudio el sufrimiento emocional, concebido correctamente como el pilar de la psicología clínica, por temor a verse arrastrada a las aguas turbias de un modelo social psicológico e individualista. Sin embargo, si no quiere perder relevancia para las sociedades modernas, es imperativo que explore todas aquellas emociones en las que se refleja la vulnerabilidad del yo bajo las condiciones de la modernidad tardía, vulnerabilidad que es a la vez institucional y emocional. En el presente libro se sostiene que el amor representa una de esas emociones y que el análisis minucioso de las experiencias que genera nos podrá retrotraer nuevamente a la vocación original de la sociología, que aún resulta en extremo necesaria y pertinente.

La noción de “sufrimiento social” puede constituir una bienvenida herramienta para reflexionar sobre el carácter moderno del sufrimiento amoroso, pero no resultará tan útil a mis fines porque, tal como lo entiende la antropología, el sufrimiento social designa un fenómeno visible de gran escala (por ejemplo, las consecuencias de una hambruna, de la violencia, de la pobreza o de las catástrofes naturales).²⁷ Así, dicho concepto omite las formas más invisibles o intangibles del sufrimiento, como la ansiedad, la sensación de carecer de valor o la depresión, que se encuentran insertas en la vida diaria y en nuestras relaciones cotidianas.

Ahora bien, el sufrimiento psíquico exhibe dos rasgos cardinales. Primero, como afirma Schopenhauer, deriva de que vivimos la experiencia a través de “la memoria y la anticipación”.²⁸ En otras palabras, está mediado por la imaginación, o sea, por las imágenes y los ideales que conforman nuestros recuerdos,

nuestras expectativas y nuestros anhelos.²⁹ En términos más sociológicos, podríamos afirmar que el sufrimiento está mediado por las definiciones culturales de la identidad. Segundo, se ve acompañado típicamente por una ruptura en nuestra capacidad para otorgar sentido. Por lo tanto, como señala Paul Ricoeur, a menudo adquiere la forma de un lamento acerca de su propia ceguera y arbitrariedad.³⁰ Dado que el sufrimiento implica una irrupción de lo irracional en la existencia cotidiana, demanda una explicación racional, exige que demos cuenta de la desolación.³¹ Así, la experiencia del sufrimiento será tanto más intolerable cuanto menos sentido se le pueda otorgar. Cuando no tenemos una explicación, sufrimos el doble: por el dolor que sentimos y por nuestra incapacidad para dotarlo de un significado. Por lo tanto, toda experiencia del sufrimiento nos vinculará necesariamente con los sistemas de explicación que se han desarrollado para dar cuenta de ella. Asimismo, dichos sistemas presentan diferencias en los modos en que dan cuenta del dolor, en los modos en que atribuyen la responsabilidad, en los aspectos de la experiencia dolorosa que destacan y abordan, y en los modos en que transforman (o no) ese sufrimiento en otra categoría de la experiencia, llámese redención, maduración, crecimiento o sabiduría. Permítaseme agregar que el sufrimiento psíquico *moderno*, si bien supone toda una variedad de respuestas fisiológicas y psicológicas, principalmente pone en riesgo de modo directo la estabilidad del yo, su definición y su sentido del valor propio. En el marco de las relaciones de intimidad contemporáneas, refleja la situación del yo bajo las condiciones de la modernidad. No se trata de un fenómeno parentético en relación con otras formas supuestamente más graves del sufrimiento porque, como espero poder demostrar, presenta y pone en acto los dilemas y las formas de impotencia que afectan al yo moderno.

Mediante el análisis de toda una variedad de fuentes, desde las secciones del *New York Times* y del *Independent* dedicadas a las relaciones amorosas y sexuales hasta las novelas de los siglos XVIII y XIX, pasando por los manuales de autoayuda sobre el amor y las citas románticas,³² pretendo documentar que las experiencias de abandono y amor no correspondido son tan fundamentales en nuestro relato biográfico como otras formas de humillación social (de naturaleza política o económica).

Las personas más escépticas podrán objetar, con razón, que la poesía y la filosofía vienen tratando hace cientos de años los efectos devastadores del amor

y que el sufrimiento es uno de sus principales tropos, tal como se observa en el punto culminante alcanzado por el movimiento romántico, en el cual amor y sufrimiento se reflejan y definen mutuamente. No obstante, el presente trabajo se propone demostrar que la experiencia moderna del sufrimiento causado por el amor supone un cambio cualitativo con respecto al pasado. Aquello que tiene de moderno el sufrimiento amoroso en la actualidad podría definirse en términos de la desregulación de los mercados matrimoniales (capítulo 2), las transformaciones en la arquitectura de la elección de pareja (capítulo 3), la importancia capital del amor en la construcción social de un sentido del valor propio (capítulo 4), la racionalización de la pasión (capítulo 5) y los modos en que se despliega la imaginación romántica (capítulo 6). Ahora bien, aunque este libro pretende dar cuenta de aquello que es propiamente nuevo y moderno en la experiencia actual del sufrimiento romántico, no aspira a analizar de manera exhaustiva todas las múltiples formas que adoptan los tormentos amorosos, sino sólo algunas de ellas, así como tampoco ignora que muchas personas están felices con su vida amorosa. Lo que se intenta demostrar aquí es que tanto el sufrimiento como la felicidad en la esfera amorosa presentan una forma específica en la modernidad, y en esa forma nos concentraremos.

La gran transformación del amor o el surgimiento de los mercados matrimoniales

¿Cómo iré a su casa? ¿Qué diría la gente, amiga mía? Hay que atravesar el patio; los vecinos se darían cuenta y empezarían las preguntas, harían comentarios, comidilla, y el hecho se interpretaría falsamente. No, ángel mío, prefiero verla mañana en las primeras vísperas.

Fiódor Dostoeivski, *Pobre gente*¹

[C]orría 1951 [...] ¿Qué chica encontraba “deseable” a un chico en la Universidad de Winesburg? Yo, por lo menos, nunca había oído decir que las chicas de Winesburg, de Newark o de cualquier otra parte tuvieran tales sentimientos. Que yo supiera, a las chicas no las excitaba el deseo de esa manera; lo que las excitaba eran los límites, las prohibiciones, los tabúes rotundos, todo lo cual redundaba en beneficio de la que, al fin y

al cabo, era la ambición primordial de la mayoría de mis discípulas coetáneas en Winesburg: restablecer con un joven provisto de un salario seguro el mismo estilo de vida familiar del que se habían separado temporalmente al ir a la universidad, y hacerlo con la mayor rapidez posible.

Philip Roth, *Indignación*²

El amor se representa hace tiempo ya como una experiencia que supera y excede la voluntad, una fuerza irresistible que no se puede controlar. Sin embargo, en el presente capítulo y en el próximo, me propongo desarrollar un planteo que se opone al sentido común: una de las categorías más fructíferas para dar cuenta de la transformación del amor en la modernidad es la de elección, no sólo porque amar es elegir a una única persona entre muchas otras posibilidades, y así constituir la propia individualidad en el acto mismo de seleccionar un objeto de amor, sino también porque amar a alguien implica encontrarse frente a ciertas preguntas relacionadas con la elección, por ejemplo, si será la persona indicada, cómo hacer para determinar si lo es, o cómo saber si habrá otra persona mejor. Estas preguntas se relacionan a la vez con los sentimientos y con la elección como tipo de acción diferenciada. En la medida en que la posibilidad de ejercer el poder de elección define al yo moderno, sobre todo en las esferas del consumo y la política, el amor puede aportarnos una serie de ideas importantes sobre el fundamento social de la elección en la modernidad.

La posibilidad de elección constituye el hito cultural que define a la modernidad porque, al menos en el ámbito político-económico, simboliza el ejercicio no sólo de la libertad sino también de las dos facultades que justifican a esta última, es decir, la autonomía y la racionalidad. En este sentido, se trata de uno de los vectores culturales e institucionales más potentes en la configuración de la individualidad moderna: constituye a la vez un derecho y una competencia. Por lo tanto, si la posibilidad de elección es inherente a la individualidad moderna, para dar cuenta del amor como experiencia de la modernidad resultará fundamental analizar cómo y por qué las personas eligen iniciar una relación, o no iniciarla.

La economía, la psicología e incluso la sociología tienden a concebir la elección como un rasgo natural del ejercicio de la racionalidad, una propiedad de la mente de carácter fijo e invariable que equivale a la capacidad de jerarquizar preferencias, accionar en función de esas preferencias jerarquizadas y elegir utili-

zando los medios más eficientes. No obstante, la de elección dista mucho de ser una categoría sencilla y se encuentra tan determinada por la cultura como otros elementos del accionar humano. En tanto presupone la capacidad misma de elegir, con los mecanismos cognitivos que organizan el proceso de elección, e implica una jerarquía entre el pensamiento racional y las emociones, y entre los tipos de pensamientos y emociones que pueden activar una elección, se podría afirmar que está determinada social y culturalmente, que es a la vez una propiedad del entorno y de los pensamientos o las opiniones personales al respecto.³

Una de las principales transformaciones que atravesó el amor en la modernidad se relaciona con las condiciones mismas en las que se producen las elecciones románticas. Dichas condiciones se dividen en dos clases. Por un lado, se encuentra la “ecología de la elección”, o sea, el entorno social que impulsa a la persona a optar por cierto rumbo en sus elecciones. Por ejemplo, las normas vinculadas con la endogamia constituyen un caso típico en el que la elección se ve limitada por el entorno social, que a su vez funciona como marco y excluye como posibles parejas a los integrantes de la misma familia o de otros grupos étnicos o raciales. Asimismo, la revolución sexual transformó esa ecología de la elección al eliminar una cantidad considerable de prohibiciones que operaban sobre la selección de la pareja sexual. Dicha ecología puede surgir de una serie de políticas deliberadas y elaboradas conscientemente⁴ o de una serie de procesos y dinámicas sociales que no se hayan planificado. Por otro lado, existe un segundo aspecto que propongo denominar como la “arquitectura de la elección”.⁵ Esta última tiene que ver con ciertos mecanismos internos del sujeto, configurados por la cultura. Se trata tanto de los criterios con los que cada uno evalúa un objeto (sea una obra de arte, un dentífrico o un posible cónyuge) como de los modos de autoconsulta, es decir, las maneras en que cada persona consulta sus emociones, conocimientos y razonamientos formales para tomar una decisión. Así, la arquitectura de la elección consta de varios procesos cognitivos y emocionales, pero, sobre todo, tiene que ver con los modos en que se evalúan, se conciben y se controlan las formas de pensamiento racional y emocional al tomar una decisión. La elección puede ser resultado de un proceso complejo de autoconsulta y análisis de las distintas alternativas, o bien puede derivar de una decisión “instantánea”, pero cada una de estas vías tiene sus propios caminos culturales, que aún no se han dilucidado.

Los componentes culturales más prominentes de esta arquitectura son seis. Primero, cabe preguntarse si están incluidos en el proceso de elección los pensamientos sobre las consecuencias indirectas de las decisiones personales.⁶ En caso afirmativo, ¿cuáles son las consecuencias analizadas e imaginadas? Por ejemplo, el aumento en la tasa de divorcios probablemente haya introducido en la decisión de casarse una nueva percepción sobre las consecuencias del matrimonio. La aversión al riesgo y la posibilidad del arrepentimiento a su vez pueden convertirse en rasgos culturalmente prominentes de ciertas decisiones (como el matrimonio), lo que transformaría de esa manera el proceso de decisión. A la inversa, es posible que se tomen ciertas decisiones con o sin una reflexión previa sobre las consecuencias remotas de las acciones propias (por ejemplo, quienes eran gurús financieros de Wall Street antes de la crisis de 2008 seguramente tomaron mucha más conciencia sobre las percepciones en cuanto a las consecuencias de sus propias decisiones después del colapso). Por lo tanto, el hecho de contemplar las consecuencias durante el proceso de toma de decisiones será variable en función de la cultura, como también lo será el tipo de consecuencias que se contemplen.

Segundo, cabe preguntarse qué grado de formalización tiene el proceso de consulta adoptado para tomar una decisión. Por ejemplo, ¿se siguen ciertas reglas explícitas? ¿O sólo las propias intuiciones? ¿Se consulta a un especialista (llámese oráculo, astrólogo, rabino, sacerdote, psicólogo, abogado o asesor financiero) para tomar la decisión? ¿O se responde a la presión de los pares y a las normas comunales? Si se consulta a un especialista, ¿qué es exactamente lo que se aclara en el proceso formal de toma de decisiones? ¿Es el “futuro” (como en el caso de la astrología)? ¿Son las leyes? ¿Los verdaderos deseos inconscientes de la persona? ¿O los intereses racionales?

Tercero, cabe preguntarse cuáles son las modalidades de la autoconsulta que se emplean al tomar una decisión. La persona podría basarse en sus conocimientos intuitivos y habituales sobre el mundo, o bien podría realizar un proceso sistemático de búsqueda y evaluación de diversas líneas de conducta, con o sin un mapa mental de las opciones disponibles. Por otro lado, podría tomar sus decisiones sobre la base de alguna revelación o epifanía. Los hombres y las mujeres de la modernidad, por ejemplo, recurren cada vez más a los modelos de la psicología para la introspección sobre sus propias emociones y aquello que

las causa. Dichos procesos de autoconsulta varían según la cultura y el momento histórico.

Cuarto, cabe preguntarse si existen normas y técnicas culturales para cubrir de un manto de sospecha a los propios deseos y anhelos. La cultura cristiana, por ejemplo, contiene un elemento intrínseco de desconfianza con respecto a los anhelos y deseos individuales (ya sean de orden sexual o de otra índole), mientras que la cultura de la autorrealización consumista, en cambio, fomenta la concepción del deseo como fundamento legítimo para las elecciones. La desconfianza y la sospecha de origen cultural con respecto a los deseos (o la ausencia de desconfianza y sospechas) probablemente contribuirán a configurar el desarrollo y el resultado de las decisiones.

Quinto, cabe preguntarse cuáles son los fundamentos aceptados para la toma de decisiones. ¿Las elecciones se legitiman mediante modalidades de evaluación racionales o emocionales? ¿En qué ámbito es más propensa a funcionar cada una de ellas? La compra de una casa y la elección de una pareja, por ejemplo, se conciben como procesos regulados de manera diferente: en un caso, por la cognición racional y, en el otro, por las emociones. Aunque en la práctica seamos mucho más “emocionales” de lo que queremos reconocer dentro del mercado inmobiliario o mucho más “racionales” dentro del mercado matrimonial, los modelos culturales de racionalidad y afectividad ejercen su influencia sobre nuestros modos de tomar decisiones y percibirlos.

Y sexto, cabe preguntarse si se le atribuye un valor a la elección en sí misma. Aquí, la cultura moderna del consumo y los derechos difiere considerablemente de las culturas premodernas. Es más, si comparamos Taiwán con Estados Unidos, veremos que allí el compromiso con el otro durante el proceso de selección de pareja se basa mucho más en factores ajenos a la relación entre las dos personas en sí (como las normas sociales, las redes de contactos o las circunstancias).⁷ La categoría misma de elección puede variar en gran medida según cuál sea la cultura.

Los lenguajes del yo que constituyen la arquitectura de la elección determinan qué es aquello que las personas conciben como preferencias, cómo las conciben en términos emocionales, psicológicos o racionales, y de qué modo realizan su propia introspección sobre esas preferencias.⁸ Si los engranajes cognitivos y emocionales que conforman la arquitectura de la elección varían histórica y culturalmente, entonces el yo moderno se puede caracterizar en función

de las condiciones para la toma de decisiones y de los modos en que se elige. El presente capítulo y el próximo se proponen caracterizar las transformaciones en la ecología y en la arquitectura de las elecciones románticas.

El carácter y la ecología moral de las elecciones románticas

A fin de comprender la *differentia specifica* de las elecciones amorosas en la época contemporánea, he optado por proceder *contrario sensu* y centrarme en un prototipo cultural lo bastante moderno como para encajar en el modelo del individualismo afectivo, pero a la vez lo bastante disímil al nuestro como para resaltar los principales rasgos que caracterizan nuestras propias prácticas románticas en la actualidad. Para llevar a cabo dicho análisis, me he basado en los textos literarios porque articulan los modelos culturales y los prototipos ideales mejor que ninguna otra fuente. En este caso, he escogido el universo literario de Jane Austen, una autora reconocida por su interés en torno a cuestiones relacionadas con el matrimonio, el amor y el estatus social.

No utilizo estos textos como documentos históricos reales sobre las prácticas románticas, sino como testimonios culturales de los supuestos que organizaban el yo, la moral y las relaciones interpersonales en Inglaterra desde principios hasta mediados del siglo XIX. Por lo tanto, no pretendo que sus novelas funcionen como prueba de la complejidad histórica de dichas prácticas matrimoniales ni me propongo resaltar los múltiples aspectos de sus argumentos y personajes en el sentido más convencional de una lectura literaria. En mi propio recorte de estas novelas dejo a un lado su complejidad y densidad textual para prestar más atención al “sistema” de supuestos culturales que organizan las prácticas amoroso-matrimoniales de la clase media descritas en el universo de Austen.

Esta autora es famosa por criticar la práctica de los enlaces concertados con motivos de interés personal y por promover una concepción del matrimonio basada en el cariño, el respeto mutuo y los sentimientos (aunque sin perder de vista las normas sociales aceptadas). Sus textos resultan interesantes justamente porque ofrecen una reflexión consciente acerca del matrimonio regulado por cuestiones de clase y de las elecciones afectivas individuales, porque proponen una forma de “transigencia” entre esos dos modos de accionar y porque aportan un buen punto de partida para ingresar en el sistema cultural dentro del cual se organizaban los sentimientos románticos en la Inglaterra de la primera mitad del

siglo XIX, es decir, en el sistema de ritos, normas sociales e instituciones que limitaban la expresión y la experiencia de los sentimientos.

En la medida en que los textos literarios contienen supuestos culturales codificados sistemáticamente (acerca de la individualidad, la moral o las conductas rituales), nos pueden ayudar a construir modelos culturales alternativos al nuestro (que en sociología se llaman “tipos ideales”) y, mediante el contraste, intensificar el análisis de nuestras propias prácticas románticas. Al trazar un paralelo entre el modelo cultural que describe Austen y las verdaderas prácticas de cortejo en la clase media y media-alta durante el siglo XIX, pretendo comprender algunos elementos de la organización social moderna del matrimonio. Así como los artistas usan colores brillantes en el fondo para marcar un contraste más intenso con los objetos que se encuentran en primer plano, aquí se utiliza el universo de Jane Austen como un telón de fondo que permite exponer mejor la organización social y la estructura subyacente del proceso de formación de parejas en las prácticas contemporáneas. Por lo tanto, en el análisis siguiente se destacan las tendencias estructurales y los cambios en los modelos culturales más que la descripción detallada de cada caso en particular.

El amor del carácter, el carácter del amor

En *Emma* (1816), su obra maestra, Jane Austen explica de la siguiente manera la naturaleza del amor que siente el Sr. Knightley por la protagonista:

Ella [Emma] a menudo se había mostrado indiferente, e incluso con mala intención, había desdeñado sus consejos y en ocasiones incluso se había opuesto voluntariamente a él, sin reconocer ni la mitad de sus méritos, disputando con él porque se negaba a admitir la falsa e insolente idea que tenía de sí misma... pero, a pesar de todo, por la relación familiar y por la costumbre, y gracias a su espíritu superior, él la había querido, y había velado por ella desde niña con el propósito de que fuera mejor y con un afán de que obrara rectamente que nadie más había compartido con él.⁹

La visión del amor que se presenta aquí emana directamente de aquello que hombres y mujeres del siglo XIX llamaban “carácter”. En contraste con una larga tradición occidental que representa al amor como una emoción que anula la

capacidad de juicio e idealiza el objeto amado hasta el punto de la ceguera, aquí el amor se asienta firmemente en la capacidad de discernimiento de Knightley. Por eso, los defectos de Emma se destacan tanto como sus virtudes. La única persona que la ama es a la vez la única que ve sus defectos. Amar a alguien equivale, en efecto, a ver a esa persona con los ojos bien abiertos y una mirada de conocimiento. A diferencia de lo que esperaríamos hoy en día, tal capacidad de discernimiento (junto con la correspondiente conciencia sobre las fallas del otro) no implica ninguna sensación de ambivalencia con respecto a Emma. Por el contrario, la propia excelencia de carácter que define a Knightley permite que éste perdone los defectos de su amada y que, gracias a su discernimiento, descubra que ella también tiene un “espíritu superior”¹⁰ (como se comprueba más adelante) y luche con fervor y pasión para mejorar el carácter de Emma. Comprender los defectos de Emma no es algo incompatible con el profundo compromiso que siente hacia ella, pues ambas cosas emanan de la misma fuente moral. El amor que siente Knightley es de una moralidad suprema no sólo porque somete el objeto de su amor a un código moral, sino porque ese amar a Emma se entrelaza con el proyecto moral de moldear su espíritu. Cuando la mira con ansiedad, lo que lo carcome no es el deseo erótico sino el anhelo de verla actuar como corresponde. En esta concepción del amor, lo que amamos no es la originalidad única de la persona amada, sino su capacidad de representar los valores venerados por nosotros mismos y por los demás. Es más, lejos de sentirse humillada o rebajada por los reproches de Knightley, Emma los acepta. De hecho, podemos conjeturar que lo respeta y lo ama precisamente porque es el único que la somete a un código moral que los trasciende a ambos. Ella está tan comprometida con ese código moral que incluso acepta lo que hoy definiríamos como las heridas narcisistas que le inflige Knightley y su cuestionamiento de la opinión que tiene de sí misma, todo ello en nombre de una definición de la virtud que ambos comparten. Ser amada por Knightley supone sentirse desafiada y cuestionada por él y ponerse a la altura de ese desafío para responder a esos principios morales que tienen en común. Amar a otra persona es amar lo bueno en ella y a través de ella. Efectivamente, “[e]n la tradición cristiana y en la hebrea [...] el carácter (o la ‘excelencia’ de carácter) se definía como la coherencia de la virtud y las motivaciones morales en tanto guía hacia una buena vida”.¹¹ Así, se esperaba que tal coherencia rigiera en todos los ámbitos, inclu-

sive en el amoroso. A diferencia de la concepción que predominaba desde el siglo XVII (sobre todo en Francia), los asuntos del corazón no constituyen aquí una esfera en sí misma, ininteligible e imposible de someter a la razón y a la moral, sino más bien se entrelazan estrechamente con ellas, que a su vez los regulan. Por último, se trata de un amor que surge “por la relación familiar y por la costumbre”, muy distante de la atracción instantánea que caracteriza el amor a primera vista. La experiencia del amor no implica una ruptura o un quiebre en la propia existencia. En cambio, es un sentimiento que se desarrolla con el transcurso del tiempo, a partir de la cotidianeidad y la familiaridad, del conocimiento y la vinculación estrecha entre las familias de uno y otro. Esa familiaridad es tan cercana que, desde la perspectiva de una sensibilidad moderna, se puede detectar cierto elemento vagamente incestuoso cuando se afirma que Knightley “había velado por [Emma] desde niña”. Se trata de un amor que ya está incorporado en la vida cotidiana y en la familia de las personas, lo que brinda muchas oportunidades de observar, conocer y poner a prueba el carácter del otro a lo largo del tiempo. En palabras de James Hunter, “el carácter [...] resiste la conveniencia de los intereses personales”.¹² La metáfora que usa Kierkegaard para hablar del carácter es que se encuentra grabado en la persona.¹³ Y como el amor depende aquí del carácter, no es un fenómeno de irrupción, sino más bien de acumulación, inscrito en la *longue durée*.

Es posible que una interpretación contemporánea de este amor acusara a Knightley de sentir emociones paternalistas y controladoras hacia Emma y considerara que “carácter” o “virtud” constituyen en realidad palabras en clave para referirse al control patriarcal sobre las mujeres. Sin embargo, tal interpretación dejaría de lado la misteriosa *souveraineté* sobre los asuntos del corazón que caracteriza a las heroínas de Austen. Se trata de un rasgo recurrente en dichas mujeres, y la clave para entenderlo se halla en los profundos supuestos culturales que organizan su yo. Por ejemplo, Elizabeth Bennet, la protagonista de *Orgullo y prejuicio* (1813), no recibe con desánimo ni con humillación los comentarios arrogantes y despreciativos de Darcy sobre el aspecto de ella cuando dice que “es pasable, pero no lo bastante bonita como para tentarme a mí”.¹⁴ Más bien, los recibe con buen ánimo e ingenio. ¿Por qué sucede esto? Porque el menosprecio de él no hace que se sienta menos valiosa ni afecta su yo. Aunque Darcy es, por lejos, el candidato más atractivo para el matrimonio que se halla en su

entorno inmediato, Elizabeth no pierde para nada el control de sus sentimientos, y sólo se permite expresarlos una vez que él se ha adaptado a la visión y la definición del amor según *ella*.

Anne Elliot, la protagonista de *Persuasión* (1818), descubre en un momento que el capitán Wentworth, a quien no ve hace nueve años, cree que ha perdido la belleza. Anne sigue estando enamorada de Wentworth, pero en lugar de sentirse devastada ante las palabras del capitán, como esperaríamos nosotros, “comenzó a regocijarse de haberlas oído. Eran tranquilizadoras, apaciguadoras, reconfortaban y, por tanto, debían hacerla feliz”.¹⁵ Cuesta imaginar una reacción más estoica que regocijarse por el hecho de que el hombre amado la encuentra a una menos atractiva.

Por último, Elinor Dashwood, heroína de *Sentido y sensibilidad* (1811), está enamorada de Edward Ferrars. Sin embargo, una vez que se ha enamorado de él, descubre que está comprometido en secreto con otra mujer, llamada Lucy. Más adelante, cuando le dicen que Edward no ha roto su compromiso con Lucy (o sea, que está por casarse), se regocija por la entereza moral de su amado, porque incumplir las promesas que le hizo a la otra mujer lo habría transformado en un hombre moralmente indigno. Resulta evidente que la lealtad de Elinor a sus principios morales tiene prioridad sobre el amor que siente por Edward, del mismo modo que el compromiso de Edward con Lucy debe tener prioridad sobre lo que él siente por Elinor. Ahora bien, los personajes como Knightley, Wentworth y Anne Elliot no se comportan como si existiera un conflicto entre su sentido del deber moral y sus pasiones. De hecho, no existe tal conflicto en su conducta “porque toda la personalidad se encuentra integrada”.¹⁶ En otras palabras, es imposible separar lo moral de lo emocional, porque la dimensión moral es la que organiza la vida emocional, que por lo tanto también reviste aquí una dimensión pública.

Desde la perspectiva de la sensibilidad moderna, las heroínas de Jane Austen no sólo gozan de un control de sí mismas casi inexplicable, sino que también presentan un extraño desapego frente a la necesidad de ser “validadas” por sus pretendientes, como diríamos en la jerga actual. Para citar un ejemplo de esto, se podría analizar la reacción de Anne ante la evaluación de Wentworth sobre su pérdida de belleza. En ese sentido, la individualidad de ellas parece depender mucho menos de la mirada masculina que la individualidad de las mujeres ac-

tuales (véase el capítulo 4). Dadas las condiciones de dependencia jurídica y la privación de derechos que afectaban a las mujeres de esa época, esto puede resultar curioso.

Sin embargo, se podría ofrecer una respuesta sencilla frente a este dato tan desconcertante: la respuesta reside precisamente en el carácter de esas mujeres, es decir, en su capacidad de amoldarse interna y externamente a un propósito moral que trasciende sus propios deseos e intereses. Así, el sentido de la propia interioridad y del valor individual no es algo que les otorgue un tercero, sino que deriva de su capacidad para reconocer y encarnar ciertos imperativos morales que tienen una existencia cuasi objetiva. De acuerdo con esta perspectiva, entonces, el sentido del valor propio proviene justamente de la capacidad de dejar entre paréntesis los deseos personales y procurar que se pongan en acto de modo intachable los principios morales, tanto en los asuntos amorosos como en otras cuestiones. Por lo tanto, se podría afirmar que el carácter no es más que la coincidencia del deseo y las motivaciones morales. Así, constituye una versión externalizada y cosificada de los valores que detenta el grupo.

El carácter no yace en una definición ontológica del yo, sino más bien reviste naturaleza performativa: por definición, debe ser visible para que los demás puedan observarlo y aprobarlo. No es, en esencia, una configuración psicológica y emocional exclusiva de cada uno, sino que se compone de actos. Lo importante no es la originalidad del yo ni su naturaleza única, sino la capacidad de exhibir virtudes públicamente reconocibles y comprobadas. En consecuencia, el carácter no tiene tanto que ver con la interioridad como con la capacidad de tender un puente entre el yo y la dimensión pública de los valores y las normas. Requiere que el yo dependa de la reputación y el honor en tanto elementos regulados por las normas públicas de conducta, y no de la “validación” emocional privada que pueda otorgar otra persona en particular. En el marco del amor y el cortejo, el carácter designa el hecho de que ambas personas obtengan un sentido del valor propio derivado de la capacidad para poner en acto los códigos y los ideales de la dimensión moral, más que del valor que pueda otorgarle a esa interioridad uno u otro candidato. Al parecer, el valor de una mujer está determinado por factores que resultan bastante ajenos al valor que pueda o no otorgarle su pretendiente. En esta economía moral, tanto la mujer como el pretendiente saben quiénes son y cuál es su valor moral y social. El

amor que sienten mutuamente se funda a partir de ese saber (para un contraste interesante, véase el capítulo 4). Por supuesto, es posible que la atracción, la simpatía o el amor los ayuden a diferenciar entre opciones similares, pero la elección se da en el marco de ciertos códigos morales y de ciertas normas sociales preexistentes. Y es justamente la capacidad de poner en acto dichos códigos lo que funciona como fuente de valoración propia. En este sentido, el valor que cada uno le otorga al otro resulta, si no enteramente objetivo, al menos fundado en elementos objetivos ya establecidos.

Sin embargo, la idea de que sea sólo el carácter lo que da cuenta de la individualidad de estas mujeres da lugar a otra pregunta, a saber: ¿Qué es lo que posibilita tal separación entre el valor interior y el proceso de cortejo?¹⁷ Sostener, como lo hacen algunos desde la filosofía o la sociología comunitarista, que en eso consiste el carácter implica una tautología. La afirmación de que el carácter refleja la manera de ser de las personas y consiste en la capacidad de albergar un sentido del valor individual autogenerado sólo sirve para dar lugar a una próxima pregunta: ¿Cómo funciona ese dispositivo? Frente al planteo algo ingenuo de que el carácter está compuesto por ciertas maneras de ser inherentes, que a su vez dan cuenta de la capacidad de acatar los códigos morales públicamente compartidos, propongo pensar que no son los mecanismos psicológicos o morales sino los mecanismos sociales los que posibilitan la exhibición de un carácter moral y la capacidad para obtener un sentido del valor propio a partir de los códigos morales. El carácter no es un mero conjunto de rasgos interiores y hábitos mentales derivados de la internalización directa de las normas morales. Más bien, incluso en el caso del carácter moral, se trata de un elemento que refleja la implementación de ciertos ordenamientos sociales en la persona y, a su vez, es posibilitado por ella. En particular, me refiero a los modos en que se integran las emociones dentro de una ecología de la elección que abarca distintos planos. Mientras que a la filosofía o a la historia tal vez les alcance con observar que el amor se entrelaza con los marcos morales, para la sociología ése es precisamente el fenómeno que se debe explicar. ¿Cómo se entrelazan el amor y la moral? O, en otras palabras, ¿cuáles son los mecanismos sociales que posibilitan sujetar el amor a un proyecto moral del yo? A mi juicio, aquello que llamamos sentimientos e individualidades morales representa una ecología y una arquitectura específicas de la elección, que suponen a su vez un alto grado de congruencia entre

las elecciones públicas y las privadas. En esta ecología y en esta arquitectura, las emociones privadas emanan del yo en tanto entidad pública. Si bien los personajes de Austen presentan, naturalmente, una vida interior muy rica, dicha interioridad difiere de la nuestra en tanto se esfuerza por coincidir con un universo público de conductas rituales y roles. Habría que especificar entonces cuáles son los mecanismos sociales que posibilitan esa congruencia.

El cortejo como red social

Al igual que otras novelas de Jane Austen, *Emma* muestra el cortejo como un proceso que se desarrolla dentro del marco de la familia y la vecindad. Sin embargo, el punto aquí no es demostrar que la supervisión por parte de los parientes y vecinos ejercía cierto control y limitaba las opciones, aunque se sabe que eso también sucedía. Más bien, el punto es señalar que esa misma supervisión hacía del cortejo una actividad en la que el yo de la mujer se encontraba naturalmente inmerso dentro de su propia red social y familiar, que lo protegía. En el proceso de cortejo tal como lo describen Austen y sus colegas, la persona más observada y colocada bajo escrutinio no es tanto la mujer, sino más bien el hombre. En efecto, es él quien lleva a cabo el proceso bajo la mirada vigilante de los demás y, por lo tanto, llega a la mujer “mediado” por una variedad de relaciones sociales. Como señala James Wood desde la crítica literaria, en *Sentido y sensibilidad* se nos cuenta que Elinor “estaba decidida no sólo a averiguar todo lo que pudiera sobre el carácter del joven [Willoughby], ya fuera a través de sus propias observaciones o de lo que otros pudieran informarle, sino también a vigilar su conducta hacia su hermana”.¹⁸ Así, conocer a un hombre a menudo implicaba verlo a través de la mirada de los otros.

En 1860, el diario íntimo de Mollie Dorsey Sanford, que vivía en la frontera de Colorado, Estados Unidos, rezaba lo siguiente: “A la abuela se le ha metido en la cabecita que él es mi amor y [...] yo misma creo que lo es. Hoy cuando vino, que hacía tanto que no lo veía, supe que lo quería mucho”.¹⁹ El amor que siente por él se le revela mediado por la opinión de su abuela, y tal revelación deriva de que él se ha convertido en parte de su vida cotidiana y de sus relaciones familiares. Ese conocimiento íntimo de la persona con la que uno potencialmente se casaría era necesario para confiar en la compatibilidad social y psicológica de ambas partes. En *Persuasión*, por ejemplo, Anne Elliot se encuen-

tra bajo la pesada influencia de Lady Russell, que considera inadecuado al capitán Wentworth, su primer (y único) amor verdadero. La sensibilidad moderna solamente podría identificarse con la idea de que tal evaluación negativa sobre el capitán la obligó a renunciar al objeto de su amor, pero desde otra perspectiva, el error de Lady Russell deriva a su vez de que el yo de Anne se encuentra estrechamente resguardado por la red de parentesco en la que está inmersa. Es cierto que la autora muestra las limitaciones de este sistema al insinuar que el entorno social de Anne no es capaz de distinguir entre el estatus social y el valor interior de cada uno. Sin embargo, tanto Anne como las personas que leen la novela pueden confiar en el propio juicio que se han formado sobre Wentworth sólo porque han contado con numerosas oportunidades para verificarlo. De hecho, en Inglaterra y Estados Unidos, el cortejo con frecuencia suponía un proceso de verificación de las credenciales y las propiedades de los pretendientes: “[El cortejo] era un juego repleto de engaños, artimañas superficiales y obsecuencia. Sin embargo, era necesario descubrir las mentiras y asegurarse de que el otro fuera en efecto la persona que, por más tiempo que pasara, nunca dejaría de ser el mejor de los amigos”.²⁰

Esta supervisión cuidadosa a la que estaban sometidos los hombres se puede ejemplificar con las prácticas de los futuros suegros cuando examinan la reputación de los posibles yernos. Por ejemplo, para poder cortejar a Olivia Langdon y proponerle matrimonio, Samuel Clemens (a quien luego conoceríamos como Mark Twain) tuvo que presentar ante la familia de ella varias cartas de recomendación que le habían solicitado. Una vez finalizado el proceso, Clemens estaba en condiciones de afirmar lo siguiente sobre sí mismo:

Creo que todas mis referencias pueden confirmar que nunca hice nada malo, falso o criminal. Pueden sostener que las mismas puertas que se me abrieron hace siete años todavía siguen abiertas para mí, que todos los amigos que hice en siete años siguen siendo amigos míos, que puedo regresar a todos los lugares donde alguna vez estuve y entrar en plena luz del día, con la frente bien alta.²¹

Este ejemplo demuestra que, durante el cortejo, el yo de la mujer estaba firmemente “contenido” por sus vínculos más cercanos, quienes desempeñaban un

papel activo en la evaluación del pretendiente y la formación de un lazo con él. Dado que eran varias las personas que intervenían en el proceso de evaluar y juzgar al pretendiente como potencial cónyuge, la opinión de la mujer era un reflejo y una extensión de la red social en la que se hallaba inmersa. Los sentimientos de la mujer por el hombre se activaban junto con la opinión que expresaban los demás acerca del candidato. Por lo tanto, tal entramado de sentimientos y juicios, de percepciones individuales y observaciones colectivas, supone que al enamorarse y, en última instancia, tomar una decisión con respecto al futuro cónyuge, la persona se encontraba sumida en el universo moral de las normas y los tabúes del grupo. Además, sus relaciones amorosas se entrelazaban con las redes del compromiso hacia los otros. La identidad de los amantes (tanto del hombre como de la mujer) era contenida y protegida por la notoria presencia de otras personas de su entorno que funcionaban como jueces y ejecutores de las normas sociales y morales.²² Esta situación se mantuvo en pie hasta bien entrado el siglo XIX.

Las normas explícitas y tácitas

En el universo de Jane Austen, el proceso de cortejo se encuentra estructurado por una multitud de normas invisibles. Fuera de la sociología, se tiende a concebir las normas como algo que sirve para limitar, pero en sociología las normas también sirven para habilitar: son el medio que permite a los actores sociales relacionarse entre sí, generarse expectativas con respecto a los demás y transitar con otras personas, conocidas o desconocidas, ciertos caminos que sí son conocidos.²³ Los ritos, que constituyen una serie de normas conocidas por los actores sociales para participar en relaciones o dejar de participar en ellas, podrían compararse con un conjunto de senderos bien delimitados en una jungla de posibilidades. Éstos generan expectativas acerca de lo que puede y debe pasar a continuación.²⁴ En otras palabras, los ritos representan un arma simbólica potente para mantener a raya la ansiedad que provoca la incertidumbre. Así, durante el siglo XIX, la clase hacendada contaba con ciertos ritos y códigos de conducta que, a pesar de no ser normas obedecidas escrupulosamente, servían para organizar los encuentros y debían respetarse para demostrar que uno era digno del amor del otro. En este orden de lo romántico, el sentido de la corrección y el decoro se obtenía del respeto por las normas de conducta que evidenciaba cada uno de los actores.

La práctica de las visitas sociales era uno de esos ritos. Según la costumbre, se daba en la casa de la joven (cuando aún tenía la edad suficiente para que se la considerara señorita), por lo que resultaba indecoroso que el hombre tomara la iniciativa de visitarla sin ser invitado. Así, el varón podía demostrarle a la joven que gustaba de ella, pero la dama conservaba el “privilegio” de pedirle que la visitara.²⁵ Esta práctica, común en la clase media, otorgaba a los padres y a la propia joven un control indiscutible sobre el proceso de cortejo.²⁶ En el mismo sentido, si a un caballero le presentaban una dama para bailar en una fiesta, éste no podía retomar automáticamente las relaciones previas que existieran con ella de haberse conocido por fuera de ese ámbito. En cambio, tenía que venir algún amigo en común a presentarlos nuevamente y la dama tenía que permitir que se retomara ese contacto. Es más, una vez que el proceso de cortejo ya se había iniciado, iba progresando mediante una serie de avances graduales y sutiles: primero, las parejas se hablaban; luego, se mostraban caminando juntas; y, por último, se hacían compañía una vez que estaba confirmada la atracción recíproca. Como se observa, las relaciones amorosas eran controladas de cerca en tanto debían respetar las secuencias rituales conocidas por todos.

En este orden ritualizado de lo romántico, entonces, las emociones venían después de las acciones y las declaraciones (o eran concomitantes), pero no configuraban una condición previa en términos estrictos. A esta organización de los sentimientos la concibo como un *régimen de performatividad de las emociones*, es decir, como un régimen en que éstas son inducidas por las expresiones y las acciones rituales. Se podría afirmar que nuestros sentimientos siempre son inducidos por los de otras personas.²⁷ Sin embargo, la interacción romántica presenta una problemática diferente, porque la cuestión de la reciprocidad es fundamental en este caso y porque, al exponer sus sentimientos, la persona corre el riesgo de que no sean correspondidos. Un régimen emocional de carácter performativo (o sea, ritualizado) supone que los sentimientos no sólo son revelados, sino que surgen tras la realización y la posterior decodificación de una serie de ritos. Por lo tanto, se trata de un proceso de incrementación gradual, inducido con frecuencia por la utilización que haga la otra persona de las señales y los códigos apropiados para el amor. Nace como resultado de un sutil intercambio de signos compartidos por dos personas. En este régimen, una de las dos personas (el hombre) adoptaba el rol social de inducir los sentimientos de

la otra. La mujer no se sentía embargada repentinamente por las emociones hacia el objeto de su amor, lo que tal vez hasta fuera imposible. Más bien, el cortejo seguía una concatenación de normas que la iban atrayendo progresivamente hacia un vínculo cada vez más estrecho e intenso con el hombre. En este proceso, respondía a ciertas señales emocionales cuyos modelos de expresión ya estaban muy bien ensayados.

En un estudio sobre las prácticas de cortejo durante el siglo XIX, la historiadora Ellen Rothman cita el siguiente fragmento de las cartas de Eliza Southgate: “Ninguna mujer se permite pensar que es posible amar a nadie sin haber descubierto antes que esa persona siente afecto por ella”. Según Rothman, “la mujer esperaba a confirmar que sus sentimientos eran correspondidos antes de reconocerlos incluso para sí misma”.²⁸ El alto grado de ritualización al que estaba sujeto el amor protegía a las mujeres del ámbito de las emociones, que de otra manera podían embargarlas. De hecho, toda la novela *Sentido y sensibilidad* gira precisamente en torno a la *progresión* que debe imperar en los asuntos sentimentales. Elinor no aboga por la razón frente a la pasión, sino más bien encarna y defiende la versión ritualizada del amor, según la cual se pueden revelar y expresar los sentimientos más intensos siempre y cuando primero éstos hayan transitado la secuencia ritual de la atracción, el cortejo y el compromiso. En esta versión de lo amoroso, los sentimientos confirman el compromiso tanto como el compromiso confirma los sentimientos. Si bien es cierto que en el régimen performativo/ritualizado de lo romántico también están presentes las cuestiones en torno a la sinceridad de los sentimientos, muchas veces las suplanta cierta preocupación por la concatenación adecuada de las emociones. Como señala la historiadora Marilyn Yalom, “una vez que el hombre había recibido suficiente estímulo de la joven que estaba cortejando, se consideraba adecuado que solicitara el consentimiento paterno antes de proponerle matrimonio. [...] [L]a mujer debía esperar a que el hombre declarara su amor antes de revelar lo que ella sentía”.²⁹

Este régimen entra en contraste con el *régimen de la autenticidad emocional*, que predomina en las relaciones modernas. La autenticidad supone que los actores conocen sus sentimientos, que accionan en función de ellos y que los transforman en la piedra angular de las relaciones. Este régimen exige que las personas sean emocionalmente sinceras consigo mismas y, en la medida de lo posible, también con los otros, además de requerir que los actores se comprometan y tomen deci-

siones acerca de sus vínculos sobre la base de esos sentimientos. En efecto, bajo el régimen de la autenticidad emocional, las personas deben escrudiñar sus propios sentimientos y los ajenos para decidir sobre la importancia, la intensidad y la significancia futura de la relación. Así surgen preguntas como las siguientes: “¿Estoy enamorada en serio? ¿O sólo es atracción sexual?”; “Si me siento enamorada, ¿mi amor es profundo, intenso y auténtico?”; “¿Es un amor sano? ¿O es narcisista?”

Por el contrario, para las sociedades tradicionales “la autenticidad no tiene ningún lugar en el vocabulario de los ideales humanos. Los hombres están satisfechos con las opciones de vida que les proporciona su sistema social: conciben su bien mayor [...] como ‘el cumplimiento de una determinada función social’”.³⁰ La idea de la autenticidad supone que existe una ontología (emocional) verdadera y que ésta precede y supera a las normas mediante las que se organizan y se canalizan la expresión y la experiencia de los sentimientos en general y del amor en particular. En su régimen, el compromiso no antecede a las emociones que siente el individuo, sino más bien las sucede: éstas se convierten en la motivación alterna del compromiso. Por lo tanto, el régimen de la autenticidad exige que la persona transite uno de dos posibles caminos para adquirir un grado de certeza sobre sus propias emociones: o lo adquiere mediante un arduo proceso de autoescrutinio en la medida en que la pregunta por la naturaleza y las causas “verdaderas” de sus sentimientos se le torna fundamental, o bien lo adquiere mediante una revelación abrumadora que se le impone gracias a su intensidad (como en el ejemplo del “amor a primera vista”). El primer camino implica que la autocomprensión reflexiva contribuirá a entender la “verdadera naturaleza” de nuestras emociones, mientras que el modelo de la epifanía implica que la intensidad y la irracionalidad de los sentimientos constituyen indicadores acerca de su carácter auténtico. Estos dos caminos para confirmar la autenticidad de las emociones conviven uno junto al otro en la cultura contemporánea y, cuando se los transita, se obtiene como resultado un vínculo amoroso que no depende tanto de las normas rituales como de la interioridad emocional.

La coherencia semiótica

Una norma central en el régimen de performatividad de las emociones es aquella que exige que el accionar de las personas coincida con sus intenciones. En un manual de etiqueta de 1879, por ejemplo, se ofrecen los siguientes consejos:

La conducta del caballero con la dama: el caballero tiene la libertad de invitar a sus amigas a conciertos, bailes, funciones de ópera, etcétera. También puede visitarlas, andar en coche o montar a caballo con ellas y simpatizar con todas las damas a quienes su compañía les resulte agradable. Es más, tiene la libertad de extender invitaciones y de aceptarlas *ad libitum*. Sin embargo, tan pronto como el caballero comience a ignorar a todas las demás para dedicarse a una sola dama, le estará dando motivos para suponer que siente una particular atracción hacia ella y para creer que tal vez se comprometa con ella, aunque no lo diga. El caballero que no esté contemplando casarse no deberá prestar atención demasiado exclusiva a ninguna dama en particular.³¹

Este orden moral estaba básicamente apuntalado por un orden semiótico-moral según el cual los actores sociales debían procurar que su accionar coincidiera no sólo con sus emociones sino también con sus intenciones. Como se demuestra claramente en *Sentido y sensibilidad*, la incongruencia entre los dichos y los actos, por un lado, y las intenciones, por el otro, constituía una fuente de fracaso social y moral. En efecto, el problema de Willoughby no es la falta de emociones, ya que ama a Marianne, sino el hecho de que su conducta no dé señales de cuáles son sus verdaderas intenciones. Todo pretendiente moralmente adecuado se esforzaba por obtener un grado máximo de coherencia entre su accionar y sus intenciones. En *Persuasión* puede encontrarse otro ejemplo de los esfuerzos para lograr ese máximo de congruencia que hacían los personajes dignos de reconocimiento moral, a saber: pensando que Anne no lo ama, Wentworth corteja a Louisa. Sin embargo, a medida que va avanzando la trama, tanto los lectores como el propio Wentworth llegan a la conclusión de que todavía está enamorado de Anne y desea serle fiel. No obstante, como su accionar ha dado a entender que estaba cortejando a Louisa, se siente obligado a irse por un tiempo de la ciudad donde se había instalado: “En una palabra, demasiado tarde comprendió que se había comprometido en cierto modo. Y eso, justo al momento de descubrir que no le importaba nada de Louisa. Debía considerarse atado a Louisa si los sentimientos de ella eran los que los Harville suponían”.³² Como el cortejo está tan codificado y los significantes que ha empleado Wentworth no coinciden con sus sentimientos, éste sabe muy bien que, al cortejar a una

mujer y luego desentenderse de ello, ha cometido un acto que lo deshonra. Todos esos códigos eran tomados muy en serio, especialmente en la alta burguesía inglesa. Por lo tanto, no resulta extraño que hayan cruzado el Atlántico. En su análisis sobre las prácticas de cortejo vigentes entre las elites bostonianas, Timothy Kenslea hace referencia a las “*friendlies*” o las “amistosas”, un grupo de mujeres jóvenes que reflexionaban y conversaban mucho acerca de dichas prácticas. Para ellas, “una expresión o un gesto prematuro, incluso un tono de voz inapropiado, podían interpretarse como promesas de compromiso donde no había ninguna”.³³

Tal codificación minuciosa de los ritos de amor tenía un efecto central: desviar o reducir la incertidumbre anudando fuertemente el ámbito de las emociones a un sistema claro de signos. Los sentimientos alimentaban estos signos y a la vez eran alimentados por ellos, en la medida en que la producción adecuada de signos generaba emociones, tanto para quien practicaba el rito como para quien recibía su atención, aunque también se daba lo inverso. La ritualización y la codificación tan detallada de los signos que denotan sentimientos probablemente haya creado cierta dinámica emocional, aunque muy regulada, de la reciprocidad incremental, o sea, del avance gradual y sutil de la expresión de los sentimientos, que a su vez genera más sentimientos y expresiones rituales, en la propia persona y en los demás.

El interés como pasión

El cortejo en la era premoderna constituía un proceso que se tomaba muy en serio porque representaba la operación económica más significativa en la vida de muchas personas, sobre todo en la medida en que las propiedades de la mujer pasaban a ser de su marido una vez que se casaban. Este fenómeno tenía tres consecuencias importantes.

En primer lugar, los sentimientos, sean cuales fueran, estaban organizados dentro de un marco más amplio de intereses económicos y sociales. Tanto en el campo de la sociología como fuera de éste, se da por sentado que los intereses socioeconómicos son enemigos de la pasión. En cambio, a mi juicio, dichos intereses distan mucho de ser incompatibles con la pasión. Más bien, aportan el ímpetu que la activa y la sostiene. Como explica el economista Robert Frank, los sentimientos desempeñan una función esencial en el señalamiento de nues-

tro compromiso con nuestros intereses y con la realización de las acciones apropiadas para defenderlos: “Las pasiones con frecuencia sirven a nuestros intereses efectivamente bien”.³⁴ De hecho, lo que les da esa intensidad especial a las emociones en el universo de Austen es precisamente que están fundadas en la razón y el interés, los cuales a su vez funcionan como potentes catalizadores de los sentimientos. Esto se puede hacer extensivo a otras clases sociales: como el matrimonio era esencial para la supervivencia económica, generaba estructuras emocionales de compromiso. Se trata de un orden en el que las pasiones y el interés están separados en teoría, pero en lo concreto se pueden reforzar mutuamente: el desdén (como en el caso de Darcy) o el amor (como en el caso de Emma y Knightley) pueden funcionar de herramientas para mantener la endogamia de clase.

En segundo lugar, el anclaje del matrimonio a los intereses económicos implicaba que las propuestas matrimoniales con frecuencia se aceptaran o rechazaran en función del estatus social o la riqueza del pretendiente. En los siglos XVII, XVIII y XIX, entre las clases populares y en la clase media, “los padres generalmente rechazaban a los maridos en potencia porque no tenían suficiente fortuna”.³⁵ En el sistema de cortejo que reflejan las novelas de Austen, el yo, en tanto repositorio de la identidad y el valor propio, es menos vulnerable que el yo moderno porque se encuentra *jerarquizado a priori*, para usar la terminología del antropólogo francés Louis Dumont.³⁶ Es más, los personajes que nos presenta Austen como carentes de un sentido de la ubicación social padecen repetidas humillaciones y rayan en el absurdo y la inmoralidad (tal sería el caso de Harriet Smith en *Emma*, o de William Elliot en *Persuasión*). Dentro del orden romántico descrito en estas novelas, quienes tienen éxito en el amor son aquellas personas que conocen cuál es su posición social y no aspiran a ascender más que eso, pero tampoco aceptan descender. En otras palabras, como los criterios de jerarquía eran conocidos y compartidos por todos y la decisión de casarse se basaba (al menos parcialmente) en cuestiones de clase, el rechazo no dependía tanto de la esencia interior del individuo como de su posición. Cuando a la misma Austen le pidieron que dejara de verse con Tom Lefroy, que la cortejaba y le gustaba, ella aceptó el veredicto sin objeción alguna porque sabía que ninguno de los dos tenía suficiente dinero. En el mismo sentido, cuando Jane Welsh rechazó amablemente la primera propuesta matrimonial del filósofo Thomas Carlyle, éste

pudo atribuirle tal rechazo a su precariedad económica, sin relacionarlo con su personalidad ni con una falta de atractivo. Sin embargo, cuando el yo se transforma en la esencia, cuando el amor se define como un sentimiento que apunta a la interioridad profunda de la persona más que a su posición social, este último pasa a conferir valor de manera directa al ser amado y, por lo tanto, el rechazo se convierte en un ataque contra el yo (véase el capítulo 4).

En tercer lugar, la priorización de los intereses económicos en el proceso de cortejo durante la era premoderna también implica que los modos de evaluación resulten más “objetivos”, es decir, que se basen en las condiciones (más o menos) objetivas de estatus y jerarquía de la persona en cuestión, en tanto éstas eran conocidas y aceptadas por su entorno social. Así, la dote de la mujer determinaba su valor en el mercado matrimonial: “La dote era el factor más importante en cuanto a las posibilidades de casarse para toda joven y, por lo tanto, era lo que más afectaba su futuro”.³⁷ Además, desempeñaba una función clave en la formación de alianzas y la adquisición de estatus: “Las dimensiones de la dote indicaban cuál era la posición social y económica de la novia”.³⁸ En la mayoría de los casos, hasta las mujeres que no gozaban de un control directo sobre su propia dote “podían reclamarla en caso de separación o divorcio”, lo que, según Marion Kaplan, probablemente sirviera para inhibir “la arbitrariedad masculina y proteger a las mujeres”.³⁹ La importancia de la dote en la selección de pareja suponía entonces que las oportunidades de casarse para las mujeres dependían de criterios “objetivos”, es decir, de criterios ajenos al sentido del propio valor individual. La protagonista de *Emma*, que trata de formar una pareja entre su amiga Harriet Smith y Elton, un párroco con ambiciones de ascenso social, no es culpable de haberse creado una idea errónea sobre el carácter o el aspecto de la joven, sino de haber juzgado mal su compatibilidad *objetiva* con dichas ambiciones. El error de Emma consiste en no haber aplicado criterios objetivos para evaluar esa compatibilidad, lo que nos indica que el proceso de cortejo en el universo de Austen se encuentra firmemente organizado en el marco de la endogamia socioeconómica. La aplicación de tales criterios anuda las elecciones privadas a la esfera pública de las jerarquías y el valor social. En ese sentido, evaluar la adecuación social de una potencial pareja es un acto que no pertenece al fuero interno de cada persona sino al fuero público. Así, la incertidumbre que siempre acecha detrás de cada evaluación de este tipo queda

disipada por la certeza de que esa evaluación es obra de muchas personas y se basa en criterios conocidos y previamente establecidos (véase el capítulo 5).⁴⁰

La reputación y el cumplimiento de las promesas

El cumplimiento de las promesas se encontraba en el centro de este sistema moral, semiótico y económico. Dado que por lo general se tenían escasas oportunidades de contraer matrimonio y que la desarticulación de las parejas podía acarrear consecuencias graves, la reputación constituía una herramienta clave en el proceso de selección. A su vez, la capacidad de cumplir las promesas era un elemento fundamental de la reputación. En la medida en que las promesas suponen un lazo entre los intereses propios y los de la otra persona, por retomar la definición de Hume,⁴¹ su cumplimiento funcionaba como mecanismo que permitía conformarse con la primera opción “suficientemente buena” que apareciera. De hecho, los diversos personajes desagradables que aparecen en las novelas de Austen comparten un mismo rasgo: todos ellos faltan a sus promesas para mejorar y maximizar sus posibles alianzas matrimoniales. Tanto Isabella Thorpe en *La abadía de Northanger* (1818) como Lucy y Willoughby en *Sentido y sensibilidad* se destacan por su incapacidad de cumplir las promesas debido a que desean maximizar las ventajas de un potencial matrimonio. Este fenómeno coincide con la descripción que propone Steven Shapin sobre el orden moral de los caballeros ingleses durante los siglos XVII y XVIII, caracterizado por la capacidad de ser veraces y fieles a su palabra.⁴²

En el universo de Austen, romper una promesa constituye una falta grave a la propia reputación y el honor, tanto para los hombres como para las mujeres. El ejemplo más llamativo es el de Anne Elliot en *Persuasión*, que antes de comenzar la trama de la novela se había comprometido con el capitán Wentworth pero había roto su compromiso al enterarse de que Lady Russell, su amiga y protectora, lo consideraba inadecuado como candidato. Más adelante, Anne recibe el favor y las atenciones de William, un primo rico que pertenece a la nobleza, y reacciona de la siguiente manera: “Cuáles hubieran sido sus sentimientos en caso de no haber existido un capitán Wentworth, no valía la pena pensarlo. Pero existía un capitán Wentworth, y con él la certeza de que cualquiera fuese el resultado de todo el asunto, el afecto de Anne sería de él para siempre. El unirse a él, creía ella, no la alejaría más de todos los hombres que el separarse de él”.⁴³

Este fragmento constituye un manifiesto contra la conducta utilitaria y la tendencia a maximizar los beneficios en el ámbito de los sentimientos, pero a la vez insta a hombres y mujeres a cumplir sus promesas independientemente de las posibles ventajas económicas que puedan obtener si faltan a ellas. Wentworth es la contracara masculina de la constancia y la lealtad que muestra Anne. En efecto, frente a la conducta y los sentimientos de la joven, Austen nos cuenta que

Jamás había sido reemplazada. [Wentworth] jamás había creído encontrar a nadie que pudiera comparársele. Verdad es —debió reconocerlo— que su constancia había sido inconsciente e inintencionada. Había pretendido olvidarla y creyó poder hacerlo. Se había juzgado a sí mismo indiferente, cuando solamente estaba enojado; y había sido injusto para con sus méritos, porque había sufrido por ellos. El carácter de ella era a la sazón para él la misma perfección, teniendo al mismo tiempo la encantadora conjunción de la fuerza y la gentileza.⁴⁴

Por último, también se puede observar cómo predomina este código de cumplimiento de las promesas incluso en las primeras décadas del siglo xx, con el ejemplo de una novela como *Estío*, publicada en 1917 por Edith Wharton. Cuando Charity Royall, la protagonista, descubre que su amado Harney, el hombre con el que desea casarse, en realidad está comprometido con Annabel Balch, le escribe lo siguiente: “Mi deseo es que te cases con Annabel Balch si así lo prometiste. Creo que quizá te daba temor de que yo me sintiera demasiado dolida por ello, pero en realidad prefiero que hagas lo correcto. Con amor, Charity”.⁴⁵ Nuevamente en esta novela, la mujer prefiere renunciar a su amor y a la posibilidad de un futuro feliz con tal de mantener intacta la palabra del hombre, pues el cumplimiento de las promesas es el rasgo fundamental del carácter y resulta indispensable en el orden moral del momento.

En lo más profundo de este fenómeno se esconde un supuesto importantísimo sobre la capacidad del yo para exhibir continuidad temporal. Así, cuando Samuel Clemens le escribe a Jervis Langdon, el padre de Olivia, se ocupa de aclarar lo siguiente: “Es mi deseo tanto como el suyo que transcurra suficiente tiempo como para demostrar, más allá de toda duda, aquello que he sido, aquello que soy y aquello que seguramente seré. De otro modo, usted no quedaría satisfecho

connigo, ni yo mismo tampoco”.⁴⁶ Evidentemente, lo que quiere Clemens es exhibir y demostrar su fortaleza de carácter mediante una prueba de la continuidad temporal del yo, es decir, de la capacidad para ser en el futuro aquello que ya es hoy (o una versión mejorada de lo mismo). El carácter se manifiesta, entonces, a través de la constancia y de la capacidad de aunar en el núcleo de la voluntad aquello que uno fue, aquello que uno es y aquello que uno será.

En el universo de Austen, esa constancia queda reflejada en la manera casi ostentosa que tienen los personajes de renunciar a “mejores oportunidades” para quedarse con sus objetos de compromiso previo, aunque sean más modestos. Efectivamente, el cumplimiento de las promesas sienta las bases del compromiso, en tanto sirve como mecanismo para frenar la búsqueda de pareja y el deseo de maximizar los intereses individuales. Por supuesto que en la práctica algunas personas no honraban dichos compromisos, como lo demuestran los procesos judiciales en los tribunales ingleses del siglo XIX destinados a dictar sentencia sobre el incumplimiento de las promesas matrimoniales.⁴⁷ Sin embargo, esto mismo constituye evidencia suficiente de lo graves que eran considerados tales incumplimientos. Es más, se trataba de fenómenos relativamente infrecuentes, ya que la reputación de las personas dependía mucho de su conducta en materia de asuntos matrimoniales. El incumplimiento de las promesas matrimoniales se concebía como una infracción tan seria contra el orden moral que en la novela *El doctor Thorne* (1858), de Anthony Trollope, cuando Henry Thorne abandona a Mary Scatcherd tras haberla seducido y haberle prometido matrimonio, el hermano de la joven lo mata. Ante la citación judicial del hermano tras la muerte de Thorne, el narrador señala irónicamente que “le encontraron culpable de asesinato y le condenaron a seis meses de prisión”, lo que “quizás a nuestros lectores les parezca demasiado”.⁴⁸ Como se observa, en este orden social se conectaban las emociones, el yo moral y la continuidad, formando un mismo eje.

Los roles y el compromiso

En *La edad de la inocencia*, la famosa novela de Edith Wharton publicada en 1920, Newland Archer decide renunciar a la pasión intensa que siente por Ellen Olenska y respetar el compromiso previo que lo ata a May Welland. Su opinión acerca del futuro matrimonio con una mujer que responde a la moralidad de su clase social se describe con las siguientes palabras:

Ya hacía tiempo que había descubierto que el único uso de esa libertad que May suponía poseer sería depositar dicha libertad en el altar de su adoración de esposa [...]. Con una concepción del matrimonio tan poco complicada y tan indiferente como la suya, tal crisis podría provocarla sólo algo visiblemente afrentoso en la conducta de su marido; y la delicadeza de sus sentimientos hacia él lo hacían impensable. *Pasara lo que pasara, Archer sabía que ella siempre sería leal, valiente y sin resentimientos. Y eso lo comprometía a practicar las mismas virtudes.*⁴⁹

El drama que se desarrolla a lo largo del libro coloca en el centro de la escena la contradicción entre el compromiso de Archer con May y su deseo privado de vivir el amor apasionado que lo une con Ellen, aunque se oponga a lo institucional. Para este modelo del matrimonio, los sentimientos alojados en la interioridad de las personas no representan una legitimación matrimonial suficiente. Más bien, la experiencia de las emociones está mediada por los roles que se desempeñan y por la capacidad de desempeñarlos con coherencia hasta el final de la propia vida. Es más, la calidad del matrimonio no se definirá en función de la posibilidad que ofrezca a cada uno de los integrantes para expresar su yo auténtico y manifestar su interioridad individual. El matrimonio se considerará bueno en la medida en que le permita a cada uno desempeñar su rol con éxito, es decir, en tanto cada uno pueda sentir y manifestar las emociones propias de su rol. El marco cultural y moral que funcionaba como principio rector en estos casos era el imperativo del compromiso, la capacidad de cumplir las promesas vertidas a la otra persona, de desempeñar el rol social asignado y de sentir las emociones (reales) que le correspondían.

Por lo tanto, el compromiso era una estructura moral que regía las emociones tanto antes como después de la boda y que instaba a los actores a reflexionar sobre su propia interioridad mediante la pregunta por aquello que debían hacer. Esto no quiere decir que las personas carecieran de sentimientos y de vida interior, sino que esa vida interior respondía a una estructura deontológica, determinada por aquello que debían ser y hacer. Por ejemplo, en el año 1860, Mollie Dorsey Sanford, una mujer que se fue a vivir a la frontera de Colorado siguiendo a su esposo, escribía en su diario íntimo que se sentía “avergonzada de extrañar tanto mi hogar” y agregaba que “por supuesto, no digo en voz alta

todo lo que anoto aquí [...] y trato de estar alegre por By [el marido], pues temo que suponga que no soy feliz con él: como él no tiene los lazos familiares que yo tengo, nunca lo entendería”.⁵⁰ Estas acotaciones suenan muy ajenas a nuestra sensibilidad moderna porque no están motivadas por aquello que conocemos como el “yo auténtico” de la joven, sino por su compromiso con el rol de esposa. De hecho, sería muy raro que una mujer moderna en la misma situación estuviera avergonzada de extrañar su hogar. Aquí, Mollie tiene vergüenza porque siente que no está a la altura de su rol conyugal. Sin duda, esto confirma que “la división tradicional del trabajo y la autoridad entre maridos y esposas en la era victoriana constituye la columna vertebral de la institución matrimonial desde el Atlántico hasta el Pacífico”.⁵¹ En cambio, en el caso de una mujer moderna, los sentimientos serían explicitados profusamente y recibirían prioridad por sobre su rol conyugal. Es más, las definiciones modernas del matrimonio suponen que el marido debe advertir que la mujer siente esas emociones y debe brindarle su apoyo, es decir, se espera de él que preste atención a tales sentimientos, los reconozca y acepte su validez. La intimidad moderna consiste, entre otras cosas, en revelar las emociones privadas y en compartirlas con la pareja, lo que resulta incluso más fundamental que lo primero, con la expectativa de mostrar el yo emocional al desnudo para recibir el “apoyo” y el reconocimiento de la otra persona. Así, otra diferencia notoria entre Mollie y la mujer moderna reside en que ella no considera que sea adecuado comunicar sus verdaderos sentimientos interiores. Por el contrario, lo adecuado es poder ocultar esas emociones y cubrirlas con un manto de aparente buen humor. La capacidad de desempeñar su rol de modo convincente consiste en ayudar al marido para que éste pueda, a su vez, desempeñar el propio rol. De ahí obtiene satisfacción y cierto sentido de aptitud. En realidad, es posible que Mollie ni siquiera haya intentado comprender o expresar sus auténticas emociones. Le preocupa más que, al expresar sus sentimientos negativos, el marido se sienta incapaz de hacerla feliz. En otras palabras, considera que es responsabilidad de ella lograr que el esposo no pierda su propio sentido de la aptitud, definido en tanto capacidad para hacerla feliz. Por último, lo que quizá resulta más interesante es el tono neutral empleado para afirmar que él no puede entenderla. De hecho, ése es el mecanismo que usa Mollie para explicar y justificar la imposibilidad de compartir tal sufrimiento interno con su marido. Todò esto presenta un con-

traste marcado con las expectativas de los hombres y, sobre todo, de las mujeres actuales, que anhelan revelar su yo más íntimo y entrelazarlo con el yo de su pareja. Las relaciones conyugales premodernas suponen una conexión intrincada entre las partes, pero en esa interconexión el yo no es auténtico ni se muestra desnudo. Lo que se exhibe es un yo que, en términos modernos, se halla emocionalmente distante del otro (en tanto no se permite que el otro vislumbre el contenido de los pensamientos y los sentimientos interiores). Sin embargo, los integrantes de la pareja son interdependientes y se encuentran ligados de manera inextricable. En cambio, el yo moderno espera que el otro desnude sus sentimientos y su intimidad, pero conserve su independencia. En el matrimonio moderno, lo que se une son dos individualidades claramente diferenciadas.⁵² La clave del éxito no es ya el desempeño de los roles conyugales predeterminados sino la compatibilidad y la sintonía entre dos individualidades constituidas. Lo que sienta las bases para la intimidad es la afinidad entre las configuraciones emocionales de una y otra persona. Para comprender mejor la naturaleza del compromiso, podemos recurrir a la distinción interesante que traza Amartya Sen entre “simpatía” y “compromiso”. Según este autor, si a mí me enferma la idea de que otras personas sean torturadas, lo que siento es simpatía. En cambio, si esa misma idea no me hace sentir incomodidad ni malestar en el plano personal, pero de todos modos pienso que está muy mal torturar a la gente, lo que hay en ese caso es compromiso. Por lo tanto, un comportamiento basado en el compromiso carece de egoísmo en el sentido literal de la palabra, por fuera de las connotaciones morales, puesto que no afecta el centro mismo del individuo, es decir, al núcleo mismo desde el cual se irradia.⁵³ En virtud de esta definición, al compromiso no lo motivan principalmente los sentimientos individualizados. La diferencia característica entre el matrimonio basado en el compromiso y el matrimonio basado en la autenticidad emocional es semejante a la que plantea Sen. Efectivamente, este último se funda en el intento de conciliar y armonizar dos individualidades emocionales separadas y debe crear y recrear todo el tiempo las condiciones y las causas emocionales de la unión en un principio. El compromiso, en cambio, no proviene de la individualidad emocional independiente ni aspira a satisfacer aspiraciones emocionales permanentes. Los sentimientos no son condiciones *a priori* de los roles sociales, sino que constituyen sus efectos.

Por ende, las nociones de carácter y compromiso que regulaban las prácticas del cortejo y el matrimonio en aquella época no deberían concebirse como características psicológicas de los actores ni como señales de una cultura más moral, sino como resultado de ciertos mecanismos sociales específicos.⁵⁴ Entre ellos, se encuentran las redes sociales que contenían y aplacaban al yo; los criterios objetivos (o relativamente no subjetivos) para la selección de pareja; los parámetros explícitamente endogámicos para la búsqueda (es decir, la legitimidad del estatus socioeconómico como elemento explícito y aceptado para la elección de una pareja); el régimen performativo de las emociones regulado por los ritos; la función del cumplimiento de las promesas para la reputación; y la adopción del compromiso basado en los roles sociales. Cabe subrayar aquí que el objetivo de estas afirmaciones no es de ninguna manera encomiar el pasado ni mucho menos postular que los hombres y las mujeres del siglo XIX fueran mejores personas o más morales, sino plantear que la filosofía moral o la sociología comunitarista pueden concebir como maneras de ser morales ciertos fenómenos que en realidad se explicarían, al menos parcialmente, en función de determinados mecanismos sociales organizadores de la interacción emocional entre hombres y mujeres bajo la forma de ritos y roles públicos. En consecuencia, el yo no quedaba tan vulnerable ante la mirada ajena ni dependía tanto de la valoración externa, justamente porque los sentimientos no se irradiaban desde su interioridad. Así, las modalidades y los criterios de evaluación, la capacidad de sostener el amor y la entrega total del yo en la experiencia amorosa son elementos configurados por mecanismos sociales, que transforman las maneras de ser en “virtudes”. Dichos mecanismos, que a la vez son sociales y morales, privados y públicos, fueron los que regularon la práctica de elección de pareja hasta bien entrado el siglo XIX en las clases media y media alta, por lo menos dentro de los países angloparlantes. Lo que se modificó en la modernidad fue precisamente el conjunto de condiciones en las que se realizan esas elecciones amorosas.

La gran transformación de la ecología romántica: El surgimiento del mercado matrimonial

Resulta de lo más obvio señalar que las sociedades en las cuales se toman decisiones maritales basadas en el amor suelen ser sociedades individualistas. En efecto, los responsables de la decisión de casarse no son los clanes ni las familias,

sino los individuos, lo que a su vez legitima la autonomía emocional. Sin embargo, dado que ese “individualismo” afectivo está vigente en Europa Occidental hace unos trescientos años como mínimo,⁵⁵ se trata de una idea demasiado amplia e imprecisa para describir y caracterizar los intercambios románticos de la modernidad. Aunque la cultura de la elección amorosa en Estados Unidos e Inglaterra durante el siglo XIX ya era individualista, la forma y el sentido de ese individualismo difieren bastante de lo que se observa en la actualidad. A mi juicio, para dar cuenta de esa diferencia lo mejor es centrarse en la organización cultural de las elecciones. Hasta aquí, he presentado un panorama de los mecanismos sociales que forzaban a hombres y mujeres a conformarse mutuamente con su pareja sin que mediaran negociaciones prolongadas, procesos formales y reglamentados de introspección, ni constructos mentales sobre la variedad de posibles candidatos o candidatas en un mercado abierto, pero sí criterios de evaluación que reflejaban las normas de la propia comunidad. Lo que ha cambiado de raíz, como lo demuestro a continuación y en los capítulos posteriores, son las condiciones mismas en el marco de las cuales se producen esas elecciones. En otras palabras, se han modificado tanto la *ecología* como la *arquitectura* de las elecciones amorosas.

Aquí me permito plantear una tesis audaz: el cambio que atravesaron las elecciones amorosas equivale al proceso que describe Karl Polanyi para las relaciones económicas con el nombre de “gran transformación”.⁵⁶ Este concepto hace referencia al proceso mediante el cual el capitalismo de mercado separó el accionar económico de su contexto moral y normativo, lo desvinculó de la sociedad, organizó la economía en mercados autorregulados y logró subsumir lo social en lo económico. En el mismo sentido, aquello que conocemos como el “triunfo” del amor romántico en las relaciones entre hombres y mujeres consistió principalmente en un proceso que separó las decisiones amorosas individuales de su contexto moral y social para permitir el surgimiento de un mercado matrimonial autorregulado. Los criterios modernos para evaluar al objeto de nuestro amor se han desvinculado de los marcos morales compartidos con el resto de la sociedad. Este fenómeno se dio gracias a la transformación en el contenido de los parámetros para la selección de pareja (que ahora son de carácter físico-sexual y psicológico-emocional), pero también se debe a una transformación en el proceso mismo de elección, que se tornó más subjetivo e individual.

Esta “gran transformación” del amor está caracterizada por varios factores, a saber:

(1) La desregulación normativa de las modalidades para la evaluación de posibles parejas, es decir, la desvinculación entre esas modalidades y los marcos configurados por el grupo de pertenencia y la comunidad, acompañada por la nueva función de los medios masivos para la definición de los criterios de valor y atractivo.

(2) La tendencia cada vez más difundida a considerar a nuestra pareja sexual y romántica simultáneamente en términos psicológicos y sexuales (de modo tal que, en última instancia, lo primero queda sujeto a lo segundo).

(3) El surgimiento del campo sexual, en tanto la sexualidad en sí misma desempeña una función cada vez más importante en la competencia entre los actores dentro del mercado matrimonial.

La sexualización y la psicologización de las elecciones amorosas

Como ya hemos visto, el “carácter” expresaba una interioridad que, en lo concreto, encarnaba todo un universo de valores públicos. Así, aunque la evaluación sobre el carácter de la otra persona constituía un acto individual, también era un fenómeno público, compartido y aprobado por otros actores reales.

Ahora bien, la desvinculación entre los criterios para la selección de pareja y el entramado moral del grupo, así como su transformación en un fenómeno individual, se manifiestan en el surgimiento y la preponderancia de dos criterios de evaluación que hoy resultan fundamentales: por un lado, la intimidad emocional y la compatibilidad psicológica; por el otro, el atractivo sexual. La idea de “intimidad emocional” difiere del amor basado en el carácter en tanto su objetivo es compatibilizar dos configuraciones psicológicas individuales, complejas y altamente diferenciadas. Por su parte, el atractivo sexual, la sensualidad o el *sex appeal* reflejan la importancia cultural de la sexualidad y la atracción física en sí mismas, deslindadas del universo de los valores morales.

En la historia abundan los ejemplos del poder que ejerce la atracción erótica y de la importancia que reviste la belleza en el momento de enamorarse. Sin embargo, aunque es probable que la “sensualidad” haya estado presente de modo implícito a lo largo de los tiempos como un factor de atracción y de amor,

su surgimiento en tanto criterio y categoría cultural de naturaleza explícita, generalizada y legítima para la evaluación del objeto amoroso resulta fundamentalmente moderna en la medida en que se halla sustentada por una vasta organización económica y cultural que codifica el atractivo sexual. Como categoría cultural, la sensualidad difiere de la belleza.

En el siglo XIX, a las mujeres de clase media se las consideraba atractivas gracias a su belleza más que a lo que hoy denominaríamos su *sex appeal*. Y la belleza, a su vez, era concebida como un atributo físico y espiritual.⁵⁷ (Así, Robert Browning pudo enamorarse de Elizabeth Barrett, quien era inválida, precisamente porque estaba en condiciones de supeditar el aspecto físico a la belleza interior de la mujer: dicha invalidez no parece representar un problema en particular según la descripción que hace el propio Browning de su amor por ella.)⁵⁸ En cambio, el atractivo sexual *per se* no constituía un criterio legítimo para la selección de pareja. En tal sentido, representa un criterio de evaluación novedoso,⁵⁹ desvinculado tanto de la belleza como del carácter moral. Más bien, según este criterio, el carácter y la configuración psicológica de la persona quedan subordinados en última instancia a la sensualidad. Esto pone de manifiesto que, en la época actual, la identidad de género de los varones y, sobre todo, de las mujeres, se ha transformado en una identidad sexual, es decir, en un conjunto de códigos corporales, lingüísticos e indumentarios manipulados a conciencia y orientados a despertar el deseo sexual en otras personas. La sensualidad ha pasado a ser, entonces, un criterio autónomo y decisivo en la elección de pareja. Esta transformación surge como resultado de la conjugación entre dos fenómenos: el consumismo y la legitimación normativa de la sexualidad por parte de los paradigmas culturales de la psicología y del feminismo.

Sin duda, junto con el movimiento por la liberación sexual en el marco del feminismo y la bohemia, el consumismo representa la fuerza cultural más significativa en la sexualización de las mujeres y, posteriormente, de los varones. Como señalan John d'Emilio y Estelle Freedman, en la década de 1920 “el capitalismo estadounidense ya no necesitaba insistir con la ética del trabajo y el ascetismo para acumular el capital requerido a fin de construir una infraestructura industrial. En cambio, los directivos empresariales necesitaban consumidores [...]. La misma ética que impulsaba la compra de productos para el consumo también alentaba cierta aceptación del placer, la gratificación y la

satisfacción personal, perspectiva ésta que se trasladaba fácilmente al ámbito del sexo”.⁶⁰ En efecto, la cultura del consumo coloca el deseo en el centro mismo de la subjetividad, y la sexualidad se transforma en una suerte de metáfora generalizada del deseo.

En este sentido, resulta ilustrativa la historia de la cosmética. Las nociones decimonónicas de la belleza distinguían claramente entre dos elementos: por un lado, la moda o la cosmética (que cambiaban, mutaban y provenían de fuentes externas); por el otro, lo que entonces se conocía como “belleza moral”, que revestía cierta calidad “interior” y “eterna”.⁶¹ Así, las concepciones decimonónicas de la belleza no contenían referencias explícitas al sexo ni a la sexualidad. Por el contrario, la belleza era pertinente sólo en tanto y en cuanto reflejaba el carácter. De hecho, la moral victoriana tenía sus reservas acerca de la cosmética, puesto que la consideraba como un sustituto ilegítimo de la belleza “verdadera”, que era la belleza moral interior. No obstante, a principios del siglo XX, los nuevos mercados del consumo se inundaron de perfumes, maquillajes, talcos, cremas y otros productos cosméticos. Así, en el intento de promocionar estos bienes, la industria publicitaria desanudó el lazo entre la belleza y el carácter: “Liberadas del submundo que ocupaban en la época victoriana, las mujeres pintadas comenzaron a poblar los universos imaginarios de la publicidad. Se las veía nadando, tomando sol, bailando y paseando en auto: eran la imagen misma de una feminidad sana, atlética y divertida”.⁶²

Bajo las órdenes de un sistema gerencial que ideaba nuevos métodos para envasar y distribuir productos, la industria cosmética promovía una noción del cuerpo como superficie estética, desligada de las definiciones morales acerca de lo que hace a una persona. Este proceso se generalizó en todas las clases sociales y se aceleró cuando dicha industria comenzó a trabajar en conjunto con la industria cinematográfica y con el mundo de la moda.⁶³ La industria de la moda y la cosmética fueron ganando cada vez más poder porque recibieron el apoyo de otras industrias culturales, como la cinematográfica y la publicitaria, que las amplificaron.⁶⁴ En efecto, los grandes estudios, las revistas femeninas, la industria publicitaria y las marquesinas funcionaban como factores de popularización, codificación y ampliación de esos nuevos modos de exhibir el cuerpo, poner el rostro en primer plano y erotizar la carne. Las mujeres eran incorporadas a la cultura del consumo como agentes sexuadas y sexuales mediante el ideal de

la belleza sexualizada promovido activamente por ese conjunto de sectores económicos que requerían y construían una identidad basada en lo erótico. Ese culto a la nueva belleza en las revistas femeninas y en el cine “trazaba una relación explícita entre el maquillaje y el *sex appeal*”⁶⁵ enlazando a la perfección varios elementos, como la cosmética, la feminidad, el consumo y el erotismo.⁶⁶ En otras palabras, un conjunto de industrias nuevas ayudaron a promover y legitimar la sexualización de las mujeres y, posteriormente, de los varones. El cuerpo es aprehendido entonces en tanto cuerpo sensual, en tanto cuerpo que busca satisfacción física, placer y sexualidad.

Así, la búsqueda de satisfacción sensual da lugar a la sexualización del cuerpo: éste puede y debe evocar la sexualidad y el erotismo, expresarlos y despertar el deseo en otras personas. La construcción de un cuerpo femenino erotizado, en todas las clases sociales, resulta ser uno de los más extraordinarios logros culturales del consumismo a principios del siglo xx. Los dos significantes de juventud y belleza pasan a ser significantes de erotismo y sexualidad. La mercantilización del cuerpo por medio de esos dos primeros significantes supone una erotización intensa y, al mismo tiempo, una proximidad estrecha del cuerpo con el amor romántico. La asociación entre belleza, erotismo y amor es directa: maquillarse “ya no descalifica a las mujeres respetables en materia de romance o matrimonio”,⁶⁷ sino más bien parece ser el mejor camino para llegar a ellos, pues “los cosméticos adquieren una gran prominencia en los cuadros cotidianos de amor y rechazo, gloria y humillación”.⁶⁸ De hecho, una de las motivaciones más explícitas en las que se basa el cultivo de la belleza es la expectativa de encontrar el amor verdadero. “El fin último” de la belleza (femenina) era “conseguir marido”.⁶⁹ Esto les brindaba a las mujeres de extracción más baja la oportunidad de ascender en la escala social mediante un matrimonio con un hombre de clase más alta. La belleza y cierto tipo de feminidad que destacaba lo sexual se encontraban muy vinculadas con la imagen del romance porque los publicistas, los productores de cine y los fabricantes de cosméticos consideraban que el romance y la belleza vendían seguro. El romance encarnaba las divisiones de género y exigía que tanto hombres como mujeres pusieran en acto esas diferencias constantemente, pero al mismo tiempo prometía anularlas en la utopía de la intimidad sin género.

Los cuerpos masculinos también quedaron sujetos, más adelante, a este proceso de sexualización. Aunque los hombres tardaron más en incorporarse a la

cultura consumista, ya en el siglo XIX se encuentran los gérmenes de esa identidad masculina fundada en la cultura del consumo, el hedonismo y la sexualidad.⁷⁰ En el extremo más sórdido de la escala encontramos los burdeles, los deportes prohibidos y otros placeres ilícitos, pero también adquieren un papel significativo varios tipos de comercio que atienden a las demandas de consumo masculinas. Es más, una enorme “subcultura del hombre soltero” comienza a formarse en torno a determinados salones, barberías, tabaquerías, sastrerías, bares, teatros y otros emprendimientos comerciales que prosperan con una clientela rica de “jóvenes de mundo”.⁷¹

Sin embargo, hay que esperar hasta la década de 1950 para que aparezca en todo su esplendor la cultura del consumo orientada al cuerpo masculino. El mejor ejemplo de ésta es la revista *Playboy*, publicada por primera vez en 1953. Su aparición marca el ascenso de una “‘ética del playboy’ que prioriza la gratificación personal en un mundo burbujeante de consumo constante, ocio y lascividad indulgente”.⁷² La mercantilización del cuerpo masculino en un principio no está vinculada con la belleza y la cosmética sino con los deportes y las fantasías sexuales de los hombres. Al promover un modelo sexual de masculinidad, se alimenta el mismo concepto de atractivo erótico, pero con una diferencia interesante: la temática del amor y el romance resulta aquí mucho menos destacada que en el caso femenino.

Desde mediados del siglo XIX en adelante, la fotografía y, posteriormente, el cine, estandarizan los nuevos cánones de atractivo sexual para hombres y mujeres,⁷³ al tiempo que aumentan la conciencia que tienen unos y otras sobre su propio aspecto y el de los demás. Estos modelos de belleza homogéneos difunden nuevas normas y nuevos códigos de atractivo sexual, lo que colabora con la transformación de los criterios para la elección de pareja.

En efecto, el rol protagónico que adquiere el cuerpo en la cultura estadounidense, así como la intensa mercantilización del sexo y la sexualidad, convierten al “atractivo sexual” en una categoría cultural *per se*, desvinculada de los valores morales. El culto a la belleza y, más adelante, al buen estado físico, al igual que la definición de la masculinidad y la feminidad en términos de los atributos sexuales o eróticos, son conceptos promovidos incansablemente por la industria cultural, cuyo efecto es ir transformando la atracción sexual y la sensualidad en categorías culturales positivas por propio derecho, para que uno de los criterios

centrales en la selección de pareja y en la configuración de la personalidad sea la capacidad de despertar el deseo sexual en otras personas. La mercantilización del sexo y de la sexualidad, que implica su penetración en el centro mismo de la maquinaria capitalista, coloca a la sexualidad, en tanto atributo o experiencia, cada vez más lejos de la reproducción, del matrimonio, de los vínculos estables e incluso del plano emocional.

La cultura consumista resulta ser muy eficaz en la extraordinaria tarea de sexualizar las relaciones y los cuerpos, relegando las normas y prohibiciones tradicionales en materia sexual, porque se basa en la autoridad y la legitimidad de los especialistas provenientes del psicoanálisis y la psicología. De hecho, estas disciplinas, en su redefinición de la identidad, asignan dos funciones esenciales a la sexualidad. Primero, conciben la historia psíquica de la persona como un relato organizado en torno a la sexualidad (infantil) y, de este modo, convierten a esta última en un rasgo fundamental de aquello que define a los individuos, es decir, de su esencia psíquica. Segundo, transforman la sexualidad rápidamente en el espacio y la representación de un yo “sano”. Aparece una enorme cantidad de especialistas en psicología clínica y orientación psicológica que subrayan la gran importancia de una buena vida sexual para el bienestar humano. Así, la sexualidad se ubica rotundamente en el centro mismo del proyecto destinado a conseguir salud mental y bienestar personal, lo que prepara el terreno para una concepción positiva de la “experiencia sexual”. Cuando ubica a la sexualidad como núcleo del sujeto (o sea, cuando postula que la verdadera esencia íntima del sujeto yace en el sexo y la sexualidad, o que el bienestar del yo depende de una sexualidad sana), la psicología coloca el sexo y la sexualidad en los dos extremos de esa línea narrativa temporal que es la historia de cada persona: tanto el pasado como el futuro comienzan a girar en torno de la sexualidad. El sujeto relata su propia historia como una historia sexual, pero la sexualidad en sí misma, en tanto ideal y práctica, se transforma en el *telos* de ese relato.

Este mensaje de la psicología se ve especialmente amplificado con la llegada de la revolución cultural y sexual que impulsa el movimiento feminista a partir de la década de 1960. En efecto, lo que le brinda tanta potencia a esta segunda ola del feminismo es su reconceptualización de la sexualidad como fenómeno político. El orgasmo y el placer mutuo pasan a ser actos morales de reafirmación de la igualdad y la autonomía femeninas. El acceso al placer sexual se convierte

entonces en un modo de consolidar el concepto de plena igualdad de las mujeres en tanto sujetos libres e iguales a los hombres,⁷⁴ lo que deposita en la sexualidad esa reafirmación positiva e incluso moral del yo femenino.

El movimiento homosexual, por su parte, aunque no se encontraba absolutamente alineado con el movimiento feminista, también ayuda a naturalizar la ecuación entre la sexualidad y los derechos políticos, asociando el sexo con ciertos valores centrales de la democracia, como la capacidad de elegir, la autodeterminación y la autonomía.

Así, al quedar sumida bajo los derechos políticos, la sexualidad se convierte en una dimensión naturalizada y normativa del sujeto, aunque resulta desvinculada del conjunto de normas que la habían ligado a la definición moral de lo femenino y lo masculino. Todas estas fuerzas culturales se combinan no sólo para legitimar el sexo, la sexualidad y la capacidad de despertar el deseo sexual en otras personas, sino también para colocar todos estos elementos en el centro mismo del proceso de elección de pareja. En última instancia, el criterio sexual adquiere autonomía propia. De este modo, sentir “atracción sexual” por la otra persona se convierte en una condición *sine qua non* de los vínculos románticos.

Estos diversos procesos y transformaciones que se relacionan con el significado de la sexualidad comienzan a ser más tangibles con el surgimiento de categorías como la “sensualidad” y la condición de “sexy” en tanto nuevos modos de evaluación sobre el propio yo y sobre las demás personas, principalmente en el campo de los lazos románticos. Como categorías culturales, el *sex appeal* y la sensualidad provienen de la desvinculación efectuada por la cultura consumista entre la belleza y la moral o el carácter. Dicha cultura le otorga cada vez más autonomía a la sexualidad en tanto significante de la identidad, al tiempo que convierte el orgasmo en una capacidad o forma de perfección a la que aspiran las parejas y los amantes. Según se registra en el *Oxford English Dictionary*, hasta bien entrada la década de 1920, la palabra “sexy” tenía una connotación negativa. Aplicado a las personas, el significado actual del vocablo “sexy” como categoría positiva y deslindada de la belleza o la moral aparece aproximadamente en la década de 1950. Por ejemplo, en la novela *Prospects of Love*, de 1957, William Camp escribe lo siguiente: “La chica debe tener algo que diga a gritos que se la puede llevar a la cama. No hace falta que sea linda para que sea sexy”.⁷⁵ Al difundirse culturalmente, el término “sexy” adquiere un significado que

excede el aspecto físico: designa la esencia de la persona, que incluye la apariencia, pero se extiende mucho más allá de ella. Como lo explica Sophia Loren, “ser sexy es algo que viene de adentro, es algo que uno tiene o no tiene, pero que no se relaciona tanto con los senos, las caderas o la forma de los labios”.⁷⁶ Así, se trata de un rasgo general e inherente a la persona. Es más, se transforma en el rasgo central para la selección de pareja. El siguiente diálogo, tomado de la entrevista a Alan, un hombre de 52 años que trabaja como gerente de ventas en la industria farmacéutica, representa también la opinión de una gran cantidad de personas:

Alan: Para mí, el aspecto es un requisito básico, y no sólo la cara: tiene que tener la cintura angosta, linda, con pechos redondos, vientre chato, mmmhh, y piernas largas. Pero bueno, tal vez que sea sexy es más importante que el físico.

Entrevistador: ¿Qué quiere decir con eso?

Alan: Bueno, uno tiene que sentir que es una bomba, que le gusta el sexo, que le gusta dar y recibir placer.

Entrevistador: ¿Y hay muchas mujeres que respondan a esta descripción?

Alan: Uhhmm... Bueno, no son tantísimas, claro, pero sí, hay algunas, yo diría que sí, sin duda, pero uno tiene que encontrar la que lo excita en serio. Eso es más difícil de poner en palabras, aunque uno lo reconoce cuando lo ve. Que sea sexy es muy importante, pero es difícil de definir. Uno lo reconoce cuando lo ve.

Evidentemente, el sentido de la vista en el caso de Alan está orientado hacia la identificación de los rasgos convencionales de atractivo sexual y de las señales y los matices que indican una sexualización del cuerpo. Su ejemplo sirve para ilustrar la importancia fundamental de dicho atractivo en el proceso de elección de pareja y los modos en que cada actor desarrolla sus propios criterios elaborados para captar la sensualidad en otras personas.

Está de más aclarar que el objetivo de todo esto no es afirmar que la sensualidad como tal constituya un criterio nuevo ni que en el pasado no existiera nada semejante al atractivo sexual. Más bien, el objetivo es plantear que la atracción física ha pasado a ser un criterio consciente, explícito, legítimo y exigible en el

proceso de elección de pareja y que las sociedades actuales ofrecen muchas más maneras de trasladar ese atractivo sexual al campo del romance y el matrimonio.

De acuerdo con un estudio realizado en 1984, “el atractivo físico de la otra persona constituye el factor predictivo más importante del grado de aceptación como pareja, mientras que otros factores como el desempeño académico, la inteligencia y diversos rasgos de la personalidad no inciden en dicho grado de aceptación”.⁷⁷ De hecho, para demostrar que el atractivo físico cumple una función cada vez mayor en el proceso de selección de pareja, basta con observar que, según las investigaciones más recientes, tanto los hombres como las mujeres le otorgan gran importancia a esta característica,⁷⁸ lo que indicaría que las mujeres se están sumando a los hombres, quienes tradicionalmente le asignaban más valor a dicho criterio. En su estudio de gran escala sobre las tendencias para los criterios de elección de pareja, desarrollado durante un lapso de cincuenta años, David Buss y sus colegas detectaron pruebas contundentes de que el atractivo sexual como criterio para dicho proceso viene creciendo de modo gradual hace más de medio siglo en Estados Unidos, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres.⁷⁹ En síntesis, la importancia del atractivo físico registró un claro incremento junto con la expansión de los medios masivos, la industria cosmética y el mundo de la moda.⁸⁰

Los cambios que atravesó la sexualidad después de la Primera y, sobre todo, de la Segunda Guerra Mundial fueron interpretados por numerosos especialistas como un pasaje hacia la “sexualidad recreativa”,⁸¹ que a su vez era una sexualidad alienada, mercantilizada y narcisista. En cambio, resultaría más fructífero concebir a la sexualidad como un elemento que, al igual que la belleza, ha pasado a ser una “característica difusa de estatus”,⁸² es decir, una característica que simboliza cierto estatus. Se podría conjeturar sobre las numerosas consecuencias de que la sensualidad hoy sea un criterio importante, si no fundamental, para la elección de pareja.

En primer lugar, cuando la belleza estaba vinculada al carácter moral, resultaba más probable que se la asociara íntimamente con la clase social, en tanto la “moralidad” consistía en la manifestación de cierto sentido del decoro y ciertos modales propios de determinada clase.⁸³ Como la noción de aquello que resulta “sexy” fue configurada por los medios masivos, junto con la industria de la moda y los cosméticos, de manera tal que apelara a una gran variedad de mu-

jes, quedó relativamente independizada de los códigos morales y, en consecuencia, de las clases sociales. Angelina Jolie, por ejemplo, encarna un modelo de sensualidad que no pertenece a ninguna clase social, puesto que se trata de un código pasible de ser adoptado e imitado por cualquier mujer. Esto implica, obviamente, que dicho criterio tiene el potencial de alterar los regímenes tradicionales de homogamia. En otras palabras, dado que la belleza y el atractivo sexual no se superponen necesariamente con la estratificación social, sino que, entre ciertas mujeres con menos recursos económicos o educativos, pueden incluso constituir una vía alternativa de llegada a los hombres más poderosos, la legitimación de estos criterios representa una multiplicación de las modalidades mediante las cuales se puede acceder al matrimonio, o sea, un modo de debilitar las jerarquías tradicionales de rango social basado en la riqueza. Como señala Zetterberg, “en las clases más bajas de la sociedad, es probable que esta jerarquía [erótica] resulte más notable que en otras, sencillamente porque las personas con menos recursos y menos poder ocupan posiciones relegadas en todos los demás aspectos y, por lo tanto, pueden volcarse más por las recompensas que les depara la jerarquía erótica”.⁸⁴ En última instancia, esto implica que el mercado matrimonial interfiere en un nuevo campo social de lo sexual, donde la norma es el sexo por el sexo mismo, se superpone con este campo y, en algunos casos, incluso es reemplazado por él. Asimismo, esto implica que en el campo sexual haya mucha más competencia, pues participan las personas adineradas y cultas, pero también las que poseen atractivo sexual, quienes pueden o no ser cultas y adineradas.

En segundo lugar, la multiplicación de criterios para la selección de pareja también abre el juego para que aparezcan muchas más contradicciones posibles en el proceso. Es decir, si la homogamia constituye el impulso sociológico más fuerte del matrimonio, consistente en casarse con alguien que comparta el mismo nivel educativo y socioeconómico, la sensualidad introduce una dimensión con el potencial de interferir en la lógica “normal” de la reproducción social.⁸⁵ Si bien es evidente que la atracción por las posibles parejas no homogámicas también existía en el pasado, se le otorgaba mucha menos legitimidad. Por lo tanto, la intención de combinar criterios igualmente legítimos cuando éstos no se superponen tornará más complejo el proceso de búsqueda y obligará a las personas que realizan esa búsqueda a navegar (y, a veces, incluso elegir) entre

atributos en conflicto. En términos sociológicos, podríamos afirmar que el proceso actual de elección de pareja, fundado en el *habitus* (o conjunto de disposiciones físicas, lingüísticas y culturales adquiridas durante la socialización), se torna más complejo porque debe internalizar distintos tipos de evaluaciones, que pueden orientarse hacia la reproducción social o hacia la cultura mediática productora de un gran abanico de imágenes desvinculadas de la clase social.

En tercer lugar, es probable que el efecto más evidente de esta multiplicidad de criterios sea que han legitimado la sexualidad en tanto meta en sí misma, independiente de los fines maritales. Esta desvinculación se manifiesta con el surgimiento de la categoría de “experiencia sexual”, que supone la existencia cada vez más difundida de una vida sexual separada y autónoma de la vida emocional. Tal desvinculación implica una distancia mucho mayor entre las intenciones emocionales y las acciones sexuales, entre los sentimientos del momento y el imperativo moral de trasladarlos a alguna suerte de compromiso futuro. Es más, la sensualidad apunta a la desvinculación entre el sexo y las emociones, porque la mayoría de estas últimas son organizadas y generadas por marcos morales, mientras que la sensualidad se presenta como una categoría cultural y como una conducta que carece de codificaciones morales. Aunque ésta es una tendencia generalizada, resulta más frecuente entre los hombres que entre las mujeres, como lo demuestra el hecho de que los primeros representen el 72% de los visitantes de sitios web pornográficos y más del 95% de los consumidores de pornografía paga, mientras que las mujeres aún son más propensas a mezclar las emociones con la sexualidad. De hecho, la predominancia de una sexualidad desapegada de las emociones supone también una mayor dificultad para la interpretación de los sentimientos y las intenciones reales de cada uno de los protagonistas

En cuarto lugar, debido al criterio de sensualidad, el proceso de enamorarse se torna puramente subjetivo, pues la atracción sexual o la “química” no responden a parámetros objetivos (aun cuando el criterio de belleza se haya estandarizado). Mientras que en el universo de Jane Austen los criterios para la elección de pareja eran conocidos, objetivizados y compartidos por toda la comunidad, en la actualidad se han subjetivizado. Las personas sólo cuentan consigo mismas para determinar si están enamoradas y si deben casarse con la pareja en cuestión, lo que define al proceso de selección de pareja como resultado de una toma

individual de decisiones efectuada por medio de un proceso complejo de evaluación cognitiva y emocional.

En quinto lugar, el criterio de sensualidad provoca que la atracción dependa cada vez más de lo icónico y de lo visual.⁸⁶ Por ello, hoy entra en conflicto con otros criterios racionales y pasibles de ser formulados lingüísticamente que también dominan el proceso de selección. La atracción que se siente hacia otra persona queda sujeta a motivos que no se pueden justificar de manera cognitiva, consciente ni racional. El criterio se basa en un juicio inmediato sobre las personas desconocidas formulado a partir de interacciones breves, lo que da origen a un escenario cultural de formas expeditivas de emparejamiento (como el ligue o el sexo ocasional). Por lo tanto, la sensualidad en tanto criterio de evaluación señala el surgimiento de la experiencia sexual vivida por sí misma, fuera de un marco de referencia doméstico o vinculado a una relación prolongada en el tiempo.

La última consecuencia, asociada con la anterior, es que dicho criterio de sensualidad supone una homogeneización del aspecto físico, debida a la gran difusión de las imágenes estandarizadas de belleza y atractivo sexual. Esta sexualización del encuentro romántico ha quedado sometida a un proceso de estandarización mediante el encasillamiento de determinados rasgos corporales y faciales como símbolos de lo deseable. Así, los modelos que presenta la industria de la moda y del entretenimiento comienzan a ocupar un espacio privilegiado. A su vez, dicha estandarización de la belleza y la sensualidad surte el efecto de delinear una *jerarquía* del atractivo sexual: claramente, algunas personas tienen más atractivo sexual que otras. Como se trata de criterios codificados, se pueden emplear para evaluar y ordenar jerárquicamente a todas las posibles parejas, con lo cual algunas personas quedarán por encima de otras en la escala de la sensualidad. En consecuencia, la subjetivización de las elecciones (es decir, la consagración de la propia individualidad como única fuente válida de evaluación) va de la mano con la estandarización de determinado aspecto físico que se considera sexy y con la capacidad de clasificar a las personas según ese estándar.

Todas estas modificaciones sientan las bases y las condiciones de aquello que en economía se conoce como *mercado matrimonial*, es decir, el conjunto de encuentros en apariencia controlados por el gusto y las elecciones individuales en los que cada persona parece elegir e intercambiar sin restricciones los atributos

deseables en el otro (tradicionalmente, el atractivo físico femenino y el estatus masculino). De acuerdo con Gary Becker —el economista que introdujo el concepto de mercado matrimonial—, como el matrimonio siempre es voluntario, se puede aplicar a él la teoría de las preferencias, al igual que a los demás ámbitos del accionar económico. Es más, como las mujeres y los hombres compiten en la búsqueda de pareja, se puede afirmar que el matrimonio constituye un mercado⁸⁷ en que la persona con más atributos para ofrecer detendrá mayor poder sobre las otras. La noción de Becker da cuenta de una concepción muy difundida acerca del matrimonio como resultado de la libertad de elección y de la aplicación de diversos criterios de selección. No obstante, el autor comete algunos errores importantes en su planteo, pues concibe las decisiones como efecto de las preferencias y atribuye a estas últimas una equivalencia de valor, lo que impide distinguir entre la selección realizada por los padres o por la posible pareja. Desde una perspectiva sociológica, sin embargo, una y otra son radicalmente distintas, pues la *selección individual* efectuada por la misma persona que formará parte de la pareja constituye una operación más compleja, en tanto es probable que esa persona pretenda satisfacer múltiples criterios, o sea, que tenga múltiples preferencias, las cuales a su vez pueden entrar en conflicto entre sí. Asimismo, Becker pasa por alto que el mercado matrimonial y las condiciones para la búsqueda de pareja varían significativamente según los modos de regulación o desregulación del matrimonio, es decir, según aquello que aquí definimos como la ecología de la elección. Los economistas dan por sentado que la preferencia induce la elección, pero no se preguntan cuáles son las condiciones para la formación de esas preferencias. Además, lo que incluso resulta más relevante, la teoría de Becker deja de lado el dato de que los mercados matrimoniales no son naturales ni universales, sino más bien provienen de un proceso histórico de desregulación de los encuentros románticos, que en nuestro caso implica una desvinculación entre el encuentro romántico y el marco moral que tradicionalmente regulaba el proceso de elección. La “gran transformación” de los encuentros románticos puede describirse entonces como el proceso mediante el cual dejan de existir los límites sociales de carácter formal que regulaban el acceso a las relaciones amorosas y comienza a prevalecer la competencia intensa en la búsqueda de pareja. Por lo tanto, aquello que los economistas conciben como una categoría natural denominada “mercado ma-

trimonial” en realidad tiene una génesis histórica ligada a la desaparición de las normas formales de endogamia, a la individualización de las elecciones amorosas y a la generalización de la competencia. Las condiciones del mercado matrimonial surgen con la modernidad y le son intrínsecas. En ese sentido, sería más acertado hablar de “campos sexuales” que de “mercados matrimoniales”, pues el concepto de “campo” supone que los agentes cuentan con recursos desiguales para competir en determinado ámbito social.

El mercado matrimonial y los campos sexuales

La erotización de las relaciones amorosas es concomitante con la desaparición de los mecanismos formales de endogamia y con la desregulación de los vínculos románticos, bajo el estandarte de la individualización. Con esto quiero decir que los individuos, y no ya sus familias, son quienes pasan a detentar los atributos personales, físicos, emocionales y sexuales que supuestamente constituyen y definen su particularidad y su originalidad, además de ser también quienes pasan a ocuparse del proceso de evaluación y selección de pareja. El yo, constituido en tanto entidad única e individualizada, se une en pareja con otra persona que también es única y detenta atributos particulares. Ese proceso de elección queda definido por la dinámica del gusto, o sea, por la compatibilidad existente entre dos individualidades muy diferenciadas, cada una de las cuales busca determinados atributos de modo libre e irrestricto. Al tornarse más subjetivo, dicho proceso deja a las personas en una situación de franca competencia entre sí. El encuentro con las posibles parejas queda estructurado así en el marco de un mercado abierto donde las personas se conocen y se unen en función de lo que dicta el “gusto” individual de cada una, pero a la vez compiten con las otras personas en función de la capacidad individual para acceder a los candidatos y las candidatas más deseables. En consecuencia, se transforma el intercambio entre varones y mujeres.

El universo de Austen nos muestra damas y caballeros que intercambian atributos similares, como la riqueza, la educación, el estatus y la amabilidad. La mayor parte de las elecciones amorosas reflejan y reproducen la estratificación social y los principios morales vinculados con la clase a la que pertenece cada uno. Sin embargo, en la modernidad el intercambio puede resultar, en principio, asimétrico: hombres y mujeres pueden efectuar un “intercambio” de atributos

diferentes entre sí (por ejemplo, se puede intercambiar belleza o sensualidad por poder socioeconómico).

Desde el punto de vista sociológico, el mercado matrimonial posee determinadas características. En primer lugar, la búsqueda de pareja antes de la modernidad era (más o menos) horizontal, es decir que se daba dentro de un mismo grupo social. En la modernidad, sin embargo, como el origen racial, el estatus socioeconómico y la religión ya no constituyen obstáculos formales para la elección de pareja, se da una competencia de carácter horizontal y vertical al mismo tiempo, dentro y fuera del grupo social, abierta en principio para todas las personas. Así se generaliza la competencia amorosa, debido a que la clase y el grupo social ya no proporcionan mecanismos formales y formalizados para la selección de pareja. De este modo, la cantidad de parejas potenciales aumenta considerablemente y, en principio, todos compiten contra todos por los candidatos y las candidatas más deseables en determinado campo social, donde se define el carácter de deseable en términos irracionales e individuales (como cuando alguien dice “no sé por qué me atrae tanto”) pero a la vez en términos estandarizados (como cuando alguien dice “es la clase de mujer que cualquier hombre querría tener”).

En segundo lugar, conocer a otra persona se transforma en un asunto de gustos individuales (que incluye factores socioeconómicos y otros factores menos pasibles de ser formulados, como el “encanto” o el “*sex appeal*”). Los criterios para seleccionar una pareja, que abarcan desde la atracción física y la preferencia sexual hasta la personalidad y el estatus social, se subjetivizan y pueden “intercambiarse” en función de una dinámica privatizada del gusto personal. En otras palabras, hay atributos como la sensualidad o el atractivo físico que pueden “intercambiarse” por estatus económico, precisamente debido a que el mercado matrimonial se abre en apariencia a las elecciones y las preferencias privadas. Este intercambio de bienes deriva entonces de una transformación histórica en la estructura de los mercados matrimoniales.

En tercer lugar, como ya no existen mecanismos formales para unir en pareja a las personas, los sujetos internalizan las inclinaciones económicas que a su vez los ayudan a tomar decisiones a un tiempo económicas y emocionales, racionales e irracionales. El *habitus* romántico presenta así la característica de operar económica y emocionalmente en simultáneo. En algunos casos, las decisiones

tomadas en función del *habitus* concilian de modo armónico el cálculo económico y los sentimientos, pero en otros casos el *habitus* queda sujeto a tensiones internas, como cuando alguien debe elegir entre una persona “socialmente adecuada” y una persona “sexy”. Por eso, el *habitus* sexual-romántico se ha tornado muy complejo, pues contiene toda una variedad de inclinaciones.

En cuarto lugar, el carácter subjetivo de la elección de pareja en la modernidad también implica que dicha elección se funde en cualidades (supuestamente) inherentes a la individualidad de la persona elegida y representativas de su “esencia”: el atractivo físico y la personalidad pasan a ser indicadores del valor interior de cada uno. Si en la era premoderna el matrimonio dependía de la posición objetiva de la persona y, en consecuencia, de su valor objetivo, hoy se da un fenómeno prácticamente inverso: debido a que se compite en los mercados matrimoniales, a que es posible intercambiar atributos varios y a que el éxito en ese ámbito determina el valor de uno mismo como persona, la posición en dichos mercados también constituye un modo de establecer el valor social de la persona en términos generales a partir de su rendimiento en el mercado sexual, es decir, a partir de la cantidad de parejas y/o del deseo de compromiso que inspire en esas otras personas. El éxito en el juego de las parejas otorga no sólo popularidad, sino también, y sobre todo, valor social (para un análisis de este proceso, véase el capítulo 4). El atractivo erótico y el rendimiento sexual marcan el surgimiento de nuevos modos de adquirir valor social en el mercado matrimonial. Así, la sexualidad queda firmemente entrelazada con el valor social.

En síntesis, cuando el rango social es el criterio más importante para la selección de pareja, la competencia se ve mucho más restringida y se da sólo entre integrantes de la misma clase, pero en la modernidad la competencia aumenta considerablemente porque ya no existen mecanismos formales para unir a las personas en pareja a partir del estatus social, porque los criterios de elección se tornan más complejos y diversos, y sobre todo porque dichos criterios se incorporan en la dinámica privada del gusto. La modernidad marca una transformación significativa de esos criterios en tanto les otorga un carácter mucho más central, detallado y subjetivo a las especificaciones sobre el atractivo en el aspecto físico y la personalidad. Existe entonces una afinidad entre la individualización de la selección de pareja, la “desregulación” de los mercados matrimoniales y la estructuración del proceso de búsqueda en términos mercantiles, como si cada

persona intercambiara libremente atributos de su propia identidad, concebida en tanto suma de rasgos sociales, psicológicos y sexuales.

La teoría feminista ha criticado con gran agudeza (y no sin razón) los aspectos más destructivos de la sexualización femenina,⁸⁸ con especial atención a los modos en que dicho fenómeno subordina a las mujeres tanto en relación con los hombres como con la enorme maquinaria económica alimentada por la industria de la belleza. El intenso proceso de mercantilización del cuerpo sexualizado genera la opinión de que vivimos una pornograficación de la cultura, una cultura en la cual se ha desdibujado la línea que separa el sexo público del privado, las relaciones sexuales cosificadas de las emocionales.⁸⁹ Ahora bien, esta crítica no aborda una pregunta más complicada: ¿cómo interactúan los parámetros de belleza, sensualidad y sexualidad con la estructura de clases para constituir, a su vez, un nuevo modo de estratificación? En particular, lo que pierde de vista la crítica feminista es que los criterios de belleza y sensualidad atraviesan las jerarquías tradicionales y representan la posibilidad de que surjan nuevos grupos sociales (como las personas jóvenes o pobres que además son bellas) para competir con los grupos que ya poseen un mayor capital socioeconómico e incluso para constituir una nueva forma de jerarquía social. Así, la sexualización de las identidades de hombres y mujeres cambia de modo significativo las condiciones de ingreso en el mercado matrimonial, puesto que la belleza y el atractivo sexual, al correlacionarse apenas débilmente con la clase social, posibilitan el ingreso de agentes hasta aquí excluidos de los mercados matrimoniales correspondientes a las clases media y media-alta. Obviamente, no pretendo negar con esto que las personas preparan y adornan su cuerpo de acuerdo con ciertos códigos basados en la clase social, pero los parámetros de belleza y sensualidad que cultivan los medios masivos constituyen una dimensión más independiente de la clase social que, por ejemplo, los códigos lingüísticos y culturales. Gracias a esto, el proceso de unión en pareja queda, al menos en potencia, mucho menos ligado a la estructura de clases.

La desregulación del proceso de formación de parejas y la puesta en valor de la sensualidad dan origen a lo que podríamos llamar “campos sexuales”, en el sentido de Bourdieu. Se trataría de espacios sociales en los que el deseo sexual se ha vuelto autónomo, la competencia sexual se ha generalizado, el *sex appeal* se ha transformado en un criterio independiente para la selección de pareja y el atrac-

tivo sexual se ha convertido en un parámetro de clasificación y jerarquización de las personas. Dicho atractivo, ya sea en sí mismo o combinado con otros atributos, pasa a ser una dimensión autónoma de tal proceso. Si bien se ve activado por el *habitus* tradicional de clase (que nos hace sentir atraídos hacia las personas con quienes podemos unirnos en pareja), dado que el sexo está organizado cada vez más como una esfera social autónoma, también puede alterar ese *habitus* y exigir otras formas de evaluación (por ejemplo, en el caso del rey Eduardo VIII, que renunció a la corona para unirse con Wallis Simpson, una plebeya divorciada).

Este proceso histórico conforma el núcleo del fenómeno que Hans Zetterberg define como “rango erótico”, es decir, la probabilidad de que determinada persona induzca en otras una suerte de “arrobamiento emocional”.⁹⁰ Según el sociólogo, las personas no sólo difieren en su capacidad para inducir tal efecto, sino también se encuentran ubicadas en distintos rangos secretos en función de tal capacidad. Dado que el autor escribió su artículo en 1966, no resulta llamativo que pensara que esos ordenamientos debían ser secretos. Cuarenta años después, lo que antes era secreto ha adquirido carácter totalmente público, de modo tal que hoy podemos afirmar que el atractivo sexual es un rasgo difuso de estatus.⁹¹

Este mismo proceso histórico subyacente permite que actualmente se hable de campos “eróticos” o “sexuales” en sociología. La nueva autonomía del deseo sexual genera un “espacio social” destinado a configurar el encuentro sexual y romántico en ámbitos formales, como los bares, las discotecas, los saunas, los sitios virtuales de contenido sexual, los sitios de citas, los clasificados personales y las empresas dedicadas a la formación de parejas. Todos estos ámbitos están concebidos para la organización del encuentro romántico-sexual y se hallan estratificados según la lógica del gusto de los consumidores y los nichos de mercado (así, encontramos, por ejemplo, los clasificados personales del *New York Review of Books*, o un club de encuentros sadomasoquistas ubicado en el centro de Manhattan).⁹²

Ahora bien, si los encuentros sexuales se organizan en campos, eso implica, siguiendo las pautas del análisis de campos, que algunos actores tendrán más éxito que otros en el momento de definir quién es una pareja deseable y/o atractiva, y que en la punta de la pirámide sexual se ubicará una cantidad relativamente menor de personas, quienes serán objetivo de muchas otras en la competencia por los mejores candidatos. Cabe preguntarse, en especial, si el

surgimiento de los campos sexuales ha dado lugar a nuevas formas de dominación de las mujeres por parte de los hombres. Efectivamente, en la economía matrimonial premoderna, hombres y mujeres intercambiaban bienes económicos que con frecuencia eran similares. Como el patriarcado implicaba que el hombre ejercía el control de los hijos, la mujer y los sirvientes, los varones querían contraer matrimonio. Salvo en el caso de la vocación religiosa y los votos de castidad, tanto los hombres como las mujeres eran conminados normativamente a casarse. En ese sentido, existía una igualdad emocional. A diferencia de esto, en las economías capitalistas los hombres controlan la propiedad y los flujos de capital en su gran mayoría, de modo que el matrimonio y el amor resultan fundamentales para la supervivencia social y económica de las mujeres. Como queda demostrado en los capítulos tres y cuatro, la desregulación de los mercados matrimoniales supone nuevas formas de control de los campos sexuales por parte de los varones.

Gracias a la desaparición de los mecanismos formales para promover la endogamia, mediante la transformación y la individualización de las prácticas sexuales y la intensa valorización del sexo y la belleza en los medios masivos de comunicación, durante el siglo xx se produjo la formación de un nuevo tipo de capital que circula en los campos sexuales: el “capital erótico”, que “puede concebirse como la cantidad y la calidad de los atributos que posee una persona y que son capaces de incitar una respuesta erótica en otra”.⁹³ A mi juicio, sin embargo, el capital erótico puede tomar dos formas o caminos, que guardan correspondencia con distintas estrategias de género para acumularlo en el campo sexual. Bajo su forma más sencilla y masculina, el capital erótico se torna visible y manifiesto en la cantidad de experiencias sexuales acumuladas. Por ejemplo, Charles es un periodista francés de 67 años que vive en París. Según él, “cuando tenía 30 o 40 años, tener muchas parejas sexuales era importantísimo para mí. Era casi como si la calidad fuera lo mismo que la cantidad. Si tenía muchas parejas sexuales, me sentía cualitativamente distinto, más exitoso”. Asimismo, en un relato autobiográfico sobre el inicio de su vida homosexual, Josh Killmer-Purcell escribe lo siguiente:

Yo sabía, se esperaba que tuviera más relaciones. En mi calidad de varón homosexual, se suponía que debía recorrer el mundo como un parque

de diversiones eróticas. ¿Qué estaba haciendo mal? ¿Cómo me iba a transformar en un verdadero homosexual? [...] Por eso, cuando dio la medianoche del 28 de agosto de 1994, en mi vigesimoquinto cumpleaños, decidí coger con tantos desconocidos como años cumplía.⁹⁴

En este caso, el hombre homosexual se siente en inferioridad de condiciones porque su experiencia sexual es escasa y decide aumentar la cantidad de parejas, lo que luego será motivo de orgullo y le servirá para adquirir mayor valor social. La escritora Greta Christina, por su parte, recuerda de la siguiente manera su experiencia sexual:

Quando apenas había empezado a tener relaciones sexuales con otras personas, me gustaba contar cuántas eran. Quería guardar un registro de cuántas habían sido. Era una fuente de orgullo, de alguna manera, o me daba cierta identidad saber con cuántas personas había tenido relaciones sexuales en toda mi vida.⁹⁵

Charles, Killmer-Purcell y Christina consideran que contar con una gran experiencia sexual, en términos de cantidad, representa una fuente de valor individual. En este sentido, se comportan como capitalistas del sexo. Sus relatos reflejan el capital erótico mediante el orgullo que deriva de sus numerosas conquistas sexuales. En otras palabras, el deseo sexual se enmarca en una dinámica de exhibición ostentosa del valor individual determinado por la abundancia de experiencias, que señala que la persona posee cierto capital erótico-sexual, es decir, que es capaz de inducir el arrobamiento emocional en otros. Esta estrategia sexual acumulativa (o serial) ha sido adoptada también por las mujeres pero, cultural e históricamente, como imitación de la conducta masculina.

Por otra parte, el capital erótico detenta un significado adicional. Hay quienes plantean desde la sociología que éste puede invertirse, al igual que otras formas de capital, en diversos campos, como si fuera para conseguir un empleo mejor o mejores calificaciones en el campo educativo. Dana Kaplan sostiene, haciendo referencia a otras investigaciones en el mismo campo, que “ser una persona con inclinaciones sexuales puede indicar la existencia de toda una variedad de otras habilidades acumuladas y pasibles de comercializarse de modo

directo en el mercado laboral [...], como la sofisticación, la flexibilidad, la creatividad y la capacidad de autopromocionarse”.⁹⁶ Podría afirmarse que este tipo de capital guarda una correspondencia con la estrategia sexual femenina de formación de pareja, caracterizada por el exclusivismo.

Sin duda, el ámbito en que el capital erótico presenta los resultados y beneficios más directos y tangibles es el de la elección de pareja. Como señala Catherine Hakim, a quince años del primer sondeo, las chicas consideradas más atractivas en la escuela secundaria presentaban mayores probabilidades de contraer matrimonio, de casarse jóvenes e incluso de obtener mayores ingresos familiares. Hakim hasta llega a plantear que las mujeres pueden explotar el capital erótico no sólo en el mercado laboral sino también como estrategia de movilidad social ascendente. Es de esperar que su planteo no equipare la “explotación” del capital erótico con el desarrollo de capacidades intelectuales o manuales en tanto vías recomendables de movilidad social, pero de todos modos los datos se pueden aprovechar para dar cuenta de que el mercado matrimonial es análogo al mercado laboral en la medida en que permite que las mujeres adquieran más riqueza y un estatus social más elevado mediante su *persona* sexual.⁹⁷

Desde esta perspectiva, entonces, en el siglo XXI el capital erótico formaría parte del capital económico femenino. Claro está que las mujeres también usaban el capital erótico en el pasado para obtener mayor estatus social y otros bienes que, de lo contrario, no se les permitían, pero lo novedoso es que la estructura de la sociedad actual y la cultura de los medios posibilitan y facilitan la conversión de dicho capital en capital social.

Tales transformaciones explican el auge de un nuevo motivo cultural que invadió las pantallas televisivas en la década de 1990: la *búsqueda* de pareja en un mercado invisible y poderoso de actores en competencia constante. Se trata de una temática subyacente que estructura series televisivas de éxito internacional, como *Sex and the City*, y varios *reality shows*, como *The Bachelor*. En efecto, *Sex and the City* y *The Bachelor* ponen en escena y en acto todos los temas tratados en el presente capítulo: el proceso intenso de sexualización que atraviesan las relaciones amorosas, la individualización y complejización de la búsqueda, la competencia generalizada para la formación de parejas, y la transformación de la sexualidad en capital erótico mediante la experiencia y el éxito sexuales. Gracias a todos estos procesos, la búsqueda y la elección de pareja se han convertido

en un segmento intrínseco del ciclo vital, con sus propias formas, normas y estrategias sociológicas de gran complejidad. Por lo tanto, gran parte de las series televisivas y los libros de autoayuda se encuadran en el contexto de la búsqueda romántica como una empresa sociológica autónoma en términos objetivos, con sus propios campos económicos, sus propios actores sociales y sus propias normas. Es más, se trata de un fenómeno sociológicamente escindido: la sexualidad, el deseo y el amor se entrelazan hoy con la estratificación social, pues emanan de la clase social, proporcionan estatus y con frecuencia terminan adaptándose a la homogamia educativa, pero a su vez la elección de pareja se da en el contexto de una sexualidad con fines recreativos que se basa en una experiencia de placer compartido y puro sexo, despojada de nociones de clase. Así, la sexualidad con fines recreativos y la elección de pareja a menudo constituyen impulsos sociológicos opuestos.

Conclusión

Al dar cuenta del pasaje entre los procesos premodernos de selección de pareja y los actuales, los historiadores suelen hacer hincapié en el surgimiento del individualismo afectivo. Si bien se trata de una caracterización acertada, oculta un proceso mucho más significativo: el cambio operado en la modalidad de elección. En otras palabras, se ha modificado la relación misma entre emociones y racionalidad y se han transformado los modos de organización de la competencia entre los actores del campo. Hoy en día, la selección de pareja se da en el marco de un mercado altamente competitivo donde el éxito amoroso y sexual es resultado de modos previos de estratificación, pero a su vez surte sus propios efectos de estratificación.

Tal estratificación romántica presenta varios elementos. Uno de ellos se vincula con los modos en que la estratificación social configura el deseo erótico, es decir, con los modos en que el estatus social alimenta y moldea dicho deseo, en tanto y en cuanto la libido funciona como vía de reproducción social (por ejemplo, cuando las mujeres describen como “sexy” al hombre más poderoso de la oficina). El carácter de deseable se entrelaza así con el estatus socioeconómico de la persona. Un segundo elemento tiene que ver con el hecho de que el atractivo sexual *per se* ha pasado a conformar una dimensión independiente de valor erótico y un criterio autónomo de estratificación, que puede o no

interferir con la estratificación social. El atractivo físico se ha transformado en un criterio independiente para la elección de pareja, que podría a su vez debilitar otros criterios o funcionar en tándem con ellos.

El triunfo del amor y la libertad sexual marca la penetración de la economía en la maquinaria del deseo. Una de las principales transformaciones que han experimentado las relaciones sexuales en la modernidad consiste en el estrecho vínculo que guarda el deseo con la economía y con las nociones de valor y de autoestima. Precisamente con el borramiento de la economía, ésta llega para acechar al deseo. Con esto quiero decir que la competencia sexual generalizada transforma la estructura misma de la voluntad y del deseo, y que este último asume las propiedades del intercambio económico, o sea, que comienza a regularse según las leyes de la oferta y la demanda, la escasez y la sobreabundancia. En el capítulo siguiente se analizan los modos en que la maquinaria económica transforma y estructura dicha voluntad.

El miedo al compromiso y la nueva arquitectura de las elecciones amorosas*

Criar un animal al que le sea *lícito hacer promesas* —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*¹

“Las mujeres son cada vez menos felices”, le dije a mi amigo Carl. “¿Cómo sabes? Si siempre se la pasaron quejándose”, me contestó, poniendo cara de nada. “¿Por qué estamos más tristes?”, insistí. “Porque a ustedes les importa”, me dijo con una sonrisa sarcástica, “ustedes tienen sentimientos”. “Ah, por eso.”

Maureen Dowd, “Blue Is the New Black”²

* En coautoría con Mattan Shachak.

La libertad es la marca registrada de la modernidad por antonomasia, es la reivindicación suprema de los grupos oprimidos, la gloria de las democracias, el orgullo de los sistemas económicos capitalistas y el motivo de reproche contra los regímenes autoritarios. Es el gran logro pasado y actual de las instituciones políticas modernas.³ Sin embargo, la referencia a la libertad como parámetro para evaluar las formas de organización política no debería pasar por alto dos dificultades importantes: por un lado, la competencia y la existencia de bienes inconmensurables (como la solidaridad) desafían la idea de que la libertad deba ser el fin último de nuestras prácticas;⁴ por el otro, el ejercicio de la libertad puede generar (y de hecho, genera) ciertas formas de malestar, como la inseguridad ontológica y la falta de un sentido existencial.⁵ Aunque el presente libro es modernista en su defensa de la libertad, apunta también a abrir interrogantes sobre sus consecuencias, dado que, como resultará obvio a partir del análisis desarrollado en este capítulo, la libertad sexual y emocional genera su propia forma de sufrimiento.

Ahora bien, se podría afirmar que el concepto de libertad es demasiado amplio, ya que presenta distintos significados y diferentes efectos según el contexto institucional. Así, la “libertad” del sistema capitalista contiene significados como “interés personal” y “competencia justa”, mientras que la “libertad” en el contexto de las relaciones interpersonales se basa en la expresión de la individualidad, la “libertad” del consumidor reside en el derecho a elegir, y la postulada por los derechos civiles se funda en un concepto de la dignidad que es ignorado por las demás esferas. En efecto, el ejercicio de la libertad se institucionaliza en diferentes esferas con distintas consecuencias prácticas y morales.

Por lo tanto, aunque la libertad sexual se articula históricamente como un derecho político,⁶ existen diferencias entre la libertad en el ámbito político y la libertad en la esfera sexual. De hecho, la libertad política es activada por un aparato jurídico de gran alcance y complejidad que garantiza un ejercicio relativamente ordenado y predecible del derecho. En cambio, cuando se trata de las relaciones interpersonales y sexuales, la “libertad” no está restringida por ningún aparato institucional. A excepción de las condiciones legales vinculadas con el “consentimiento” (como en los actos sexuales por consentimiento, la edad mínima de consentimiento, etcétera), las prohibiciones jurídicas y morales cada vez se alejan más de la libertad sexual, con el fin de que esta última quede

desprovista de tabúes. Las formas de la individualidad más transgresoras y anti-institucionales se expresan con mayor frecuencia en el ámbito de las relaciones sexuales, lo que hace de éste (más que del ámbito político) un espacio para el ejercicio de la individualidad, las elecciones y la expresividad en su manifestación más pura.

La supuesta “pornograficación” de la cultura se da en el contexto de la emancipación mercantilizada del deseo y las fantasías sexuales, un contexto libre de las cadenas de la regulación moral.⁷ Hoy en día, la moral de la sexualidad moderna consiste en reafirmar la libertad mutua, la simetría y la autonomía, más que en respetar, por ejemplo, el honor sexual o las normas de monogamia.

En el marco de las relaciones sexuales, las manifestaciones más evidentes de libertad se reflejan en los cambios en el sentido del matrimonio y la sexualidad. Para la mayoría de las personas, a principios del siglo xx el matrimonio constituía un compromiso de por vida. Según las estadísticas, la tasa de divorcios en Estados Unidos se mantuvo baja hasta 1960, cuando se inició un período de veinte años en el que creció más del doble.⁸ Dicha tasa todavía sigue siendo elevada. De acuerdo con las investigaciones, en la década de 1960 se produjo una transformación radical en las actitudes hacia el divorcio.⁹ En 1981, Daniel Yankelovich describió un cambio importante en la trama normativa del matrimonio y las relaciones heterosexuales.¹⁰ En un relevamiento longitudinal, el autor comparó las respuestas aportadas en la década de 1950 con las obtenidas a fines de los años '70. Las mujeres jóvenes entrevistadas en la década de 1950, casadas y solteras, respondieron que valoraban el matrimonio y la familia porque el primero era profundamente necesario e inevitable, además de aportar una sensación de pertenencia a la sociedad y cierto sentido de la normalidad. Unos veinticinco años más tarde, a fines de los años '70, la actitud había cambiado: el matrimonio era apenas una más de las opciones que consideraban las mujeres jóvenes. Las conductas que antes se consideraban “anormales”, como la soltería, la homosexualidad o la maternidad por fuera del matrimonio, se habían desestigmatizado notablemente.¹¹ El concubinato había aumentado¹² y apenas el 50% de las parejas que convivían terminaban casándose.¹³ Desde fines de los años '70, el matrimonio y las relaciones estables se tornaron opcionales y, con frecuencia, sólo se concretan tras un proceso intenso de búsqueda, orientación psicológica y gastos varios.¹⁴ Uno de los primeros estudios sobre el compromiso en el ma-

trimonio y las relaciones románticas, realizado por Ann Swidler durante la década de 1980, reveló que en ese período se observaron cambios significativos en los modelos de compromiso cultural y emocional antes del matrimonio y en su transcurso.¹⁵ La generalización de los métodos anticonceptivos y las modificaciones en los principios morales acentuaron y normalizaron la separación entre el sexo y el matrimonio, ejemplificada previamente por el cambio radical en las actitudes hacia las relaciones sexuales prematrimoniales después de los años '60.¹⁶ Todas estas modificaciones fueron el resultado tangible de una mayor libertad en la esfera de las relaciones íntimas. La reafirmación de la libertad en el ámbito sexual constituyó una de las principales transformaciones sociológicas del siglo xx. En el presente capítulo, se pretende demostrar que esa libertad generó una variación en los intercambios emocionales de las parejas heterosexuales y, sobre todo, en el fenómeno conocido popularmente como “miedo al compromiso”.¹⁷

Como ya se mencionó en el capítulo 2, el ejercicio de la libertad siempre transcurre en un contexto social, y es precisamente ese contexto lo que se debe investigar para dar cuenta de las aporías generadas por la libertad en el ámbito de las relaciones íntimas. En efecto, la libertad sexual y romántica no es una entidad abstracta, sino una práctica institucionalizada e inserta en un sistema patriarcal que se encuentra cuestionado pero aún sigue en pie. Esto da lugar a nuevas formas de sufrimiento derivadas de las desigualdades que se producen debido a que los hombres y las mujeres sienten, viven y evalúan esa libertad sexual de manera diferente en un campo sexual signado por la competencia. Al igual que en la esfera del mercado, la libertad implica una recodificación cultural de las desigualdades de género, que se han vuelto invisibles porque la vida romántica sigue la lógica de la vida empresarial, en la que cada una de las partes prioriza su libertad individual y atribuye todo el padecer a una *individualidad* fallida o defectuosa. No obstante, como intento demostrar, la libertad sexual se asemeja a la libertad económica en tanto organiza e incluso legitima las desigualdades de manera implícita.

De la discreción femenina al desapego masculino

De acuerdo con los estándares contemporáneos, el proceso de cortejo en los siglos xviii y xix reprimía la conducta sexual de las mujeres y, en menor medida, la de los hombres. En las clases media y media-alta, las primeras tendían a mostrar

una actitud más discreta en cuanto a la expresión de sus deseos sexuales o de sus sentimientos románticos. Esta discreción se debía a dos motivos fundamentales: por un lado, la mujer tenía que manifestar cierta reticencia sexual y, por el otro, en las primeras etapas del cortejo, su conducta tenía que ser esencialmente reactiva, es decir, se limitaba a aceptar o rechazar los avances del pretendiente. Esa reticencia provenía de ciertos cambios observados durante el siglo XVIII en cuanto a las opiniones sobre la sexualidad femenina. Hasta entonces, en la era cristiana, aunque se imponía la abstinencia a hombres y mujeres por igual, se consideraba que estas últimas tenían mayor apetito sexual. Según Nancy Cott, “en todo caso, las hijas de Eva eran tenidas por más propensas a los excesos de pasión porque se consideraba que el control racional femenino era más débil”.¹⁸ Sin embargo, en el siglo XVIII surgió la idea de que las mujeres podían resistir *naturalmente* las tentaciones sexuales. Un buen ejemplo de esto es *Pamela*, la novela de Samuel Richardson publicada en 1740.¹⁹ La obra relata la historia de una joven soltera a quien su amo corteja agresivamente, casi al punto de la violación. Ella rechaza sus avances una y otra vez, pero comienza a sentir cariño por él. Al final, él empieza a respetarla por la virtud que refleja tal rechazo y le propone matrimonio, una oferta que ella acepta con gusto.²⁰ Esta novela marca un nuevo modo de concebir la naturaleza femenina y de dividir la identidad de género masculina de la femenina en torno a la práctica de la abstinencia sexual: para las mujeres, la abstinencia pasa a ser una prueba y una señal de virtud que las ayuda a formar su propia reputación en el mercado matrimonial, mientras que, para los hombres, esa resistencia permite mostrar la masculinidad en tanto capacidad de desear y conquistar aquello que la mujer debe negar.

Ahora bien, tal ecuación de la abstinencia femenina con la virtud adquiere gran prominencia en la cultura estadounidense. La imagen y el ideal de la abstinencia, como parte de una economía más general de la discreción y el autocontrol, sirven para asignar a las mujeres un estatus social y moral más alto: “Al elevar el control sexual al primer puesto entre las virtudes humanas, los moralistas de clase media transforman la castidad femenina en el arquetipo de la moral humana”.²¹ Según Nancy Cott, cuando los religiosos elevan a la mujer al estatus más alto de la escala moral, le arrebatan la sexualidad. Esa nueva ideología resulta útil a las mujeres, pues la abstinencia y la pureza son el precio de la “igualdad moral”, del “poder y el respeto propio”.²² La autora demuestra que antes

del siglo XIX los hombres explotaban la libertad sexual femenina y que la imposición de la abstinencia llega para dotar a las mujeres de mayor poder e igualdad: “La idea de que las mujeres carecían de motivaciones carnales representaba la piedra angular de su superioridad moral, empleada para mejorar el estatus femenino y multiplicar sus oportunidades”.²³

Ahora bien, la reticencia sexual les daba motivo a las mujeres para rechazar los avances de los hombres, pero no les permitía ser ellas quienes cortejaran,²⁴ con lo cual el varón debía mostrarse más activo y quedaba más expuesto en el proceso. Como vimos en el capítulo 2, la historiadora Ellen Rothman plantea que para la mujer era muy arriesgado dejar ver sus sentimientos antes de que le propusieran matrimonio: “Las mujeres esperaban hasta saber si sus sentimientos eran correspondidos antes de admitir incluso en su fuero íntimo aquello que sentían”.²⁵ La autora subraya que era imperativo para toda mujer no ser la primera en manifestar las emociones. En efecto, “eran pocas las mujeres dispuestas a exponerse al rechazo de un amante”.²⁶ Así, ellas esperaban alguna prueba de las intenciones que tenían los hombres y de su cariño. De hecho, esto último, o sea, la capacidad masculina de dar señales y pruebas de amor, revestía una importancia primordial en la decisión de casarse: “Cuando un hombre proponía matrimonio a una mujer, el requisito más importante que debía cumplir era el del amor; cuando la mujer respondía, el amor era su primera consideración”.²⁷ Rothman afirma también que los hombres podían carecer de certeza en cuanto a la aceptación de la propuesta: “Los varones se quejaban más de que les respondían las cartas con demasiada lentitud o brevedad”.²⁸ Como iniciadores del matrimonio, eran los más vulnerables en la transacción: debían demostrar la pasión y la fuerza de sus sentimientos, pero a la vez debían ejercer el autocontrol para protegerse de no quedar demasiado expuestos ante la posibilidad de un rechazo.²⁹ Si bien las mujeres estaban desprovistas de privilegios en casi todas las esferas de la vida social, su posición en el proceso de cortejo parece haber sido firme, al menos en términos de poder emocional, definido como la capacidad de contener la manifestación de los sentimientos y de obligar al hombre a revelar sus emociones, para luego tomar una decisión en virtud de ello. Asimismo, la autora agrega que los hombres, una vez que habían elegido, raramente flaqueaban en su decisión: “El hombre casi no mostraba ambivalencia al perseguir su objetivo, mientras que la mujer vacilaba y flaqueaba al dar los últimos pasos

hacia el altar”.³⁰ Rothman presenta una descripción a grandes rasgos de los modelos de cortejo existentes en los primeros años de la república estadounidense:

Un joven dispuesto a superar cualquier obstáculo y una damisela que, con frecuencia, se acobarda a último momento. Como los varones esperaban que el matrimonio no restringiera sino que enriqueciera su vida cotidiana, estaban más ansiosos que las mujeres por concretar la boda [...]. Sin embargo, podían esperar cierto grado de resistencia y dilación por parte de sus prometidas.³¹

La autora describe un mundo en el que resultaba mucho más común que el hombre mostrara su corazón, que proclamara la intensidad de sus sentimientos y que tratara de “ganarse” a la mujer, o sea, un mundo en que el compromiso no representaba un problema para el varón, porque la existencia social masculina dependía del matrimonio. Otro ejemplo de la firmeza masculina que requería el proceso en cuanto a las cuestiones del corazón es la historia de Theodore Sedgwick, hijo de un conocido federalista estadounidense, y su prometida, la escritora Susan Ridley. Sedgwick le propuso matrimonio en 1805, pero se retractó cuando el padrastro de la joven se opuso a la unión. Al año siguiente, restableció la relación con Susan, pero de todos modos fue criticado por sus propios hermanos, que lo consideraban muy endeble: “Todos dicen que no tienes *garra* como para pedirle la mano a una chica”, le escribieron.³² La constancia y la determinación eran cualidades masculinas muy valoradas en distintas esferas, pero sobre todo en el ámbito del cortejo. Para confirmarlo, basta con observar el proceso de cortejo entre Nathaniel Hawthorne y Sophia Peabody. A menos de cuatro meses de haberla conocido y sin ningún compromiso previo para casarse, Hawthorne le escribía lo siguiente en una carta:

Mi alma anhela a esa amiga a quien Dios la ha obsequiado, con cuya alma la ha casado. ¡Ay, querida mía! ¡Cómo me estremece ese pensamiento! ¡*Estamos* casados! Lo sentía hace mucho tiempo y, a veces, cuando buscaba una palabra más amorosa, me encontraba a punto de llamarte “esposa” [...]. A menudo, teniéndote entre mis brazos, me he entregado a ti en silencio y te he recibido como la parte que me toca

de felicidad y amor humano, y le he rogado a Dios que consagre y bendiga nuestra unión.³³

Durante el siglo XIX, al menos en la clase media y la alta burguesía, la inmediatez de los sentimientos, la intensidad de las emociones y el deseo de comprometerse era prerrogativas tanto de los hombres como de las mujeres (cuando no más de los primeros). Dentro de ese contexto, la masculinidad se definía en términos de la capacidad para sentir y expresar emociones fuertes, hacer y cumplir promesas, y comprometerse con otra persona sin dudas ni vacilaciones. Como planteamos en el capítulo 2, la firmeza de carácter, la fiabilidad y el compromiso eran las marcas de todo hombre que se preciara de tal. En este sentido, Karen Lystra, que también se especializa en las prácticas de cortejo decimonónicas, confirma que “los varones de clase media y media-alta tenían permitida una gama de expresiones que guardaba un paralelo con la otorgada a las mujeres, aunque no precisamente la duplicara”.³⁴ Como es obvio, tales definiciones emocionales de lo masculino provenían simultáneamente del código moral victoriano y del carácter económico de la transacción, pues “el matrimonio [...] siempre suponía la transferencia de una cantidad significativa de bienes muebles e inmuebles de la familia de la novia a la del novio, con el correspondiente compromiso a futuro de devolver una parte significativa de los ingresos anuales”.³⁵ La dote funcionaba entonces como mecanismo de compromiso masculino e insertaba el compromiso interpersonal entre los cónyuges en un sistema más amplio de obligaciones económicas, familiares y sociales. Además, reforzaba los vínculos familiares entre padres e hijas y configuraba las relaciones sociales entre parientes para consolidar los lazos de afecto e interés.³⁶ En síntesis, el compromiso masculino se encontraba inmerso en una ecología moral y económica que giraba en torno a la dote. Esto no implica que los hombres jamás faltaran a su compromiso ni abandonaran a las mujeres embarazadas o a sus prometidas,³⁷ pero tales actos eran percibidos como una deshonra o una conducta aberrante en el contexto de la burguesía masculina, al menos en las sociedades protestantes de Europa Occidental y Estados Unidos.³⁸ En 1841, por ejemplo, cuando Søren Kierkegaard rompió el compromiso con Regine Olsen, tuvo que soportar la ira y el desprecio de ambas familias, que consideraban que había cometido un acto deshonesto.³⁹

Esta definición de lo masculino se aleja bastante de las representaciones actuales en cuanto a los hombres y su compromiso con las mujeres. Christian Carter es el nombre virtual de la persona que ha escrito una serie de libros electrónicos muy vendidos acerca de las relaciones amorosas y que también edita una revista digital a la que me suscribí por más de un año. En un aviso publicitario para su libro *From Casual to Committed* [*De lo ocasional al compromiso*], donde evidentemente apunta a una lectora hipotética que desea formar una pareja estable, el autor escribe lo siguiente:

Conoces a un hombre que parece “especial”. Y no me refiero a uno más, me refiero a un hombre con el que te gustaría tener una RELACIÓN. No sólo es divertido, inteligente, exitoso y seductor, sino que además es *¡normal!* Es más, toda la gente que lo conoce habla maravillas de él.

Cuanto más lo conoces, más empiezas a sentir una conexión VERDADERA, y te parece que él siente lo mismo. Cuando por fin están juntos, *sientes que hay magia en el aire*. Tu intuición te dice que los dos sienten una conexión única y que podrían tener una relación muy *especial*.

Entonces empiezan a pasar cada vez más tiempo juntos y las “salidas” se hacen cada vez más frecuentes. No puedes evitarlo, sientes que estás pasando el tiempo con alguien que conoces mucho y hace años. Cuando están juntos, no pueden sacarse las manos de encima. Y hasta les pasa que, por la calle, la gente los frena para decirles que hacen una pareja *perfecta*.

La vida es maravillosa y, aunque sabes que es un poco pronto, empiezas a sentir que podría ser lo que estabas buscando. Hay diversión, hay pasión, hay romanticismo. Conversaciones increíbles, risas, hasta chistes internos.

Todo parece tan perfecto que no te resultaría imposible pasar el resto de tu vida amorosa con él sin perder ese amor y esa conexión tan profunda.

Si bien sabes que es muy pronto para empezar a pensar “de esa manera”, decides que definitivamente estás en condiciones de asumir una relación con compromiso. Lo deseas a él y a nadie más. Y te gustaría que esté *solamente* contigo.

Pero la verdad es que no sabes *exactamente* cómo decirle lo que sientes ni cómo averiguar si él siente lo mismo *en serio*. Aunque han dicho y

hechos tantas cosas juntos, han pasado tanto tiempo juntos que estás casi segura de que siente lo mismo.

Por fin decides fingir que no te importa demasiado y ver qué pasa, pero con el correr de los días, te encuentras deseando que él te diga algo al respecto, imaginando el momento en que se atreva a compartir lo que siente y te pida que seas “de él”.

Sin que te des cuenta, pasan semanas enteras, y *nada*. De repente, han pasado unos meses y empiezas a preguntarte qué ocurre *de verdad*.

No quiere decir que hayan dejado de divertirse, pero ¿adónde van las cosas? Sientes que se te llena la cabeza de preguntas sin respuesta. ¿Adónde vamos con todo esto? ¿Él siente lo mismo? ¿Por qué no me pidió que fuera su novia? ¿Está viendo a otras? ¿Para él es sólo un juego? ¿Es posible que no me tome tan en serio como yo a él?

¿¿¿Qué es lo que está pasando???

Tuviste paciencia, pero ya te estás volviendo loca. *Necesitas saber*. Decides sacar el tema de la forma más relajada que puedes, pero cuando sacas el tema, parece que él “no entiende”. Tal vez te contesta con un par de frases vacías, como: “¿Qué quieres decir? ¡Apenas hace unos meses que salimos!” o “¡Todo está perfecto así como está ahora!” O aun peor, esquiva la conversación, se calla la boca y se comporta como si TÚ estuvieras complicando las cosas.

Después, pasan unos días y él se pone cada vez más distante, las cosas cambian, definitivamente. Las llamadas son menos frecuentes, las charlas parecen forzadas e incómodas... Y a la larga, se acaba todo y pasa lo “impensable”: él desaparece. Él, que parecía tu príncipe azul, de repente no está más. Y lo único que te queda es una sensación de frío y vacío en la boca del estómago.⁴⁰

Este texto con fines publicitarios reproduce algunos de los motivos “básicos” que estructuran el paisaje real y el paisaje imaginario de las relaciones entre hombres y mujeres en la actualidad: que es difícil formar relaciones íntimas y estables porque los hombres tienen una conducta emocional evasiva y rechazan sistemáticamente los intentos femeninos de comprometerse en una relación a largo plazo; que el deseo femenino de comprometerse con un varón es tan

obvio como la resistencia masculina al compromiso; que las muestras de amor y afecto, lejos de atraer al hombre, con frecuencia lo impulsan a “salir corriendo”; y que los “hombres normales” no están dispuestos a comprometerse, salvo en algunas excepciones. El artículo claramente denota, como estrategia de marketing, que las mujeres necesitan los consejos de un especialista para reconocer a los hombres con miedo al compromiso, para evitarlos y para lograr que los candidatos reticentes deseen comprometerse en una relación. En el contexto del presente capítulo, lo más interesante de ese texto es que da por sentado que el “compromiso” constituye un problema generalizado para los hombres. En Estados Unidos, el miedo al compromiso, sobre todo entre los varones, ha adquirido las proporciones de un ataque de pánico moral y representa el tema de una cantidad innumerable de telenovelas, películas y libros de autoayuda. Tan difundida está la percepción de que el miedo al compromiso constituye un problema masculino que un sitio donde se ofrece un diccionario de palabras sobre las relaciones contiene la siguiente definición de *compromiso*: “Actualmente, la palabra ‘compromiso’ (como así también la palabra A-M-O-R, que algunos hombres se ahogan al pronunciarla, por ejemplo, cuando tratan de acostarse con una chica) no presenta relevancia alguna para la especie masculina”.⁴¹

Ahora bien, si evaluamos los datos existentes, encontraremos pruebas de sobra, aunque indirectas, que demuestran los cambios en la naturaleza del compromiso masculino y del femenino. En Estados Unidos, las principales tendencias en cuanto al matrimonio desde la década de 1980 muestran un aumento en la edad promedio de los cónyuges (27 años para los varones y 25 para las mujeres en 2003).⁴² Esto revela que las personas dilatan la decisión de casarse.⁴³ El porcentaje de hombres y mujeres que nunca se casan también se ha incrementado. De hecho, desde los años '70, la cantidad de hogares unipersonales se ha elevado de manera considerable,⁴⁴ sobre todo en Estados Unidos, pero también en Europa. Esto se debe a que las personas se casan a una edad más madura y a que aumentó considerablemente la tasa de divorcios. La duración de los matrimonios, por su parte, se ha reducido: de los hombres que se casaron entre 1955 y 1959, el 76% estuvo casado al menos veinte años, mientras que apenas el 58% de los hombres casados entre 1975 y 1979 pudo sostener el vínculo por el mismo tiempo. Asimismo, el porcentaje de hombres que estuvo casado por cinco, diez o quince años también descendió en ese lapso. Otra tasa que registró

una caída es la de segundas nupcias.⁴⁵ Además, aparecieron categorías nuevas, como las parejas que viven separadas pero están juntas (conocidas en inglés con la sigla LAT, por *living apart together*).⁴⁶ Se trata aquí de un modelo de relaciones íntimas entre parejas que no conviven porque no pueden o no quieren comprometerse a compartir el mismo techo, cualquiera sea el motivo. Por último, la popularidad y la legitimidad relativa de ciertas conductas no monogámicas, como las parejas abiertas y el poliamor (es decir, la decisión consensuada, ética y responsable de no formar una pareja monógama), indicarían que la exclusividad (un rasgo tradicional del compromiso) se ve desafiada y reemplazada por otras formas más múltiples o flexibles de compromiso, e incluso por una conducta más azarosa. Los datos señalan, aunque de manera imperfecta, que los modelos tradicionales de compromiso han atravesado una transformación radical en la medida en que el matrimonio va dejando de ser una opción de vida tan fácilmente aceptada como antes y las relaciones se van organizando en torno a una mayor flexibilidad, una suerte de contractualismo a corto plazo, una mayor capacidad de evadirse de ellas y una absoluta falta de compromiso *a priori*.⁴⁷ Sin duda, la muerte del compromiso se vincula con una mayor libertad individual para comenzar y terminar relaciones. No obstante, aunque el miedo al compromiso podría aplicarse tanto a hombres como a mujeres, cronológica y culturalmente aparece como una prerrogativa masculina.⁴⁸

¿Cómo se explica esto? A simple vista, la idea del miedo *masculino* al compromiso contradice las conclusiones de varios estudios al respecto. Por ejemplo, se ha demostrado que los hombres obtienen más beneficios del matrimonio que las mujeres.⁴⁹ Dado que en la mayoría de los matrimonios las mujeres suelen atender a sus maridos, esto no llama tanto la atención.⁵⁰ De hecho, las mujeres no sólo atienden a sus maridos, sino que fomentan el cuidado de los lazos de parentesco, es decir que mantienen a salvo las relaciones de los hombres con sus hijos y otros parientes. Por último, el matrimonio ofrece a los varones un incentivo para ganar más dinero y conservar la salud.⁵¹ Por lo tanto, sobre la base de todos estos beneficios, los hombres deberían estar más ansiosos por casarse que las mujeres. Es más, en su estudio sobre las percepciones masculinas y femeninas acerca del matrimonio, Gayle Kaufman y Frances Goldscheider determinaron que el 37% de los hombres creen poder llevar una vida plena y satisfactoria sin casarse, mientras que en el caso de las mujeres la cifra asciende

al 59%. En otras palabras, al menos en cuanto a las percepciones, los hombres tendrían más probabilidades que las mujeres de concebir al matrimonio como una opción atractiva (y de considerar que la soltería es significativamente menos atractiva).⁵² En cambio, las mujeres tendrían más probabilidades de percibir la soltería como una vida plena y atractiva.

Lo que resulta todavía más llamativo es que la supuesta predisposición de las mujeres para casarse contradice incluso la teoría económica y los estudios sociológicos que preverían lo contrario. Gary Becker, especialista en economía, propone una de las explicaciones más populares para el descenso en la tasa de matrimonios: se trata de un acuerdo basado en la concesión de ciertos intereses propios, pero el aumento en la tasa de empleo femenino debería restarle atractivo al matrimonio como opción para las mujeres, lo que a su vez explicaría la caída en la tasa de matrimonios.⁵³ De acuerdo con esta perspectiva, las mujeres se tornarían más selectivas y podrían rechazar con mayor facilidad las ofertas de hombres que no les parezcan adecuados, con la esperanza de encontrar un mejor candidato. En otras palabras, la estabilidad del mercado matrimonial se vincula con la dependencia femenina para la supervivencia económica. Así, no serían los hombres sino las mujeres quienes provocaron la caída en la tasa de matrimonios y quienes deberían mostrar señales de cierto miedo al compromiso.⁵⁴ Aunque no cabe duda de que todos estos preceptos son válidos (es decir que la mejora en las oportunidades económicas para las mujeres genera una baja en la tasa de matrimonios), las mujeres muestran mucha menos renuencia que los hombres a comprometerse, mientras que éstos, por más positiva que sea su percepción del matrimonio, son más ambivalentes e indecisos en cuanto al compromiso y las relaciones estables.

Existen varias explicaciones populares para este fenómeno. La más conspicua consiste en que los hombres tienen una psiquis deficiente y carecen de la capacidad básica para conectarse con una mujer y respetar la monogamia, ya sea por motivos psicológicos o evolutivos. Su constitución psicológica, biológica y evolutiva los hace más propensos a la multiplicidad sexual porque la masculinidad es promiscua y porque la evolución exige que los machos propaguen su espermia en lugar de cuidar la descendencia.⁵⁵ Debido a su carácter tautológico, tales explicaciones no son válidas en sociología, pues dan cuenta de un estado postulando que la necesidad o la evolución lo han inscrito en los genes. Otra ex-

plicación del fenómeno consiste en que los hombres están confundidos, ya que el poder adquirido últimamente por las mujeres desafía el rol masculino tradicional. Así, los hombres se niegan a comprometerse porque temen que las mujeres, con un poder cada vez mayor, amenacen su identidad masculina.

Las explicaciones más psicoanalíticas sugieren que el miedo al compromiso deriva de que la identidad de género masculina se construye en oposición a la femenina. Así, “la identidad masculina nace de la renuncia a lo femenino, no de la afirmación directa de lo masculino, lo que deja a la identidad de género masculino en un estado tenue y frágil”.⁵⁶ Según esta perspectiva, inspirada en los modelos psicodinámicos de la psiquis masculina en cuanto a la necesidad de separarse de la madre, la identidad masculina se forja en oposición a lo femenino y a la necesidad de la depender de otros y compartir con ellos, lo que incapacita al varón para generar o desear un vínculo más duradero.

Sin embargo, entre el siglo XVIII y mediados del siglo XIX, la sensibilidad era prerrogativa tanto de los hombres como de las mujeres, aunque luego quedó circunscrita a la esfera de lo femenino.⁵⁷ Las mujeres asumieron la responsabilidad de cuidar, de sentir y expresar emociones orientadas a la formación de relaciones estrechas y a su conservación. En una de sus formulaciones más lúcidas y famosas, Nancy Chodorow explicó que las diferencias en la configuración emocional de hombres y mujeres provienen de la estructura de la célula familiar moderna, en que las mujeres son responsables del cuidado de los niños, por lo cual las niñas crecen sin rupturas en la identificación con la madre y se esfuerzan durante toda su vida adulta para reproducir relaciones de fusión con otras personas, mientras que los niños se desarrollan con un sentido muy agudo de la separación y se esfuerzan por lograr la autonomía. Los varones aprenden a separarse, las niñas, a vincularse.⁵⁸

Una variante más política de esta explicación consistiría en afirmar que, en sus relaciones íntimas, hombres y mujeres ponen en acto las desigualdades características de sus vínculos en la esfera social. Shulamith Firestone, por ejemplo, sostiene que los hombres se valen de diversas estrategias para conservar el control en las relaciones, como la reticencia al compromiso y la manifestación de conductas impredecibles (tal sería el caso de los hombres que dejan plantadas a las mujeres, que no son claros en cuanto a las posibles salidas en el futuro o que priorizan su trabajo). La autora afirma que “la cultura (masculina) era (y sigue

siendo) parásita, y se alimenta de la energía emocional de las mujeres sin reciprocidad”.⁵⁹ De acuerdo con esta perspectiva, los varones son “parásitos emocionales”, es decir, pueden recibir amor, pero no generarlo ni retribuirlo para proporcionar el tipo de sostén emocional que necesita la mujer. En esta línea de pensamiento, el miedo al compromiso podría concebirse como un aspecto de la “heterosexualidad obligatoria”, una de las principales descripciones institucionalizadas de los modos en que la mujer es sistemáticamente humillada, despreciada e ignorada por el varón.⁶⁰

Todas estas explicaciones resultan esenciales para situar al amor en el contexto de las relaciones de poder asimétricas, pero también todas ellas comparten la misma falla, en tanto patologizan la conducta masculina a la vez que revalidan y elogian la psiquis femenina y el modelo (supuestamente femenino) de las relaciones íntimas. En sociología deberíamos ver con sospecha aquellas explicaciones que, *a priori*, patologizan cierta forma de conducta determinada. Esto ocurre sobre todo con las explicaciones psicológicas, porque se basan de modo implícito en un modelo de la psiquis sana que da por sentada la “normalidad” de dichas relaciones y las propone como un fenómeno de “salud mental” al que todos deberíamos aspirar. Así, tales explicaciones niegan la posibilidad empírica y normativa de que las personas o los grupos de personas puedan rechazar ese tipo de relaciones sin padecer necesariamente alguna falla psicológica. En otras palabras, aunque soy feminista y considero que el estado actual de la heterosexualidad es opresivo, pretendo analizarla de manera tal que no establezca como parámetro de normalidad la manera femenina de manejar las relaciones interpersonales ni la utilice como criterio para evaluar la conducta masculina. Ese presupuesto podría opacar la pregunta que resulta más interesante para la sociología de la cultura, es decir: ¿Cuáles son las condiciones sociales que los hombres están manifestando y poniendo en acto cuando se resisten al compromiso? Al adoptar como criterio normativo el de las “relaciones íntimas y estables”, no se puede indagar si esa conducta (masculina) constituye una respuesta estratégica y racional ante las nuevas condiciones sociales, en especial ante la nueva ecología de los encuentros sexuales y la nueva arquitectura de la elección de pareja. Si tomamos en serio el supuesto que comparten el feminismo y la sociología en cuanto a la plasticidad de la psiquis y a la naturaleza institucional de las relaciones íntimas y estables, más allá de que sean o no señal de madurez

psíquica, no deberíamos aplicar ese modelo psicodinámico para evaluar la renuencia de los hombres a comprometerse.

Estas observaciones se inspiran en los postulados de Bruno Latour, quien sostiene que, al analizar una controversia científica, la sociología y la antropología deben considerar que todas las caras de la controversia son simétricas.⁶¹ Así, cuando estudia las discusiones científicas en torno a la naturaleza de los gérmenes en la Francia de fines del siglo XIX, Latour no da por sentado que Pasteur “ganó” la disputa.⁶² Este principio de la simetría nos ayuda entonces a evitar las trampas de la idealización o la culpabilización de determinada postura en comparación con otra. De este modo, en lugar de patologizar la conducta masculina, deberíamos preguntarnos qué clase de relaciones sociales posibilitan e incluso fomentan el miedo al compromiso o la falta de compromiso en los varones, y cuáles son los marcos culturales que hacen de ella una conducta significativa, legítima y placentera. A fin de aclarar ciertas cuestiones sobre los mecanismos emocionales de la elección y el compromiso, debemos concebir la renuencia masculina y la predisposición femenina al compromiso como dos fenómenos que guardan simetría y, por lo tanto, son igualmente desconcertantes y requieren en igual medida de una explicación.

La sociología se interesa sobre todo en las condiciones sociales que otorgan mayor disponibilidad a ciertos modelos del yo que a otros, así como en los dilemas a los que podrían responder tales modelos de manera estratégica. Ahora bien, ¿cuáles son esas condiciones?

Si el problema del compromiso no deriva de una percepción negativa sobre el matrimonio ni de un carácter más selectivo entre los hombres que entre las mujeres, se podría afirmar que proviene de los modos en que varones y mujeres evalúan y construyen sus elecciones para ingresar en una relación, es decir, de los modos en que se institucionaliza la libertad.

El compromiso constituye la respuesta ante una estructura de oportunidades que, a su vez, afectan el proceso de apego, o sea, su velocidad, su intensidad y su capacidad de proyectarse en el futuro. Por lo tanto, la pregunta podría reformularse de la siguiente manera: ¿Ante qué estructura de oportunidades la respuesta sería el miedo al compromiso? Si, como aquí planteo, el compromiso representa una respuesta estratégica a las oportunidades, entonces sería plausible argumentar que la organización emocional del miedo al compromiso se ve

configurada por ciertas transformaciones en la ecología y la arquitectura del proceso de elección, o sea, en las condiciones sociales y las modalidades cognitivas mediante las cuales se elige a otra persona y se genera el apego.

La masculinidad y la muerte del compromiso

Según el historiador John Tosh, dentro de las sociedades occidentales la masculinidad “se da en tres escenarios: el hogar, el trabajo y las organizaciones masculinas”.⁶³ La autoridad en el hogar, la capacidad de ganar un sueldo de modo independiente y la posibilidad de formar vínculos significativos en organizaciones voluntarias, tabernas y clubes que efectivamente excluían a las mujeres constituyeron los tres pilares tradicionales de la masculinidad.

Sin embargo, el capitalismo y la forma de gobierno democrática marcan un cambio muy importante en esta estructura tripartita: a partir del siglo xx, el movimiento feminista y su repercusión en las esferas política, económica y sexual comienzan a desafiar y erosionar constante y eficazmente la autoridad masculina en el hogar. Asimismo, el ascenso del trabajo asalariado y de las organizaciones burocráticas limita la independencia masculina, pues hoy la mayoría de los hombres trabajan bajo el control de otras personas y casi todos los espacios masculinos de asociación homosocial (con la notable excepción del ámbito deportivo) han perdido vigencia, ya que predomina el intercambio heterosocial en la mayoría de los lugares dedicados al ocio. Por lo tanto, si la masculinidad representa “un estatus social demostrado en contextos sociales específicos”,⁶⁴ como lo afirma Tosh, queda claro que algunos elementos constitutivos de tal estatus y de tales contextos se han visto socavados con la llegada de la modernidad. La independencia, la autoridad familiar y la solidaridad entre hombres se han debilitado como señales de estatus, tanto que hoy la masculinidad tradicional simboliza el estatus social culturalmente codificado de la clase obrera. Es precisamente dentro de este contexto que la sexualidad se transforma en una de las marcas de estatus más significativas de la masculinidad. Como se afirma en el capítulo 2, la sexualidad confiere estatus. El atractivo sexual y la sexualidad han pasado a ser atributos de la identidad de género y de aquello que, dentro de esa identidad, cobra la forma del estatus.⁶⁵

En cierta medida, la sexualidad siempre estuvo asociada con la masculinidad, pero en muchas sociedades, el poder social masculino representa una condición para obtener acceso a las mujeres. En efecto, los hombres reafirman su poder

social sobre las demás personas, del género que sean, ejerciendo la dominación sexual de numerosas mujeres. En otras palabras, si la sexualidad constituye un campo de lucha, entonces en las sociedades tradicionales los hombres poderosos son claramente aquellos que la dominan, pues el poder masculino suele convertirse en un mayor acceso sexual a una variedad más amplia de mujeres. Como señala Francis Fukuyama, “el acceso ocasional [o sea, el sexo ocasional en el marco del matrimonio] a mujeres múltiples fue gozado por los poderosos, los ricos, los hombres de alto estatus a través de la historia”.⁶⁶ Es decir que la sexualidad sigue siendo un reflejo del estatus socioeconómico y está directamente referida a él. De hecho, esas relaciones múltiples con frecuencia suponen la obligación de mantener a las mujeres de diversos modos, ya sea casándose con ellas o proporcionándoles ventajas económicas.

En el capítulo 2 se analiza cómo el ímpetu de la cultura consumista y de la psicología clínica en el siglo xx produjo una autonomización de la esfera sexual con respecto a las normas morales y a los criterios formales de endogamia de clase, además de originar el surgimiento de los campos sexuales. Los resultados de este proceso son notables: el varón ya no necesita ser poderoso y dominante para acceder sexualmente a las mujeres. Se trata de un acceso relativamente independiente del poder socioeconómico. De hecho, los varones provenientes de distintos niveles socioeconómicos pueden mantener relaciones sexuales con una multiplicidad de mujeres sin tener que pagar, sin arriesgarse a la reprobación moral de sus pares y sin verse obligados a contraer matrimonio.⁶⁷ En términos de Fukuyama, “lo que cambió después de los años ‘50 fue que hubo muchos hombres comunes que pudieron vivir las vidas de fantasía del hedonismo y de la poligamia en serie antes reservadas a un pequeño grupo de la alta sociedad”.⁶⁸

Ahora bien, hay tres motivos que podríamos barajar para dar cuenta de la relación estrecha entre la sexualidad y el estatus masculino. En la medida en que la sexualidad antes se asociaba al estatus socioeconómico de los hombres poderosos, conservó su vínculo con el poder y el estatus incluso cuando la conexión se tornó más débil. La sexualidad acumulativa o en serie es atractiva para los varones de todas las clases sociales porque, si el acceso a las mujeres está restringido, funciona como símbolo de estatus masculino, del triunfo por sobre otros varones. La validación, el sentido de la competencia y el estatus de los hombres se canalizaron en el ámbito de la sexualidad. Entre los varones, la sexualidad era

una marca de estatus en función de la capacidad para competir contra otros varones a fin de obtener la atención del sexo femenino: “Las mujeres dotan a los hombres heterosexuales de validación sexual, y ellos compiten entre sí por esa validación”.⁶⁹ Es más, los varones transfirieron al sexo y la sexualidad el control que antes ejercían en el hogar, por lo que el campo sexual se transformó en el ámbito donde podían expresar y exhibir su autonomía y su autoridad. El desapego en la sexualidad pasó entonces a simbolizar y a organizar el tropo más amplio de la autonomía y el control, o sea, de la masculinidad. Así, el desapego emocional podría concebirse como una metáfora de la autonomía masculina, alimentada por la separación entre el sexo y el matrimonio. Por último, el sexo generó entre los hombres no sólo competencia, sino también lazos de unión, en tanto el cuerpo femenino quedó proyectado como objeto de solidaridad masculina.⁷⁰ En otras palabras, la libertad sexual convirtió a la sexualidad en un espacio para el ejercicio y la exhibición de la masculinidad entre los hombres cuyo estatus en el escenario del hogar, el trabajo y las organizaciones masculinas se había visto socavado: transformó a la sexualidad en estatus. Si entre los varones el sexo ya era un modo de demostrar el estatus y de forjar lazos solidarios con otros varones, la pérdida del control en el hogar y de la autonomía en el trabajo causó una *hipertrofia* de la sexualidad, en tanto ésta pasó a fusionar y manifestar al mismo tiempo los tres aspectos de la masculinidad como estatus, o sea, la autoridad, la autonomía y la solidaridad.

El rol fundamental que cumplió la sexualidad en esta redefinición de la masculinidad se vio sumamente facilitado y acelerado por el intenso proceso de sexualización que atravesaron hombres y mujeres en el siglo xx, o sea, por la desregulación moral de las relaciones sexuales y por la transformación del atractivo sexual o la sensualidad en un atributo explícito de la identidad de género, desvinculado del desempeño moral del yo.⁷¹ En el capítulo anterior se planteaba que la sexualidad hoy es un campo de lucha. Ahora podemos afirmar con mayor precisión que lo es porque posibilita la adquisición y la conservación del estatus social masculino, un escenario en que los varones compiten entre sí por la reafirmación de su estatus sexual.

Se podría teorizar que, si el sexo y la sexualidad pasaron a conformar el ámbito primordial para el ejercicio de la libertad femenina después de los años '60, es posible que esto haya sucedido porque la sexualidad acumulativa se asociaba

con el poder masculino. Sin embargo, aunque las condiciones de los encuentros románticos se han sexualizado profundamente tanto para los varones como para las mujeres, y aunque la sexualidad se ha transformado en un símbolo de estatus para ambos géneros, esa sexualización no ha seguido el mismo camino en uno y otro caso. La antropóloga Evelyn Blackwood señala que “los hombres y las mujeres se posicionan de distinto modo en relación con la sexualidad”, en tanto existen diferencias “en la capacidad para controlar o nombrar los actos, para exigir el derecho a realizar ciertas prácticas, y para calificar a algunas prácticas como permisibles y a otras no”.⁷² Por su parte, el sociólogo Randall Collins describe este fenómeno como “un sistema de estratificación en virtud del sexo”.⁷³ Esta diferencia entre hombres y mujeres se pronuncia en términos de estrategias sexuales, de modo que en adelante nos abocaremos a la exploración de las estrategias femeninas para la búsqueda de pareja.

La dinámica de las estrategias exclusivistas femeninas

Sin duda, la mayor predisposición de las mujeres al compromiso es consecuencia directa de las estrategias exclusivistas femeninas para la formación de pareja. Susan Brownmiller plantea que, entre otros motivos, las mujeres adoptan el exclusivismo como parte de un contrato con los hombres en virtud del cual el varón las protege de violaciones a cambio de su fidelidad y su dependencia.⁷⁴ Según esta perspectiva, la estrategia exclusivista femenina deriva de la dependencia, las desigualdades de género y las relaciones de poder desiguales. Por su parte, Alice Rossi sostiene que las mujeres tienen “dos orientaciones innatas”: una “hacia los hombres” y otra “hacia sus hijos”,⁷⁵ lo que daría cuenta de sus tendencias al exclusivismo.

A mi juicio, las mujeres heterosexuales que adoptan una estrategia sexual exclusivista en realidad presentan una orientación reproductiva más que una orientación sexual natural hacia los hombres. Esto equivale a afirmar que el exclusivismo sexual resulta más frecuente entre las mujeres que aspiran a la maternidad en el marco institucional de la monogamia doméstica. Se trata de mujeres que incorporan la búsqueda de pareja a la percepción y la construcción de su rol reproductivo.⁷⁶ En el patriarcado tradicional premoderno, tanto mujeres como varones estaban cultural y moralmente obligados a tener hijos para formar un hogar donde ejercer la autoridad y perpetuar el apellido familiar. La masculinidad tradicional del patriarcado requiere de una familia para reconfirmarse

porque el hombre necesita controlar a sus hijos, su mujer, sus sirvientes y sus tierras. En las sociedades patriarcales donde ese dominio masculino es cuestionado (como la nuestra), los hombres no están tan obligados a buscar la reproducción biológica porque la familia ya no constituye un espacio tan importante de dominación y ejercicio de la autoridad. El principal imperativo cultural que configura la masculinidad está constituido por la autonomía psicológica, la movilidad social ascendente y el éxito económico en las organizaciones económicas. Por lo tanto, ahora son las mujeres quienes adoptan la función sociológica de tener y al mismo tiempo desear hijos. En ese proceso, la ecología y la arquitectura de la elección que conforman el marco de su accionar han sufrido un cambio profundo. Más específicamente, los tiempos biológicos hoy juegan un papel de gran importancia en la configuración de las *percepciones* culturales femeninas acerca del propio cuerpo y de las estrategias de formación de pareja. Las mujeres que optan por el matrimonio y los hijos (o la domesticidad heterosexual) como marco para la crianza de su descendencia se ven limitadas por una percepción de su propio cuerpo en tanto unidad biológica organizada en el tiempo y por el tiempo. Existen dos factores que explican esa percepción. Por un lado, las pruebas demuestran que el acceso al mercado laboral y a la educación superior provoca una postergación del matrimonio y del embarazo entre las mujeres con mayor nivel educativo (mientras que las mujeres con un nivel educativo más bajo posponen el matrimonio, pero no el embarazo).⁷⁷ Dado que las mujeres contemporáneas deciden ingresar en el mercado matrimonial más tarde que las de mediados del siglo XX, y puesto que las heterosexuales aún siguen optando por la maternidad en su gran mayoría, operan dentro de un margen temporal mucho más limitado que el de otras mujeres antes de 1960.⁷⁸ Parodiando a Heidegger, podríamos decir que las mujeres modernas de clase media que ingresan en el mercado matrimonial no conciben al tiempo desde la perspectiva privilegiada de la muerte, sino de la fertilidad. En el ámbito del amor, la finitud para las mujeres está marcada por el horizonte del embarazo. Por ejemplo, Catherine Townsend, una columnista del periódico inglés *The Independent* que se especializa en cuestiones sexuales, escribe lo siguiente:

Ahora que acabo de cumplir los 30, estoy dispuesta a dedicar todas mis travesuras salvajes en la cama a un solo hombre (muy afortunado) y

estoy convencida de que mi exploración sexual hará de mí una mejor pareja, tanto en la cama como fuera de ella. Me siento más estable, segura y contenta que nunca, pero el tema de las relaciones se complica, porque hay más cosas en juego. Todavía no decidí si quiero tener hijos o no, pero el reloj biológico es una realidad y siento que no puedo perder el tiempo con la persona equivocada, por las dudas que decida tener hijos.⁷⁹

Por otro lado, esta percepción más aguda del tiempo se relaciona con el hecho de que la industria de la belleza y la disponibilidad de datos sobre la “estrecha” ventana de oportunidad que tienen las mujeres para reproducirse abonan la construcción del cuerpo femenino (más que el masculino) como una unidad definida por lo cronológico (y, en consecuencia, amenazada por el deterioro). La gran incidencia del criterio de sensualidad y de los parámetros de belleza cada vez más estrictos ha incrementado la importancia subjetiva de la juventud y, por consiguiente, la conciencia acerca del propio envejecimiento, sobre todo entre las mujeres. Mientras que, hasta el siglo XIX, una mujer “mayor” (es decir, con más de 25 años de edad) podría haber resultado deseable en función de las propiedades o el dinero acumulado hasta entonces, los criterios actuales de sensualidad, basados en la juventud y el aspecto físico, generan una profunda conciencia femenina sobre el proceso de envejecimiento y, por lo tanto, acentúan la organización de la feminidad en torno a la categoría cultural del tiempo. (De hecho, en la Europa premoderna el 25% de los matrimonios estaban conformados por una mujer y un hombre menor que ella.)

Así, la coyuntura actual deja a las mujeres en una situación de desventaja estructural: cuando ellas operan bajo la restricción normativa del embarazo (principalmente en el marco de una pareja heterosexual) y bajo la percepción de que los tiempos biológicos no son eternos, conciben la selección de pareja como un proceso que se organiza en un marco temporal limitado. Esta percepción del tiempo, sobre todo cuando las mujeres tienen entre 30 y 50 años, suele generar una sensación de que las opciones son más reducidas, lo que a su vez puede causar una mayor predisposición a comprometerse más rápido con algún hombre. Como dice Bridget Jones, la treintañera que protagoniza la famosa novela de Helen Fielding, “cuando las mujeres se deslizan de los 20 a los 30 [...]”

el equilibrio de poder cambia ligeramente. Incluso las vampiresas más descaradas pierden su vigor, al luchar con las primeras punzadas de la angustia existencial: temor a morir sola y ser encontrada tres semanas más tarde medio devorada por un pastor alemán”.⁸⁰

Las investigaciones más recientes muestran que, a medida que va disminuyendo la fertilidad, las mujeres piensan más en el sexo, tienen fantasías sexuales más frecuentes e intensas, están más dispuestas mantener relaciones sexuales y, en efecto, las mantienen con mayor frecuencia que las mujeres de otros grupos etarios.⁸¹ Esto indicaría entonces que existe un vínculo entre la búsqueda sexual y la percepción de que se cierra una ventana de oportunidad.⁸²

El siguiente texto, tomado de un foro virtual, demuestra que los hombres entienden que están operando en un mercado en el que el desequilibrio en cuanto a la disponibilidad emocional es causado por una diferencia en la percepción del tiempo:

Si ella es mucho mayor y tiene hijos grandes, puedes quedarte tranquilo de que a ellos no les importará tu existencia. Si la mujer tiene apenas cinco años más que tú, presta atención y fíjate si oyes un tic tac en su cabeza, como en “El corazón delator”. Si tiene 30 años o más y ha invertido un tiempo considerable en ti, estará cargando los ultimátums como torpedos secretos en su mente. Prepárate para lanzar la contraofensiva. Pisándole los talones al ultimátum para casarse llegará el ultimátum para tener hijos, aunque más bien será como una bula papal para los católicos. Si puedes mantener una aventura con una mujer mayor que tenga hijos en la universidad, disfrútala. Si no los tiene, corta la relación antes de que sea muy tarde.⁸³

Lo que subyace en esta invitación a evitar las trampas del matrimonio, el apego emocional y la responsabilidad es el supuesto de que a las mujeres les interesa más el compromiso y el matrimonio porque tienen un marco temporal más limitado.⁸⁴ Los tiempos biológicos, en tanto categoría cultural de percepción que configura las elecciones individuales, constituyen una dimensión fundamental de la arquitectura de la elección en el caso de las mujeres, es decir, del mecanismo cognitivo y emocional mediante el cual toman sus decisiones. Esto

limita su poder de negociación frente al de los hombres, quienes son mucho más inconscientes de tal dimensión temporal y, por lo tanto, están dotados de un lapso cognitivo más largo para realizar la selección.

Otro de los modos en que la nueva ecología de la elección configura entre las mujeres de clase media y media-alta esa sensación femenina de tener opciones cada vez más limitadas se relaciona con cuestiones demográficas. Históricamente, durante los primeros doscientos años del sistema capitalista, las mujeres padecieron una doble segregación en el ámbito laboral: por un lado, en tanto trabajadoras mal remuneradas; por el otro, en tanto agentes sociales de naturaleza sexual y sexuada.⁸⁵ Debido a esto, el matrimonio constituía un escenario fundamental para la supervivencia socioeconómica y el estatus de la mujer. La vía para llegar al matrimonio era el amor, el apego a un solo varón, lo que otorgaba a la sexualidad un carácter crítico para la existencia socioeconómica femenina y provocaba una inversión hipertrófica en el matrimonio como esfera emocional. Cabe agregar también que, en términos generales, la estrategia femenina de formación de pareja es la homogamia o la hipergamia, o sea, la selección de hombres con un nivel educativo (y, por lo tanto, socioeconómico) equivalente o superior al de ellas mismas.⁸⁶ Ahora bien, desde el año 1980, el nivel educativo de los varones viene aumentando a un ritmo más lento que el de las mujeres⁸⁷ y dado que, en promedio, la capacidad salarial de los hombres ha disminuido en comparación con la de las mujeres, hay menos hombres con un nivel educativo alto que ganen lo mismo o más que sus pares de sexo femenino.⁸⁸ Esto también implica que una proporción más alta de mujeres de clase media y media-alta con un nivel educativo elevado compiten por la misma reserva de hombres con esos recursos económicos y educativos, lo que provoca escasez en la oferta.⁸⁹ No obstante, aunque hay un número mayor de mujeres que compiten por los mismos hombres con buen nivel educativo,⁹⁰ la incidencia de la discriminación por edad provoca que el grupo demográfico de posibles candidatos masculinos sea más numeroso que el de mujeres, basándose en la norma de que en las relaciones las mujeres pueden (o incluso deben) ser más jóvenes que los hombres. Aunque intuitivamente se piense lo contrario, entre la década de 1970 y la década de 1990 las probabilidades masculinas de casarse con mujeres más jóvenes *augmentaron*, mientras que las probabilidades femeninas de casarse con hombres más jóvenes *disminuyeron*.⁹¹

Todo esto ocurre porque, hoy en día, los hombres dependen más directamente del mercado para la supervivencia económica y sólo cuentan con sus propios recursos en ese ámbito, con lo cual dependen menos de la riqueza y las propiedades acumuladas por su potencial esposa. Ahora bien, si los hombres pueden seleccionar mujeres de menor edad, menor riqueza y menor nivel educativo, eso implica sencillamente que el grupo demográfico del cual pueden elegir es mucho más numeroso. La combinación de estos fenómenos genera una discrepancia en el tamaño de los grupos demográficos disponibles para cada uno de los sexos. Por consiguiente, las mujeres con un nivel educativo elevado deben elegir entre una cantidad menor de hombres.⁹²

Ahora bien, esto señalaría que el miedo al compromiso se relaciona con aquellas transformaciones fundamentales en la ecología de la elección que permiten a los hombres controlar las condiciones de la negociación sexual. En efecto, el mayor acceso masculino a una cantidad más elevada de mujeres, el desplazamiento a la estrategia sexual acumulativa como símbolo de estatus, la discrepancia en el tamaño de los grupos demográficos disponibles para hombres y mujeres en virtud de las diferencias en sus estrategias homogámicas y las diversas limitaciones cognitivas provocadas por la categoría de tiempo implican que los hombres tienen la posibilidad de elegir entre muchas más parejas potenciales que las mujeres y que hoy en día toman sus decisiones en condiciones de mayor abundancia en la oferta que las mujeres. En otras palabras, podríamos afirmar que los hombres son más proclives a ver el mercado matrimonial como un mercado sexual y tienden a permanecer más tiempo en dicho mercado, mientras que las mujeres tienden a concebir el mercado sexual como un mercado matrimonial y a permanecer menos tiempo.

A continuación, analizaré más minuciosamente los modos en que el tamaño objetivo y subjetivo del grupo demográfico disponible para hombres y para mujeres se relaciona con el miedo al compromiso, haciendo referencia a aquello que he definido como la arquitectura de la elección, es decir, cómo se concibe la elección misma.

El miedo hedonista al compromiso

Desde una perspectiva cultural, el miedo al compromiso puede adquirir dos formas distintas: una forma *hedonista*, que consiste en postergar el compromiso

para dedicarse a una acumulación de relaciones por placer, y una forma *abúlica*, que consiste en padecer una incapacidad para desear el compromiso, es decir, para querer comprometerse en una relación. Una manera alternativa de describir este fenómeno sería afirmar que la primera categoría incluye el deseo de experimentar en una serie de relaciones y la incapacidad para elegir una sola pareja fija,⁹³ mientras que la segunda categoría incluye a las personas incapaces de desear una relación. En la primera habría un desborde del deseo y, en la segunda, una deficiencia. La primera se podría caracterizar como la dificultad de conformarse con un solo objeto debido a la abundancia de opciones, mientras que la segunda se podría caracterizar como el problema de no desear a nadie.

Como ejemplo de los efectos que puede causar la abundancia de opciones sexuales cabe citar el ensayo de Marguerite Fields que ganó el concurso universitario “Modern Love” [Amor moderno], auspiciado por el periódico *New York Times*. Allí, Fields explica lo siguiente sobre un amigo y compañero de la universidad:

Steven dijo que no era una cuestión de fidelidad [a su novia], sino de expectativas. No pueden esperar de él que no desee acostarse con otras personas. Entonces, él no puede esperar que ella piense distinto. Los dos son jóvenes y viven en Nueva York. Como saben todos los que viven en esa ciudad, allí existe la posibilidad de conocer a alguien en cualquier momento y en cualquier lugar.⁹⁴

En este fragmento se nota claramente que la dificultad para quedarse con un solo objeto amoroso se debe a la abundancia de opciones y a la sensación permanente de que existen múltiples posibilidades.

En el marco de una entrevista para esta investigación, Simon, un hombre de 36 años que trabajaba en una empresa importante dedicada a la tecnología de avanzada, manifestó que había tenido numerosas relaciones, desde encuentros de sexo ocasional por una sola noche hasta una serie de relaciones estables de más larga duración, con situaciones de convivencia por unos meses e incluso algunos años. Simon indicó que usaba Internet para buscar pareja, entonces le pregunté si había algo en el perfil de las mujeres que lo desalentara o le causara rechazo.

Entrevistadora: ¿Hay algo del perfil virtual de las mujeres que le pueda causar rechazo y que lo haga descartar a una chica que a simple vista le hubiera gustado?

Simon: La verdad, si escriben que quieren una relación seria, eso me causaría rechazo. Esas mujeres me parecen estúpidas. Uno sabe que son fáciles de manipular. Una mujer que busca algo “serio” ya está entregada. Entonces te interesa menos.

Entrevistadora: ¿Conoce muchas mujeres de ese tipo?

Simon: Sí. Muchísimas.

Esta respuesta sería casi imposible en el contexto de las relaciones amorosas en los siglos XVIII y XIX. En esa época, y durante la primera mitad del siglo XX, la “seriedad” constituía una condición necesaria para el matrimonio. De hecho, la capacidad femenina para resistir a los avances de los hombres (o sea, la “seriedad” sexual de la mujer) era un modo de construir una buena reputación en el mercado matrimonial y simbolizaba que la mujer tenía la *intención* de casarse y cumplía con las requisitos para ser un buen partido. Obsérvese el contraste con la situación actual, en la que el fenómeno se revierte: la mujer que es “seria” y, en consecuencia, manifiesta su intención *a priori* de formar una relación estable deja de ser interesante. La respuesta de Simon refleja la percepción de que las mujeres con intenciones de comprometerse exhiben cierta forma de dependencia, pues tal deseo las convierte en presas fáciles de la manipulación emocional masculina. En otras palabras, si aceptamos lo que afirma Simon, cuando la mujer está ansiosa por comprometerse en una relación, el hombre infaliblemente puede controlarla, nada más y nada menos que por ese mismo deseo de compromiso. Esto podría interpretarse como una expresión del poder masculino sobre las mujeres, pero quedaría afuera un factor tan importante como el rechazo que sienten los hombres hacia el *exceso de poder* sobre las mujeres. Es precisamente ese exceso de poder lo que impide que el hombre se enamore. Este fenómeno guarda una curiosa relación con el planteo de Shulamith Firestone, quien señala, entre otros autores, que el sentimiento de amor se “obstruye por medio de un *desequilibrio de poder*”.⁹⁵ De acuerdo con su teoría, los hombres logran enamorarse cuando pueden neutralizar y olvidar la pertenencia de las mujeres a una clase inferior. En este caso, la “seriedad” representa una marca de

que esa mujer pertenece a tal clase y evita que el hombre en cuestión se sienta atraído por ella o se enamore de ella. De hecho, obstruye la capacidad del hombre para valorarla porque la mujer “seria” carece de valor en tanto no exige que el hombre ejecute y demuestre su estatus sexual poniéndolo en acto. En este sentido, la desvalorización se vincula con que dominarla no implicaría una victoria en la competencia con otros hombres dentro del campo sexual. Es decir, si la sexualidad es un campo de lucha, los hombres sólo pueden ganar estatus y prestigio cuando logran demostrarse a sí mismos y demostrar a los demás que han derrotado a otros hombres. La mujer “seria” no representa una victoria en ese campo ni requiere el ejercicio performativo de la masculinidad. Como ejemplo de esto, cabe citar el siguiente texto, tomado de un foro virtual:

Creo que las personas de ambos sexos muchas veces sienten atracción por otras personas que no están interesadas en ellas. Alguien que no te desea es irresistible. Muchas veces, cuando sé que le gusto a una chica, deja de interesarme (Tom, 26, Nueva York).⁹⁶

Los hombres como Tom y Simon se comportan de manera tal que parece que estuvieran en un mercado en el que la oferta de amor supera a la demanda y, por lo tanto, se genera un desequilibrio *a priori*, que a su vez los obliga a hallar el modo de distanciarse. Como veremos más adelante, la distancia y el desapego constituyen dos factores clave del estilo emocional masculino en la interacción con las mujeres.

Daniel tiene 50 años y trabaja en una universidad israelí, pero vivió muchos años en Estados Unidos. En general, muestra una postura de extrema izquierda en cuanto a diversos temas y se autoproclama feminista. Es un hombre divorciado con altos ingresos que tiene dos hijos y una carrera profesional muy exitosa. Él mismo admite que tuvo un buen matrimonio con una mujer con la que conserva una relación fuerte. Sin embargo, poco después de cumplir los 40 años, sintió el impulso de dejar a su esposa y a sus hijos al enamorarse de otra mujer, a quien luego abandonó por otra, que a su vez también dejó.

La primera pregunta que le hice fue la siguiente:

Entrevistadora: ¿Qué papel cumple el amor (es decir, el amor romántico) en su vida?

Daniel: Toda mi vida gira en torno al amor. Toda mi vida gira en torno al amor. Punto. Es el centro mismo de mi vida. Todo el resto de mi vida gira en torno a eso. En los últimos años, hasta llegué a entender cada vez mejor que incluso detrás de mi trabajo siempre hay alguna musa, alguna mujer. Me paso todo el día pensando en el amor. Soy un romántico perdido... Me la paso metido en el tema del amor.

Sin embargo, cuando él dice “romántico”, se refiere a algo muy distinto de lo que describirían muchas mujeres, como se ve a continuación:

Entrevistadora: ¿Qué quiere decir que se la pasa metido en el tema del amor?

Daniel: Quiere decir que siempre estoy pensando en alguna mujer, pero claro que no es siempre la misma. Cuando pienso en una mujer, siempre la imagino como la mujer de mi vida, no importa si la relación es real o solamente una fantasía. Tengo fantasías muy fuertes.

Entrevistadora: Se refiere a varias mujeres.

Daniel: Sí, porque me gustan las mujeres, pero siempre le dedico mis pensamientos a una sola, en cada momento de mi vida. Hace unos meses estaba saliendo con una mujer. Habíamos ido al cine y volvíamos en el auto de ella. Veníamos charlando y de repente me llamó “Danish”. Me había inventado un apodo cariñoso. En ese preciso instante, sentí como si me estuviera violando. Físicamente, sentí como una violación a mi ser. Tuve una sensación física de repulsión y rechazo. Me sentí invadido. Enseguida sentí que con esa mujer no había opción. No quiero... No quería el amor de esa mujer.

Entrevistadora: ¿Se separó de ella?

Daniel: Al día siguiente. Le dije inmediatamente que no soportaba que me llamara así. Le dije que no podía seguir con ella.

Al principio, Daniel describe una serie de experiencias placenteras en las que el amor cumple una función central. No se considera incapaz de comprometerse con el amor. Al contrario, se siente profundamente comprometido con la experiencia y el sentimiento del “Amor” y cuenta que se “marchita” como una

flor si le falta esa experiencia, pero aquí el amor y su exaltación no derivan del compromiso firme con una sola persona, sino de aquello que los especialistas en consumo han denominado “impulso de la variedad”,⁹⁷ o sea, de la multiplicidad de opciones en un mercado de posibilidades y de la excitación emocional correspondiente al comienzo de toda relación. Al igual que Simon, Daniel está inmerso en un mercado en el que existe una oferta sexual enorme en el sentido económico, pues cuenta con muchísimas opciones distintas. Por lo tanto, aquí se podría conjeturar que ambos expresan la necesidad de distancia: mientras que el primero no tolera el interés *a priori* de las mujeres en una relación comprometida, el otro no soporta una manifestación de cercanía que atraviesa los límites impuestos y conocidos sólo por él mismo.

Ahora bien, estos casos no representan el miedo a la intimidad, entendida como una relación estrecha, tal como lo describe la psicología popular (y no tanto).⁹⁸ Los dos hombres expresan un intento estratégico de mantener cierta distancia con las respectivas mujeres creando una barrera emocional porque las mujeres son mucho más propensas a desear el compromiso y la exclusividad que los hombres. Las mujeres se muestran más disponibles emocional y sexualmente que los hombres, lo que a su vez genera que los hombres (de estatus socioeconómico equivalente o superior al de ellas) puedan controlar mejor las condiciones emocionales del encuentro. En términos económicos, podríamos decir que, dentro de un mercado básicamente controlado por los varones mediante la posesión de los recursos económicos, si una mujer entrega sexo sin pedir nada a cambio y manifiesta su deseo *a priori* de comprometerse, está entregando demasiado. La esfera emocional femenina es dominada por los hombres mediante una relación de oferta y demanda emocional, de abundancia y escasez de sentimientos: cuando existe una oferta elevada de determinado bien, ésta genera una abundancia de opciones para elegir, acompañada a su vez por el problema de la jerarquización, la construcción de preferencias y la asignación de valor. En cambio, la escasez posibilita una asignación de valor casi inmediata. La abundancia es lo que permite que Daniel viva la experiencia de la variedad, que abandone un matrimonio hasta entonces perfectamente constituido para redirigir sus fantasías a una cantidad mayor de mujeres. El problema radica en que los diversos objetos de su deseo comienzan a perder valor en virtud de la disponibilidad que los caracteriza y de la cantidad que suman, pues el valor deriva de la capacidad

para ordenar y jerarquizar, lo que resulta más difícil si hay demasiadas opciones disponibles que no presentan diferencias significativas. La escasez constituye precisamente el proceso social mediante el cual un objeto o una persona pueden adquirir valor: “La escasez implica que las personas quieren más que lo que hay disponible”.⁹⁹ Y, a la inversa, también implica que, cuando la oferta de objetos supera a la demanda, disminuye el deseo de poseer esos objetos.

Lo que caracteriza a las declaraciones de ambos hombres es la ecuación implícita entre el deseo y la distancia. A mi juicio, la combinación cultural de excitación erótica, creación de límites y distanciamiento exhibida en todos estos casos constituye un mecanismo para hallar un punto intermedio entre la abundancia y la escasez. Aunque es posible que estemos exagerando un poco el contraste, podemos afirmar que, mientras el problema de los hombres y las mujeres de la era premoderna consistía en encontrar a alguien con un valor que coincidiera con el propio, determinado de modo relativamente objetivo (mediante el linaje familiar, el estatus, la riqueza, etcétera), en la actualidad, frente a la abundancia de opciones, el deseo subjetivo se ve afectado por el problema económico y emocional de elegir un solo objeto que tenga valor y por el problema (para el individuo mismo) de evaluar y crear ese valor, lo que dotaría a la escasez de una importancia central en la constitución del deseo. En ese sentido, el deseo adquiere carácter económico, pues reviste ciertos rasgos de la cuestión económica del valor y de los mecanismos cuasi económicos para la creación de valor. La naturaleza misma del deseo romántico ha pasado entonces a ser de carácter económico, en tanto éste se asocia estrechamente con la dinámica de la escasez como modo de asignar valor.

Analicemos otro ejemplo. En este caso, se trata de un hombre de 55 años, con nivel educativo muy elevado, que está divorciado y tiene un hijo. A lo largo de la entrevista, fue enumerando sus diversas relaciones:

Entrevistadora: En sus relaciones anteriores, ¿llegó algún momento en el que quisiera separarse?

Steven: Sí. Siempre. [...] Es la historia de mi vida. Casi siempre era porque quería estar solo.

Entrevistadora: Y entonces, ¿por qué salía con ellas?

Steven: En parte, por conformismo.

Entrevistadora: Si mal no lo entiendo, me está diciendo que tuvo novias, pero que siempre fue “hasta nuevo aviso”.

Steven: Sí, está bien, perfecto. Hasta ahora sentí que podía tener una pareja, pero que tenía que ser temporario, limitado, un par de veces por semana y alguna charla telefónica y nada más. Para mí, eso es suficiente, no necesito más, así que no necesito una relación de compromiso. Para mí, es una carga. Tengo toneladas de personas con las que podría salir, pero no tengo tiempo. Esto es interesante, y esto otro, y esto otro, pero no puedo con todo. ¿Para qué voy a querer cargarme con una relación?

Entrevistadora: ¿Cree que eso también piensan las mujeres?

Steven: No. Al menos por lo que dicen ellas, no. Digamos una cosa, hablando de las mujeres con las que salí, nunca fue simétrico. Ellas siempre querían más. ¿Por qué querían más? No sé.

Entrevistadora: ¿De qué querían más?

Steven: Querían más salidas conmigo, que estuviéramos más en contacto, que habláramos más, se la pasan diciendo que no se acuestan contigo sólo por acostarse contigo, que lo hacen por amor y todo eso. No sé, siempre dicen eso, en las conversaciones, en la práctica, es verdad que las mujeres querían más de lo que yo podía darles, y en realidad, siempre se termina por eso, porque yo no puedo ofrecerles más.

Entrevistadora: ¿Siempre terminaba por eso?

Steven: Sí, siempre.

Entrevistadora: ¿Hubo alguna excepción?

Steven: Sí, una vez me llamó una periodista muy famosa. Nos encontramos y ella se echó un polvo conmigo, como los hombres hacen siempre con las mujeres, o sea, se ocupó de quedar satisfecha y se fue, no me llamó más ni respondió mi llamada. Yo no lo podía creer. Nunca me había pasado eso. En general los hombres son los que se portan así con las mujeres, pero no al revés.

Entrevistadora: Volvamos al tema que mencionó antes, sobre las mujeres que quieren más de lo que usted quiere en la relación. ¿Quiere decir, por ejemplo, que ellas deseaban vivir con usted y usted no?

Steven: Digamos que en realidad yo no podía. Todas mis relaciones, aunque tal vez en una me equivoco, pero todas mis relaciones terminaron

así. Creo que siempre permito que ellas corten conmigo. Al menos ésa es la historia que me cuento. Creo que es bastante cercana a la realidad. No sé si las dejo que corten conmigo, pero siempre termina porque yo no puedo ofrecer más... Ellas querían vivir conmigo, compartir las cuentas bancarias, la cama, los libros, conmigo, pero yo no podía.

Entrevistadora: O sea que estas mujeres lo deseaban más que usted a ellas.

Steven: Absolutamente, siempre querían más de lo que yo podía ofrecer.

Entrevistadora: ¿Le gusta saber que ellas lo deseaban más que usted a ellas?

Steven: Es una mezcla. Porque hay que saber manejar tantas demandas. Pero es verdad que te da una sensación de poder. El que es más deseado tiene más poder.

Entrevistadora: ¿Por eso usted no quería más de ellas? ¿Para tener el poder?

Steven: Puede ser, pero no sé si era muy consciente o calculado.

Este diálogo articula algunos de los factores que ya analizamos. El relato de este hombre contiene elementos de sexualidad acumulativa y abundancia, en dos sentidos: la oferta de mujeres era abundante y también se trataba de personas que le entregaban su afecto y su amor en abundancia, como una suerte de superávit, es decir, en exceso con respecto a lo que él demandaba. De hecho, como señala el propio protagonista, las mujeres siempre “deseaban” más de lo que él estaba dispuesto a darles. De acuerdo con su percepción del asunto, tenía que lidiar todo el tiempo con esa sobreoferta femenina de afecto y necesidad.

Aquí, el deseo se incorpora en una perspectiva económica de las emociones, según la cual el valor disminuye por la sobreoferta y aumenta por la escasez. El punto es que la libertad sexual genera abundancia, lo que a su vez desata el problema de la asignación de valor al objeto del deseo. Sólo un objeto valioso funciona como marca del triunfo en la competencia con otros hombres. La situación actual de encuentro entre hombres y mujeres está caracterizada por la abundancia de opciones sexuales para unos y otras, pero la función reproductiva de las mujeres las impulsa a finalizar la búsqueda antes, mientras que los varones no tienen ningún incentivo claro de índole cultural o económica para poner fin a esa búsqueda. Las estrategias de evasión que implementan todos estos hombres no son síntomas de patologías psíquicas, sino que constituyen un intento estratégico de *generar escasez* y, por lo tanto, valor, en un mercado en el que no

pueden asignar valor porque existe una sobreoferta sexual y emocional femenina, y ellos controlan el campo sexual. En *El diario de Bridget Jones* encontramos una fuente inagotable de clichés sobre el universo actual de las relaciones entre los sexos:

Los hombres, dice [Tom], se ven a sí mismos en una especie de escalera sexual, con todas las mujeres debajo de ellos, o encima de ellos. Si la mujer está “debajo” (esto es, deseando acostarse con él, sintiéndose muy atraída), entonces, como si de Groucho Marx se tratase, él no quiere ser un miembro de su “club”. [...] hoy en día no se llega al corazón de un hombre a través de la belleza, la comida, el sexo o un carácter seductor, sino simplemente aparentando que no estás muy interesada en él.¹⁰⁰

En una reflexión sobre la cultura consumista, Russell Belk y sus colegas plantean que lo que da forma a nuestros deseos es la “escasez o la inaccesibilidad de los diversos objetos de deseo posibles”.¹⁰¹ Con una clara referencia a Georg Simmel, símbolo de la sociología clásica, argumentan que “deseamos con más fervor esos objetos que nos fascinan y que no podemos obtener enseguida. La distancia del objeto o la resistencia frente a nuestro deseo lo intensifican”.¹⁰² Si bien es posible que una parte del deseo humano se encuentre estructurada universalmente por ese principio de la escasez, esta escasez se transforma en un rasgo prominente del deseo cuando la abundancia interfiere con el problema de la asignación de valor y cuando la competencia estructura al deseo. Tomemos otro ejemplo. Gerald tiene 46 años y es escritor, periodista y poeta. Durante la entrevista, habló sobre la relación intensa que había mantenido con una mujer que, a su vez, tenía varias aventuras sexuales en paralelo y se lo había contado:

Gerald: Me dolía mucho que ella tuviera todas esas aventuras sexuales, pero al mismo tiempo eso la volvía más deseable, porque yo tenía que ponerme a prueba todo el tiempo, nada se daba por sentado, y además, yo quería creer... No, en realidad creía que yo era el que más le gustaba, con el que más comprometida estaba.

Entrevistadora: O sea, ¿usted sentía que competía con los otros hombres que salían con ella?

Gerald: Absolutamente, todo el tiempo, eso era difícil, pero a la vez más excitante, porque ella así era más difícil; por lo tanto, de alguna manera, valía más, porque yo sentía que nunca había sido del todo mía.

Consideremos ahora el caso de Ronald, un artista y curador de 37 años que me dijo que practicaba el poliamor, o sea, que estaba involucrado al mismo tiempo en varias relaciones de amor con distintas mujeres:

Entrevistadora: ¿Cree que hay alguna mujer que podría haberlo impulsado a preferir la monogamia? Se lo pregunto porque me acaba de decir que no sabe si existe la mujer que lo pueda convertir en monógamo.

Ronald: Qué pregunta difícil. Creo que si conociera una mujer como yo, que no buscara una relación exclusiva, que acumulara hombres como yo acumulo mujeres, entonces, mmmhhh... Creo que me intrigaría lo suficiente como para querer estar sólo con ella.

Estas descripciones arrojan luz sobre los motivos para que un libro tan criticado y ridiculizado como el manual *Las reglas del juego*, de 1995, haya tenido un éxito tan arrollador y se haya transformado en una suerte de fenómeno cultural, con más de dos millones de ejemplares vendidos. Lo que este manual pretende enseñar es precisamente el arte de generar y mantener límites frente a una situación estructural en la que los hombres controlan el encuentro heterosexual. De acuerdo con las enseñanzas y prédicas del manual, las mujeres deben ser expertas en poner distancia para crear escasez y, por lo tanto, adquirir valor. Algunas de las reglas que se proponen son las siguientes:

- 02: No abordes a un hombre (y no lo saques a bailar)
- 03: No mires a los hombres ni hables demasiado con ellos
- 05: No lo llares y devuelve sus llamadas muy de tarde en tarde
- 06: Sé siempre la primera en terminar la llamada y las citas
- 07: No aceptes ninguna cita para el sábado a partir del miércoles
- 12: Deja de salir con él si no te hace un regalo romántico para tu cumpleaños o para el día de los enamorados
- 15: No precipites una relación sexual, y otras reglas sobre la intimidad.¹⁰³

En el contexto de la postura política feminista de la igualdad y la dignidad, estas reglas son ridículas y degradantes, pero el éxito del libro merece cierta atención. Se puede explicar en función de que constituyen estrategias culturales para generar escasez y, por lo tanto, aumentar el valor emocional de las mujeres en un mercado en el que los varones controlan la esfera emocional femenina debido a la mayor predisposición de las mujeres al compromiso. Si bien el manual representa un intento muy torpe de corregir los desequilibrios estructurales entre hombres y mujeres en la esfera emocional, lo cierto es que da justo en el blanco de ese desequilibrio emocional que exhiben las relaciones heterosexuales.

Así, la abundancia es el efecto económico y emocional de un campo sexual estructurado por la jerarquía y la competencia, un campo que transforma la naturaleza del deseo, activándolo mediante el principio de la escasez, que, a su vez, supuestamente refleja el valor y la posición en el campo sexual. En consecuencia, la abundancia sexual afecta al deseo y al deseo de desear.

Esto último resulta todavía más evidente en la segunda categoría del miedo al compromiso, la cual incluye a los hombres (y, en menor medida, a las mujeres) que no logran alcanzar el *deseo* de interesarse en un solo objeto romántico.¹⁰⁴

El miedo abúlico al compromiso

La abulia se podría describir como un estadio más avanzado en la cultura de la abundancia, un estadio en el que la capacidad de querer o desear algo comienza a fallar. A continuación figuran algunos ejemplos tomados de Internet:

Querido Jeff: Hace un año y medio que salgo con una chica, pero hace poco empecé a *dudar* y no puedo dejar de pensar en eso. Yo vengo de una familia de padres separados y me parece que tengo demasiados problemas sin resolver y que al final me están afectando. Mi problema es que tengo dudas y miedo y a veces pienso que no puedo seguir, pero cuando estoy con ella me siento más contento y no pienso tanto en esas cosas. A pesar de todo esto, sigo sintiendo que ella me importa y, por más que cambie mi humor, aunque esté de buen o mal humor, ella me importa mucho y la amo.

Me la imagino conmigo en el futuro, pero en este momento, esos pensamientos recurrentes hacen que me cueste ser optimista. Si ya cono-

ces casos así o tienes algún consejo que me pueda ayudar, ayúdame, porque no quiero cortar con ella.

Respuesta de Jeff

En esta sección de preguntas y respuestas casi nunca le digo a nadie lo que debe hacer, pero en este caso, no puedo resistirme. ¡QUÉDATE CON ESA MUJER! ¿Por qué lo digo? Porque tus motivos para cortar la relación tienen que ver con el miedo y con temas del pasado [...]. Toda persona que acepta formar una relación estable y monógama, o un compromiso, o un matrimonio, inevitablemente empieza a cuestionarse si su pareja es la mejor persona que pueda conocer. *Es natural preguntarse si a mitad de camino uno no va a conocer a alguien que pueda ser mejor que su actual pareja* (énfasis de la autora).¹⁰⁵

El siguiente material fue extraído de un foro de consejos amorosos por correo electrónico:

Hasta hace poco, yo siempre tenía la autoestima relativamente baja y sentía que todo lo miraba desde afuera, creía que la gente no me veía. Esto te hace sentir más inseguridad, al punto que te parece que no tienes atractivo. No hace falta aclarar que hace mucho que no estoy en pareja. Cuando estás así, sientes mucha soledad y ocupas la cabeza pensando en cómo conocer a alguien, suponiendo que eso va a resolver todos los problemas que tienes. En fin, no quiero enredarme con tantas teorías en este momento. Lo principal es que, para mí, en las relaciones, uno está con una persona o no lo está, no entiendo eso intermedio de estar entre una cosa y otra. No le atribuyo esto a ningún apuro ni a tener demasiadas expectativas del matrimonio (mi historia familiar es bastante floja). Más bien me parece que, por más incierto que sea el futuro cuando empiezas a salir con alguien, siempre existe un tipo de vínculo que después hay que cortar para poder seguir sin pareja, por así decirlo. *En mi caso, me da pánico ser la persona que hace ese “corte”, supongo que ésa es la raíz de todos mis miedos. Me paralizó de terror al pensar que puedo lastimar a la otra persona, y apenas te metes en una relación de cualquier tipo, tienes que pensar*

en los sentimientos de la otra persona. Esa responsabilidad me supera (énfasis de la autora).

Las siguientes fueron algunas de las respuestas que publicaron otros usuarios:

[...] Tal vez deberías tratar de aprender que *no hace falta prometerle la luna y las estrellas* a la otra persona para que te considere y que si las cosas no salen como pensabas (algo que suele ocurrir), eso no significa que seas una mala persona o una persona fracasada. ¿Cómo eres en las situaciones en que otros te piden algo? ¿Te cuesta decir que no?

[...] En cuanto al compromiso, creo que también *viene de prometer demasiado* y por los motivos errados. Te preocupa que la otra persona se dé cuenta de eso. Tal vez tengas que aprender a presionarte menos desde el principio. Buena suerte, Geo (énfasis de la autora).

Me estoy dando cuenta justo ahora de que yo también tengo fobia al compromiso. Es un modelo que se repite en casi todas mis relaciones. Entiendo que en gran parte viene del matrimonio y el divorcio de mis padres, porque asocio inmediatamente las relaciones estables con el dolor y el sufrimiento inevitable.

Amo todo lo que es el hombre con el que estoy saliendo, pero como ya dijeron ustedes, me siento *vacía, fría e insuficiente cuando pienso en él y en lo que siento por él*. Todos dicen que reconocer el problema y hablar de eso es el primer paso, pero ¿cómo sigo? Esta ansiedad me está arruinando la vida. Tuve un ataque de pánico tan fuerte que me desmayé. Tengo terror de que me vuelva a pasar. Nunca había oído que nadie se desmayara de pánico (salvo Tony de *Los Soprano*). Necesito ayuda, en serio. Cualquier consejo será bienvenido.¹⁰⁶

Todos estos comentarios giran en torno a tres temas fundamentales. El primero es la dificultad para sentir emociones y, por lo tanto, preferencia por un objeto, sumada a la dificultad de concentrarse en una sola persona, problema éste que describo como una dificultad para asignar valor a un objeto. El segundo, sin embargo, es que, lejos de ser hedonistas, los relatos reflejan una sensación de

baja autoestima, un yo que duda de sí mismo y que carece de recursos internos demostrables para desear efectivamente lo que quiere. El último tema se asocia con la dificultad para proyectarse en el futuro, es decir, con el carácter opresivo de las promesas. Lo que se observa aquí es una forma profundamente conflictuada de la individualidad, pues los actores quisieran desear con fervor algo que no logran desear o suponen que se van a arrepentir de algo que desearon. Por lo tanto, el miedo al compromiso se manifiesta como *una falla* en la estructura de la voluntad y una incapacidad para conciliar sus propias emociones con la voluntad de comprometerse. Mientras que en los casos anteriores estaban presentes las emociones, que formaban un ciclo de entusiasmo y novedad, aquí la emoción parece carente.

El miedo y la ansiedad que sienten estos hombres (y la mujer del final) emanan de una brecha enorme entre el ideal cultural de una relación estable y la falta de recursos para alcanzar ese ideal. Por lo tanto, la cuestión es comprender cuáles son los mecanismos que agotan esos recursos culturales necesarios para el compromiso. Aunque la filosofía ha tratado de entender por qué deseamos las cosas que sabemos que nos hacen mal, aquí el problema reside en que estas personas no pueden querer aquello que saben que les hará bien (se trata de un caso de *akrasia*). En cierto sentido, lo que está en juego es la estructura del amor y del deseo en su relación con el núcleo mismo del yo. Según Harry Frankfurt, el amor y el afecto conducen intrínsecamente al compromiso, que a su vez es un componente o una dimensión de la voluntad, una estructura cognitiva, moral y afectiva que nos permite vincularnos con un futuro y renunciar a la posibilidad de maximizar nuestras opciones. El amor es vinculante porque

el carácter necesario del amor no limita el movimiento de la voluntad mediante un brote imperioso de pasión o compulsión que la derrota o la subyuga. Por lo contrario, *dicha limitación opera desde el interior de la voluntad misma*. En efecto, no nos vemos sujetos a tales limitaciones debido a una fuerza externa o ajena, sino a nuestra propia voluntad (énfasis de la autora).¹⁰⁷

Justamente ésa es la voluntad que se ve afectada y desorganizada en los casos anteriores, lo que a su vez se relaciona con el último elemento de mi planteo: el

miedo al compromiso no es más que una performance cultural en torno al problema de la elección. El concepto de voluntad que evoca Frankfurt sólo es viable en la medida en que se hace eco de las instituciones sociales y los mecanismos de selección. Cuando cambia esto último, el poder de la voluntad “interior” como fuerza restrictiva también cambia. En el capítulo 2 se hace referencia a la ecología y la arquitectura de la elección, es decir, a los mecanismos que configuran y limitan la estructura de la voluntad. A continuación, presentamos una serie de repertorios y técnicas culturales que se aplican para la toma de decisiones amorosas y que constituyen la nueva arquitectura de la elección romántica.

La nueva arquitectura de la elección romántica o la desorganización de la voluntad

En los mercados matrimoniales premodernos, las elecciones estaban configuradas por la interacción estrecha del yo con la familia y el entorno laboral. Tal vez por ello, se trataba de elecciones vinculantes. Sin embargo, en los mercados matrimoniales posteriores aparentemente se opera mediante una serie de encuentros que parecen libres y carentes de restricciones entre personas que ejercen su facultad de elección, la que se encuentra *en demanda constante*. Ahora bien, dicha facultad, lejos de basarse en la pura emoción, supone la existencia de un aparato afectivo y cognitivo de gran complejidad para evaluar las posibles parejas, reflexionar sobre las propias emociones hacia esas personas y predecir la capacidad propia de sostener esas emociones en el tiempo. La formación de parejas y de lazos de intimidad a partir de la era moderna no constituye un acto de pura volición, sino que también es resultado de un proceso de elección que se funda en varios conjuntos complejos de evaluaciones.¹⁰⁸ Sin duda, se podría argumentar que el proceso de elección aquí descrito no es específicamente moderno. Según el historiador Alan MacFarlane, en los diez años que transcurrían entre la pubertad y el matrimonio, los campesinos y siervos ingleses del siglo xvi “estaban pensando todo el tiempo en las invitaciones y solicitudes, examinando sus sentimientos de manera constante. Comenzaban con cierto coqueteo moderado y muchos atravesaban una serie de romances antes de quedarse definitivamente con una persona en particular”.¹⁰⁹ No obstante, el fenómeno de la elección en la actualidad difiere bastante de este otro en tanto está caracterizado por tres elementos cuya combinación le otorga un carácter deci-

didamente contemporáneo: primero, se ejerce en función de una gran cantidad de opciones, ya sean reales o imaginarias, o ambas cosas; segundo, deriva de un proceso de introspección en el que se ponderan las necesidades, las emociones y las preferencias del individuo en cuanto a su estilo de vida; y tercero, emana de una voluntad y de una emocionalidad individualizadas, que se unen y responden a la voluntad y la emocionalidad de la otra persona, con la necesidad de renovarse de manera constante. En otras palabras, como las elecciones amorosas no son del todo vinculantes, deben renovarse mediante una producción continua y constante de sentimientos. El proceso moderno de selección romántica se ve afectado por el problema de tener que navegar entre la supervisión cognitiva de las elecciones voluntarias y la dinámica involuntaria de los sentimientos espontáneos. Precisamente porque los caracteriza la desregulación de este proceso, los mercados matrimoniales generan formas de la elección que se parecen cada vez más a las que operan en los mercados de consumo. A su vez, las decisiones de consumo constituyen una categoría cultural específica que se ejerce mediante una combinación de deliberaciones racionales, refinamientos del gusto y deseos de maximizar las utilidades y el bienestar.

Esta nueva arquitectura, sumada a la ecología de la elección que se describe en este capítulo y en el capítulo anterior, inhibe la decisión y el compromiso. A continuación pasaré a analizar los componentes de esta nueva arquitectura que afecta a los hombres y, en menor medida pero definitivamente, también a las mujeres.

Como ya se ha visto, el aumento y la abundancia de parejas sexuales imaginarias o reales constituyen una causa importante de las transformaciones en la ecología de la elección. Dichas transformaciones surgen como consecuencia de la crisis en las normas endogámicas de carácter religioso, étnico, racial y social, lo que en principio posibilita que cualquier persona ingrese en el mercado matrimonial.¹⁰ Este fenómeno se ve acentuado por el incremento extraordinario en la cantidad de parejas potenciales disponibles a través de Internet. Tal abundancia de opciones reales e imaginarias induce modificaciones cognitivas importantes en la formación de las emociones románticas y en el proceso de fijación con un solo objeto amoroso. De hecho, las investigaciones realizadas sobre los efectos de esa abundancia en el proceso de decisión indican claramente que la mayor disponibilidad de opciones no facilita sino que inhibe la capacidad

de comprometerse con un único objeto en una sola relación. Existen varios motivos para explicar por qué la capacidad de elegir y de comprometerse con el objeto elegido atravesó cambios tan profundos en los últimos tiempos. Una de las transformaciones provocadas por la abundancia de oferta sexual y la libertad de elegir consiste en que las personas hoy se ven obligadas a realizar una tarea constante de introspección para establecer sus preferencias, evaluar sus opciones y reafirmar sus sentimientos. Esto exige una forma racional de inspección de la propia interioridad que se ve acompañada por un régimen esencialista (auténtico) de toma de decisiones sentimentales en virtud del cual la decisión de formar pareja con otra persona debe tomarse sobre la base del autoconocimiento emocional y de la capacidad para proyectar esas emociones hacia el futuro. Según esta perspectiva, encontrar la mejor pareja posible implica elegir a la persona compatible con ese yo esencialista, con el conjunto de preferencias y necesidades que definen al yo. Un elemento fundamental en este concepto de la elección es la idea de que, mediante la introspección, que supone una toma de decisiones sujetas a un proceso hipercognitivo, se puede y se debe realizar una evaluación racional de la compatibilidad y las cualidades propias y ajenas. De acuerdo con este modelo, la introspección supuestamente posibilita la claridad con respecto a las emociones. En este sentido, representa una de las principales características de la selección de pareja, pues implica que tanto los hombres como las mujeres deben conocer la intensidad y profundidad de sus propios sentimientos, además de prefigurar el futuro de su relación y las probabilidades de éxito o fracaso. A mi entender, la gran importancia que se le ha otorgado culturalmente a la introspección por la vía de la psicología popular constituye un intento cultural de elaborar técnicas para la realización de elecciones. Sin embargo, existen varias razones para poner en tela de juicio la capacidad de realizar elecciones de ese modo.

(a) La psicología cognitiva aporta gran cantidad de pruebas sobre la existencia de sesgos cognitivos incorporados en el ser humano que impedirían la realización de evaluaciones adecuadas, la introspección y el conocimiento acerca de lo que uno quiere realmente, así como la predicción de los sentimientos futuros. En dos estudios independientes, Timothy Wilson y Daniel Gilbert (entre otros especialistas en psicología cognitiva) demuestran que las personas no contamos con los recursos necesarios para efectuar lo que Gilbert denomina “previsiones afecti-

vas”,¹¹¹ ni con la capacidad de saber lo que vamos a sentir, debido a los sesgos cognitivos, es decir, a los errores sistemáticos de pensamiento (como el sesgo de la empatía o el sesgo del impacto).

A continuación, tomamos como ejemplo el caso de Eugene, un hombre divorciado de 54 años de edad que tuvo una relación de dos años con Suzanna, de 38:

Eugene: Es difícil, aunque la amo mucho.

Entrevistadora: ¿Puede explicar por qué es difícil?

Eugene: Bueno, ella quiere tener hijos y formar una familia, pero yo siento que no puedo darle eso. Ya pasé por eso, ya vi cómo es. Durante mucho tiempo tuve dudas y lo pensé infinitamente, analicé lo que me pasaba todo lo que pude, pero lo increíble es que no logré ver de ninguna manera lo que quería hacer. Yo la amo en serio, pero no quiero una familia nueva. Y al final, como yo no podía decidir, no podía determinar lo que quería, terminamos cortando la relación. Yo la dejé. Tal vez ella podría haber seguido así por un tiempo, pero sentí que no tenía derecho a retenerla, porque ella necesita formar una familia con otro hombre, pero es el día de hoy que no sé si hice bien, todavía no sé realmente qué quería yo.

Este hombre no puede tomar una decisión, a pesar de haber realizado un largo proceso de introspección, lo que paralizó su voluntad al mismo tiempo que activó su capacidad racional de evaluar situaciones. Cabe citar aquí las palabras del poeta Theodore Roethke, tal como las recuerda el psicólogo Timothy Wilson: “La contemplación de sí mismo es una maldición/ Que empeora cualquier vieja confusión”.¹¹² Eugene está esperando una suerte de revelación emocional que no puede lograr mediante la introspección racional porque el yo no es una entidad “dura”, fija y cognoscible con contenido y bordes bien delimitados. En realidad, se trata de una entidad social y pragmática, que constantemente se ve transfigurada por las circunstancias y por el accionar de los otros. Al efectuar una introspección, intentamos descubrir deseos o necesidades de carácter fijo, pero esos deseos y esas necesidades están en un proceso constante de transformación en respuesta a las situaciones. Por ello, la introspección interfiere con la

capacidad de sentir emociones plenas e intensas, activada mediante circuitos cognitivos no racionales.

(b) En el ámbito de las relaciones románticas y las elecciones de consumo, la gran cantidad de opciones con frecuencia acarrea un proceso muy extenso de búsqueda de información para decidir entre varias posibilidades distintas, lo que podría ser una forma de pensamiento conocida como “racionalidad” y podría asociarse con la masculinidad. Esas técnicas de búsqueda de información tan racionales y tan atravesadas por procesos cognitivos, lejos de facilitar la toma de decisiones, la complican, debido a un problema que los especialistas en psicología cognitiva denominan “sobrecarga de información”. Entre ellos, Gary Klein ha demostrado que el exceso de opciones motiva a las personas a efectuar comparaciones, lo que a su vez disminuye la capacidad de tomar decisiones rápidas, que se basan en la intuición. Estas últimas son más inmediatas, requieren la activación de las emociones, emplean los conocimientos tácitos que se acumulan de modo inconsciente a lo largo del tiempo y suponen una predisposición a asumir riesgos.¹¹³ En cambio, la evaluación y la comparación de opciones implican la descomposición del objeto, la persona o la situación en distintos elementos y el intento de analizar y ponderar esos atributos mediante un cotejo entre distintas opciones, ya sean reales o imaginarias. Esta forma de evaluación no se basa en un juicio integral, sino en una serie de datos fragmentados. En consecuencia, el objeto es sometido a un proceso de fragmentación para ser evaluado en función de sus componentes discretos y separados, lo que empaña la capacidad de evaluación intuitiva, concebida como una forma de tomar decisiones que no reviste carácter formulable ni proposicional, y así atrofia la capacidad de entablar un compromiso emocional sólido. En efecto, la intuición es necesaria para tomar decisiones y realizar evaluaciones que no pueden efectuarse racionalmente porque la ponderación formal de las opciones no les aporta fuerza ni intensidad a las emociones individuales. La formulación de motivos y la descomposición del objeto en sus elementos disminuyen la intensidad emocional de las decisiones, lo que nos permite especular sobre la capacidad misma de comprometerse. La obtención de motivos o razones en el proceso para la toma de decisiones puede provocar una pérdida de la conexión con la capacidad de reaccionar emocional o intuitivamente, ya que, al efectuar una introspección, se divide al estímulo en distintos atributos. Según el estudio realizado por

Wilson y Schooler, “existen pruebas de que, al evaluar un estímulo en distintas dimensiones, las personas *moderan esa evaluación*” (énfasis de la autora).¹¹⁴

(c) A partir de estas reflexiones, resulta muy interesante observar que la evaluación racional de determinado objeto (o persona) tiende a moderar y mitigar los aspectos positivos de la apreciación. En otras palabras, el acto de someter los atributos de los objetos o las personas a un proceso de cognición reduce su atractivo emocional. Timothy Wilson y Jonathan Schooler describen experimentos en los que se demuestra que el gusto y la evaluación, dos fenómenos basados en operaciones mentales no cognitivas, pueden verse afectados por las evaluaciones verbales introspectivas (es decir, por la explicación interna de los criterios evaluativos). A su vez, estas evaluaciones verbales introspectivas mitigarían la evaluación global positiva del estímulo.¹¹⁵ Esto se debe a dos procesos que estarían funcionando en ese momento. El primero se relaciona con la interferencia entre los modos verbales y no verbales de evaluación. Cuando los verbales reemplazan a los no verbales, tiende a disminuir la capacidad no verbal del gusto. Por ejemplo, la degustación y la apreciación visual de las comidas se logran mejor cuando las sensaciones no son verbalizadas. El segundo proceso se relaciona con que la posibilidad de comparar entre muchas opciones tiende a moderar los sentimientos hacia una sola de ellas.¹¹⁶

De acuerdo con Wilson y Schooler, el proceso de repasar las razones, o sea, de verbalizar las motivaciones de una elección en particular, podría reducir la capacidad para tomar una decisión intuitiva. En ese sentido, una cultura de la elección con un grado elevado de verbalización podría disminuir considerablemente la capacidad de sentirse atraído hacia un vínculo emocional *sin ningún motivo* y de adoptar un compromiso basado en la intuición. En este caso, lo que se ve afectado es la práctica cultural de la intuición.

Todas estas observaciones se pueden conectar con otros hallazgos en el campo de la sociología del matrimonio. Si bien las tasas de convivencia prematrimonial han registrado un gran aumento, el 40% de esas relaciones dura menos de cinco años, y la mayoría dura apenas dos años o menos. Además, mientras que el 55% de los concubinatos deriva luego en el matrimonio, se trata de parejas que presentan una mayor probabilidad de divorciarse.¹¹⁷ Hombres y mujeres suelen concebir el concubinato como algo motivado por el deseo de resolver una decisión relacionada con el matrimonio o el compromiso a largo plazo. Sin

embargo, la creación de las condiciones reflexivas sobre las que se funda tal decisión podría ser incompatible con el compromiso en sí mismo (o al menos no estar necesariamente vinculada con él), puesto que este último deriva de una estructura cognitiva y emocional diferente de aquella que es promovida por la introspección y el autoconocimiento. Se ha comprobado que el concubinato previo al matrimonio tiende a reducir de manera asimétrica el compromiso de los varones con sus parejas,¹¹⁸ a asociarse con un grado menor de satisfacción matrimonial y a aumentar las probabilidades de divorcio.¹¹⁹

(d) El efecto más significativo de la abundancia en el proceso de elección es que la gran cantidad de opciones disponibles deriva en un fenómeno que el economista Herbert Simon define como un desplazamiento de la satisfacción a la maximización. Los agentes que buscan satisfacción se conforman con la primera alternativa disponible que les resulta “suficientemente buena”,¹²⁰ pero los agentes que buscan maximización pretenden encontrar la mejor alternativa de todas. Se ha demostrado en varios experimentos que la mayor abundancia de alternativas no simplifica la elección, sino que la complica, debido precisamente a esto último. Barry Schwartz plantea que uno de los mecanismos centrales de la mentalidad “maximizadora” reside en la previsión de cierto arrepentimiento y en la sensación de pagar aquello que en economía se conoce como el “costo de oportunidad”. La abundancia de alternativas genera apatía porque el deseo de maximizar las opciones y la previsión de cierto arrepentimiento por las oportunidades perdidas¹²¹ afectan la energía de la voluntad y a la capacidad de elegir.

A continuación, tomamos como ejemplo el caso de Philippe, un matemático de 48 años que vive en Nueva York hace 25 años:

Entrevistadora: ¿Cuáles fueron las historias de amor más importantes de su vida?

Philippe: Bueno, depende de lo que quiera decir eso. Podría decir que fueron las cinco mujeres que vivieron conmigo, pero también podría decir que no fue ninguna, porque con todas y cada una de ellas siempre tuve el mismo problema: que nunca logré sentir que fueran “la mujer ideal”, la mujer indicada, la única. ¿Me entiende?

Entrevistadora: No, ¿a qué se refiere con eso?

Philippe: Bueno, por ejemplo, con una de ellas viví dos años, teníamos una relación excelente, charlas muy interesantes, nos reíamos, viajábamos juntos, cocinábamos, nos sentíamos muy cómodos, pero cuando ella empezó a decir que quería tener hijos, tuve que preguntarme qué sentía por ella en serio, y no podía sentir esa especie de... “¡guau!”, ese sentimiento que me imagino que uno debe sentir para tomar semejante decisión.

Entrevistadora: ¿A qué se refiere?

Philippe: A que debería sentir que es la mujer de mi vida, que tengo que estar con ella o seré un infeliz, que es la mujer más increíble que puedo conseguir, pero yo no podía sentir eso. Siempre sentía que, si no era ella, iba a aparecer otra [*risas*]. Tal vez me engaño, pero siento que hay muchísimas mujeres lindas e inteligentes que siempre me van a desear. Pero lo triste de todo esto es que también creo que no existe esa mujer increíble y única que me haga perder la cabeza.

Los comentarios de este hombre denotan que la multiplicidad de opciones mitigó su capacidad de sentir emociones intensas por una mujer. En un mercado en el que todas las alternativas son buenas, cuesta encontrar una solución que supere a todas las demás, porque la capacidad de sentirse arrastrado por los sentimientos hacia esa elección deriva de la sensación de que las alternativas son limitadas o de que uno ha identificado la mejor oferta.

Otro ejemplo del papel que cumplen la percepción de las alternativas, el incremento real de las opciones y el consiguiente deseo de maximizar los beneficios en el proceso de búsqueda de una pareja para toda la vida puede observarse en un artículo de alto contenido informativo sobre el amor moderno que publicó Diane Spechler en el *New York Times*. Allí se relatan las aventuras de uno de sus alumnos (que también fue su amante) en la búsqueda de pareja a través de un programa televisivo creado para esos fines: “Los directores de casting habían empezado a analizar las respuestas de mi alumno a los cuestionarios, a revisar cientos de formularios completados por mujeres y a enviarle por correo electrónico las fotos de las posibles candidatas”.¹²² Aunque el hombre tiene una relación muy satisfactoria con la narradora, se inscribe en el programa y revisa cientos de perfiles femeninos para seleccionar sobre la base del aspecto físico (ya que algunas no son “lo suficientemente atractivas”) y de la compatibilidad psi-

cológica. El programa de televisión refleja la situación actual de la elección fundada en los datos que se obtienen antes del primer encuentro. Al final, al hombre lo expulsan del programa por ser demasiado “selectivo”, cualidad ésta que se había reforzado gracias a las condiciones mismas de la selección. La selectividad, que aparentemente afecta a todo el campo de las elecciones amorosas, no constituye un rasgo psicológico sino que es el efecto de la ecología y la arquitectura de la elección, en tanto se ve fundamentalmente motivada por el deseo de maximizar las opciones en condiciones en que la variedad de alternativas se ha vuelto casi inmanejable.

Ahora bien, el compromiso tiene elementos instrumentales y elementos afectivos.¹²³ Las personas que realizan su proceso de elección en el mercado matrimonial claramente tratan de combinar las dimensiones racionales y emocionales de tal proceso. No obstante, parecería que la dimensión afectiva del compromiso es, en última instancia, la más fuerte, pues se ha demostrado que el compromiso no puede ser una decisión racional. El proceso en que la arquitectura de las elecciones amorosas se ve afectada por un incremento constante en la cantidad de parejas potenciales reduce la capacidad de sentir un compromiso afectivo sólido, pues moviliza procesos cognitivos que interfieren cada vez más con las esferas de la emoción y la intuición, lo que las debilita.

(e) Las características de la elección que se describen en el presente capítulo constituyen las condiciones sociológicas y cognitivas que dan lugar a ese estado psicológico conocido como *ambivalencia*. Mientras que la ambigüedad remite a una propiedad de la cognición (es decir, la incertidumbre acerca de la naturaleza de un objeto), la ambivalencia remite a un estado emocional. Para Freud, la ambivalencia era una propiedad universal de la psiquis y representaba una mezcla de amor y odio, mientras que el filósofo David Pugnire la define en términos más generales como la existencia simultánea de dos sentimientos conflictivos por el mismo objeto.¹²⁴ Sin embargo, se podría afirmar que la ambivalencia romántica contemporánea presenta nuevamente una diferencia: ahora se trata de sentimientos mitigados, de un estado que podría describirse como una “ambivalencia impasible”, pues incluye una de las principales tonalidades emocionales ya mencionadas: la abulia. La ambivalencia contemporánea puede adoptar varias formas, a saber: la falta de claridad sobre lo que uno siente por otra persona (¿Esto es amor verdadero? ¿En serio quiero pasar el resto de mi vida con esta persona?); la

presencia de sentimientos conflictivos entre sí (como el deseo de explorar nuevas relaciones sin cortar la relación actual); o la expresión en palabras de determinados sentimientos que uno no llega a sentir efectivamente (me encanta estar con esa persona, pero no logro comprometerme en un ciento por ciento). La ambivalencia no es un carácter intrínseco de la psiquis sino una propiedad de las instituciones que organizan nuestras vidas. Los modelos institucionales con frecuencia son responsables de nuestro deseo de bienes contradictorios, como el amor y la autonomía; el cuidado y la independencia, tal como se los expresa en dos instituciones distintas: la familia y el mercado. Además, la cultura no proporciona una jerarquización clara de los bienes que compiten entre sí. Como señala Andrew Weigert, “si los rótulos conceptuales que se emplean para interpretar las experiencias emotivas primarias se contradicen entre sí, como resultado se obtienen emociones mitigadas”.¹²⁵ La ambivalencia surte un efecto directo sobre las emociones y los sentimientos: “A falta de sentimientos firmes acerca de quiénes somos, nuestras acciones son vacilantes, entrecortadas y trucas”.¹²⁶ Robert Merton, uno de los primeros sociólogos que se ocuparon de la ambivalencia, plantea que podría ser causada por un conflicto de expectativas de carácter normativo dentro de un mismo rol, sin que tales contradicciones necesariamente debiliten ese rol. Es más, Merton argumenta que la ambivalencia puede resultar funcional para el orden social. A mi juicio, efectivamente resulta funcional para una situación en que las opciones son cada vez más abundantes y no están delimitadas por un marco temporal bien definido. Sin embargo, aunque la ambivalencia tal vez no represente un problema, Merton sostiene que “puede sobrevenir la indecisión y bloquear la acción. El problema es la abulia, aunque el dolor es la ambivalencia”.¹²⁷ Como el deseo no puede quedar fijado en un solo objeto ni desear aquello que de hecho ansía, se torna dividido contra sí mismo.

El cumplimiento de las promesas y la arquitectura actual de la elección

Las características mencionadas dan cuenta, al menos en parte, de los motivos por los que el compromiso y el cumplimiento de las promesas se han transformado en dos aspectos tan problemáticos de la humanidad. No quiero decir con esto que no lo fueran en el pasado ni que afecten todos los dominios de la vida social. El cumplimiento de las promesas, por ejemplo, puede considerarse como

uno de los grandes logros psicológicos e institucionales de la modernidad, sobre todo en la esfera de las operaciones económicas. En cambio, sí me interesa plantear que la naturaleza de la voluntad romántica se ha modificado y que su rasgo característico hoy en día es la desconexión entre la experiencia emocional/sexual y el compromiso. De acuerdo con Amartya Sen, el compromiso se define en función de que “mete una cuña entre la elección personal y el bienestar personal”.¹²⁸ En otras palabras, comprometerse significa realizar una elección en la que se renuncia a la posibilidad de aumentar el propio bienestar. El compromiso implica una capacidad específica de proyectarse en el futuro, la capacidad de frenar el proceso de búsqueda y toma de decisiones desistiendo de encontrar mejores candidatos. Esto se da cuando una elección actual parece la mejor posible o cuando la persona se conforma con una opción “suficientemente buena” y renuncia a la posibilidad de hallar otra alternativa que la supere. Por lo tanto, en cierta medida, el compromiso y el amor se encuentran profundamente entrelazados, al menos en términos subjetivos. Como explica el filósofo Jean-Luc Marion, “amar provisoriamente es un sinsentido [...] significa [...] no amar en absoluto, [es una] contradicción performativa”.¹²⁹ Amar, según Marion, es querer amar siempre. De ahí surge la siguiente pregunta: ¿En qué momento y por qué motivo las elecciones dejan de incluir la fuerza emocional que vincula a la persona con el futuro? El compromiso está orientado hacia el futuro, pero se trata de un futuro en el que la persona supone que será y querrá aquello que es y quiere en el presente. Tal es la estructura temporal de las promesas. En palabras de Randall Craig:

En este sentido, las promesas no son menos inestables que otras enunciaci-
ones; de hecho, lo son aun más porque además están caracterizadas por
una disyunción temporal. El momento locutorio de la promesa es el
presente, pero la fuerza ilocutoria está orientada hacia el futuro y es de
carácter eventual [...]; toda promesa asume la fecha en la cual se formula
y sin la cual carecería de validez.

En consecuencia, “el presente de la promesa siempre es pasado con respecto a su realización”.¹³⁰ Esta disyunción temporal imaginaria es precisamente lo que se encuentra en cuestión hoy en día dentro de la estructura cultural del yo, debido a que el relato de la identidad, configurado por la cultura psicológica

moderna, ha descartado, o al menos desgastado, los modos performativos y rituales de elaborar emociones.

En este sentido, el rito puede definirse de la siguiente manera:

El universo “como si” del rito, el subjuntivo, no requiere de un acto previo de comprensión ni de una solución previa a la ambigüedad conceptual. Con simplicidad y elegancia, la *performance* hace a un lado el problema de la comprensión a fin de permitir la existencia de un orden que no necesita de entendimiento. En este sentido, se parece a ciertas decisiones que debemos tomar para accionar luego en concreto, cuando aceptamos que ya hemos alcanzado el límite de la comprensión posible y decidimos accionar aunque esa comprensión sea incompleta (como siempre debe ser). Esto vale tanto para las intervenciones médicas como para las inversiones financieras, los compromisos matrimoniales, las declaraciones de guerra o la construcción de una autopista, vale para casi todas las formas de accionar humano.¹³¹

En otras palabras, el proceso de elección regulado por el rito se opone al proceso fundado en un régimen de autenticidad, introspección y ontología emocional. En el primer caso se concibe el compromiso como un logro performativo generado por un acto de voluntad y una serie de ritos que responden a convenciones sociales. En el segundo, como el resultado de una introspección basada en las emociones “auténticas”. Así, el cumplimiento de las promesas resulta ser una carga para el yo porque, en un régimen de autenticidad, las decisiones deben reflejar su “más profunda” esencia emocional y deben seguir la dinámica de la “autorrealización”. Como ésta debe darse en una progresión de cambios y desarrollo personal, cuesta más imaginarse cómo será el yo en el futuro. En este sentido, la autorrealización presupone la discontinuidad potencial del yo: tal vez mañana sea algo que hoy no soy. El ideal cultural de la autorrealización requiere que las opciones se mantengan abiertas para siempre y supone un control básicamente inestable del yo, en virtud del cual desarrollarse y crecer implican que el yo de mañana debe ser distinto del actual. En el ideal de la autorrealización, no se sabe lo que uno mismo puede querer mañana porque, por definición, se desconocen las formas múltiples y superiores que puede adquirir el yo. Como

señalan el sociólogo Robert Bellah y sus colegas, “el amor que nos debe mantener unidos está arraigado en las vicisitudes de nuestra subjetividad”.¹³²

El ideal de la autorrealización constituye una fuerza institucional y cultural muy potente: es lo que impulsa a las personas a renunciar cuando el trabajo no las satisface y a separarse cuando en su matrimonio no hay amor, a participar en seminarios de meditación, a dedicarles mucho tiempo y dinero a las vacaciones, a consultar a un psicólogo, etcétera. En esencia, presenta al yo como un blanco en perpetuo movimiento, como algo que necesita ser descubierto o logrado.¹³³ Por ejemplo, en una columna de opinión del *New York Times*, un hombre soltero escribió lo siguiente sobre su decisión de no entrar en el universo del matrimonio y lo doméstico: “Una de las cosas más difíciles de contemplar es la vida que no tuvimos, los caminos que no recorrimos, el potencial que dejamos sin realizar”.¹³⁴ Así, el ideal de la autorrealización trastoca y contradice la concepción del yo como una entidad fija y constante, digna de valor precisamente por esos rasgos. Autorrealizarse significa no comprometerse con ninguna identidad fija y, sobre todo, no comprometerse con un solo proyecto de desarrollo del yo. En otras palabras, dicho ideal afecta la capacidad y el deseo mismos de proyectarse en una línea recta y continua.¹³⁵ Quizá sea haciéndose eco de este *ethos* que Derrida plantea lo siguiente:

Una promesa es siempre excesiva. Sin este exceso esencial, retornaría a una descripción o conocimiento del futuro. Su acto tendría una estructura constativa y no performativa. Pero este “demasiado” de la promesa no pertenece a un (prometido) contenido de una promesa que yo sería incapaz de guardar. Es dentro de la estructura misma del *acto* de prometer donde este exceso viene a inscribir una suerte de irremediable turbación o perversión. Esta perversión, que es también una trampa, sin duda desestabiliza el lenguaje de la promesa, lo performativo como promesa; pero también lo vuelve posible, e indestructible. De allí el aspecto *increíble*, y cómico, de cada promesa, y este apasionado intento de conciliarse con la ley, el contrato, el juramento, la declarada afirmación de fidelidad.¹³⁶

El comentario de Derrida sobre el cumplimiento de las promesas en cierta medida es sintomático del profundo cambio en la estructura del compromiso en la

actualidad, cambio éste que se encuentra profundamente entrelazado con la ecología y la arquitectura de la búsqueda de pareja en la modernidad. Mientras que en el universo de Jane Austen las promesas demostraban la moral del carácter, en los testimonios que hemos citado las promesas generan una sensación abrumadora de opresión. En efecto, se han transformado en una carga para el yo. El cumplimiento de las promesas funde el futuro en el presente y el presente en el futuro, pero hoy en día el futuro es abierto y básicamente incierto. La dificultad relacionada con la formulación de promesas se relaciona a su vez con los cambios profundos en los modos de incorporar el futuro a la estructura emocional del amor moderno. La principal característica de las relaciones de intimidad modernas, que Anthony Giddens recibe como preludio de la democracia,¹³⁷ es que pueden verse interrumpidas en cualquier momento si dejan de guardar una correspondencia con las emociones, los gustos y la volición.¹³⁸ En ese contexto cultural, las promesas pueden volverse “cómicamente”. El compromiso se ejerce en el marco de la elección como principal metáfora organizadora de la personalidad. Las promesas, al menos en el contexto amoroso, se tornan cómicas cuando las relaciones se basan en el ejercicio permanente de la elección y cuando esa elección se funda en un régimen emocional esencialista, es decir, en la concepción de que las relaciones deben ser entabladas sobre la base de las emociones sinceras, que deben precederlas y constituir las en toda su extensión.

La transformación en las estructuras de la voluntad y en el compromiso ha dado origen a nuevas formas de relacionarse, tales como el sexo ocasional y lo que en inglés se conoce como **BTP** (**Boyfriendly Type Person** o “casi novio”), que institucionalizan la ambivalencia y la dificultad para efectuar una elección. El diccionario virtual de expresiones coloquiales *Urban Dictionary* define **BTP** de la siguiente manera:

BTP: Sigla de *Boyfriendly Type Person*. Tu **BTP** todavía no es tu novio, pero es más importante que un tipo con el que te acuestas de vez en cuando. Este término se usa en esa etapa intermedia en la que todavía no llegaron a ser “novios” oficialmente. El **BTP** es un tipo al que aún no te atreves a llamar “novio”, pero lo vienes viendo con mucha frecuencia y hablas por teléfono con él. Ambos sienten algo fuerte por el otro, pero todavía no dieron el gran paso de formar una pareja. No hace falta que tengan rela-

ciones sexuales, y puede ser que uno o los dos estén saliendo al mismo tiempo con otras personas, sin considerar que haya “infidelidad”, aunque si eres tú tal vez te dé un poco de culpa, o te enojas un poco si te enteras de que él sale con otras, porque la relación va cada vez más en serio. Es un término que usan mucho las personas con fobia al compromiso. El equivalente femenino es GTP.¹³⁹

Por irónicas que parezcan, estas definiciones indican una transformación en los modelos de conexión entre hombres y mujeres, pues dos elementos centrales como lo eran la voluntad y el compromiso se han visto modificados por una situación de elección en la que el yo tiene ante sí un gran número de posibilidades y no puede proyectarse en una línea recta continua que una al presente con el futuro.

Para dar cuenta de la especificidad cultural que reviste este miedo al compromiso, podríamos compararla con la decisión de Kierkegaard al terminar su relación con Regine Olsen. Sus motivaciones aún son objeto de debate: algunos creen que tuvo que ver con su profunda vocación religiosa; otros, que fue por su depresión y su melancolía crónica, o la preocupación de no poder hacerla feliz. Al parecer, Kierkegaard estaba comprometido con una ética inflexible de la autenticidad religiosa: temía que su matrimonio fuera una mentira porque sería incapaz de compartir con su esposa muchos aspectos de su propia vida interior.¹⁴⁰ El tema de la elección no aparece en su decisión de romper el compromiso: no se pregunta si ella era la mejor opción, si era la mujer de su vida ni si era “demasiado pronto para sentar cabeza”. En el caso de Kierkegaard, la ruptura del compromiso constituye un modo de reafirmar la fuerza de su voluntad, no la debilidad. Este ejemplo sirve para ilustrar las diferencias posibles en el contenido cultural del “miedo al compromiso”, pues es factible que en algunos casos no contenga como elemento la temática de la “elección”.

La abundancia sexual y la desigualdad emocional

Si bien hombres y mujeres han adoptado la libertad como el valor y la práctica institucional más fundamentales de la subjetividad en las relaciones modernas de intimidad, unos y otras han tomado caminos diferentes, lo que les ha proporcionado distintas formas de estatus. Asimismo, la nueva ecología y la nueva

arquitectura de la elección sexual afectan el equilibrio entre uno y otro género. Existen numerosos estudios que coinciden en demostrar que los hombres mantienen relaciones sexuales de carácter ocasional con más frecuencia y, por lo tanto, presentan una actitud más positiva frente a dichas relaciones.¹⁴¹ Algunas investigaciones señalan que los varones le prestan más atención al atractivo físico,¹⁴² mientras que otras indican que las mujeres necesitan un mayor grado de compromiso emocional para mantener relaciones sexuales.¹⁴³ Los hombres están mucho más motivados por el sexo “que las mujeres, quienes tienden a valorar más la intimidad, el amor y el afecto”, concepción ésta que nos remite al fragmento de Maureen Dowd con el que comienza el presente capítulo.¹⁴⁴

Por lo general, se considera que estos hallazgos señalan una diferencia en los impulsos biológicos de hombres y mujeres. No obstante, a mi entender, la biología evolucionista busca en la “naturaleza” un justificativo para la organización social contemporánea. Si el análisis presentado en este capítulo es correcto, la sexualidad se canaliza por distintas vías en hombres y mujeres, según las diferentes estrategias para obtener un mejor estatus: en el caso de los varones, la sexualidad ha pasado a ser el escenario primordial para el ejercicio del estatus masculino (vinculado con la autoridad, la autonomía y los lazos solidarios con otros varones); en el caso de las mujeres, la sexualidad sigue siendo un factor subordinado a la reproducción y el matrimonio. Así, la sexualidad masculina y la femenina ofrecen una conexión fundamental con el poder social, pero las estrategias adoptadas por unos y otras son distintas. La desregulación de la sexualidad en el contexto de un patriarcado débil y cuestionado, pero presente al fin en la organización de la familia y la economía, divide los caminos del encuentro sexual entre la sexualidad acumulativa y el exclusivismo emocional. Estas dos estrategias sexuales no sólo son “diferentes”, sino que además otorgan una ventaja considerable al grupo de los hombres que dominan el campo sexual (debido a su ocupación, su poderío económico, su competencia sexual, etcétera), pues en el contexto de una sexualidad desregulada, la acumulación proporciona una ventaja estratégica y un poder mayor que el exclusivismo.

En efecto, el exclusivismo emocional femenino supone también un apego emocional. El deseo de exclusividad deja a las mujeres en condiciones más propensas a sentir y expresar emociones de manera más pronta y más intensa. Como la elección sexual femenina se vincula con el hecho de que el estatus socioeco-

nómico de la mujer depende más de un hombre soltero cuando se encuentra en juego la maternidad, las mujeres son más proclives a presentar un grado de exclusivismo sexual y emocional.¹⁴⁵ En cambio, la sexualidad acumulativa se ve acompañada de un desapego emocional por varias razones, a saber: si la sexualidad es acumulativa, el desapego es una conducta más adaptativa (pues el apego emocional acumulativo sería demasiado costoso); la acumulación cronológica o simultánea de parejas sexuales tiende a mitigar los sentimientos exclusivos por una sola de esas parejas debido a la exposición a múltiples experiencias; y, por último, el desapego constituye una forma de ostentación del capital sexual frente a los otros varones. En otras palabras, la sexualidad acumulativa (como indicador de estatus masculino) se ve acompañada por el desapego emocional masculino, que a su vez cumple una función importante en el miedo al compromiso, el cual expresa la ecología y la arquitectura masculinas de la elección, y el consiguiente control que les proporcionan sobre el encuentro heterosexual. En más de un sentido, la sexualidad acumulativa supone un desapego emocional.

En el artículo de Marguerite Fields que ya citamos, y que se publicó en el *New York Times*, encontramos un ejemplo elocuente: “A veces, ellos no me gustan, o me dan miedo, y muchísimas veces me aburren, pero el miedo, el rechazo o el aburrimiento nunca aplacan ese deseo subyacente de que algún hombre se quede, o al menos diga que se va a quedar, por un tiempo prolongado”.¹⁴⁶ Este texto ofrece un ejemplo contundente de la asimetría entre los hombres y las mujeres, precisamente en términos del deseo femenino de comprometerse y de que los hombres se comprometan con ellas.

Estas características de las estrategias sexuales masculinas y femeninas disponen las condiciones para lo que aquí denomino “desigualdad emocional”: la sexualidad acumulativa proporciona a los varones la ventaja estructural de retener sus emociones y de ser más renuentes que las mujeres a comprometerse en una relación única, pues cuentan con una mayor variedad y cantidad de candidatas para elegir (en términos de lapso temporal y de características demográficas). El siguiente texto presenta un ejemplo de dicha desigualdad emocional. Allí, una usuaria de Internet aconseja a otra mujer de la siguiente manera:

Creo que tienes razón en dudar de imponer el compromiso a un fóbico al compromiso. Mi marido le tenía terror, me dejaba o cortaba conmigo

cada vez que aparecía una nueva etapa del compromiso (cuando yo quise empezar una relación más estable, cuando quise que viviéramos juntos, cuando quise casarme y, aun después, cuando quise tener hijos). Al final, aceptó el compromiso cuando nació nuestro hijo, pero después de un tiempo a mí empezaron a molestarme algunas cuestiones, porque siempre había sido la más proactiva en la relación. Al final, empecé a dudar de que me amara. Es un asunto que él necesita resolver en terapia, si realmente quiere, cosa que no se sabe. Hoy en día, yo estoy yendo a terapia, tratando de resolver mis asuntos. Y puede ser muy doloroso (y, en mi caso, puede exacerbar las dudas propias) si una trata de fundar una relación estable con un hombre como él. En fin, ésa es mi experiencia. [Firma:] comprometida infeliz.¹⁴⁷

El relato de esta mujer (y su seudónimo) describen un estado de desequilibrio y desigualdad emocional entre varones y mujeres, además del intento de resolver dicha desigualdad por medio de la psicoterapia. Este fenómeno se configura en el contexto de la desregulación en las relaciones heterosexuales, de los cambios en las condiciones para hombres y mujeres, y de la mejor posición en el campo sexual para aquellos actores que tienen mayor cantidad de opciones disponibles, ya sea por su atractivo sexual, su juventud, su nivel educativo, sus ingresos o una combinación de estos factores.

Los términos de la negociación entre hombres y mujeres se ven determinados por la posición emocional en la transacción romántica. Mientras que en el siglo XIX la masculinidad se manifestaba mediante la estabilidad emocional y la exhibición casi ostentosa de la capacidad para formular y cumplir promesas, la masculinidad moderna no se expresa mediante una demostración de los sentimientos sino mediante una retención de los mismos. A la inversa, en el siglo XIX las mujeres eran más propensas que los varones a guardar reserva sobre sus propias emociones, mientras que hoy en día son más proclives a expresarlas. Cabe citar aquí la descripción de Vera, una psicóloga supervisora: “El principal problema que observo en el consultorio hace veinte años y en la supervisión con otros psicólogos es que las mujeres quieren más amor, más emociones, más sexo, más compromiso, y los hombres evaden todo eso. Incluso en el caso del sexo, los varones quieren menos, o sea, una forma de relación sexual menos exigente”.

Bourdieu acuñó el término “dominación simbólica” para designar los modos en que algunos grupos definen la realidad y el valor. En este mismo sentido, propongo el término “dominación emocional”, es decir, aquella que se ejerce cuando una de las partes tiene mayor capacidad de controlar la interacción emocional por medio de un desapego más fuerte y cuando posee también mayor capacidad de ejercer su propio poder de elección y limitar las opciones de la otra. El surgimiento de las condiciones de libre mercado en el proceso de formación de pareja oculta el hecho de que esas condiciones se ven acompañadas por una nueva forma de *dominación emocional* de las mujeres por parte de los varones, manifestada por la disponibilidad emocional femenina y la renuencia masculina al compromiso, pues las condiciones de la elección han cambiado.

Como en el ámbito de las relaciones económicas, la asimetría en los vínculos provocada por la falta de una normativa social al respecto se ve opacada por la aparición de la espontaneidad y la individualidad. Por lo tanto, deberíamos describir el miedo al compromiso como un modelo emocional y vincular específico entre dos personas que gozan de la libertad de realizar sus elecciones en un entorno donde cada una ejerce ese poder de elección en función de una ecología y una arquitectura distintas a la del otro género.

Sin embargo, se podría objetar mi análisis con el argumento de que, desde la década de 1970, la sexualidad femenina también se ha vuelto cada vez más acumulativa, con lo que la emocionalidad y la sexualidad de las mujeres resultan mucho menos monolíticas de lo que indicaría la descripción anterior. En efecto, algunas mujeres han adoptado la sexualidad acumulativa como un estilo de vida emancipado, como resultado de nuevos mandatos que las invitan a experimentar placer e igualdad. Obviamente, esto es cierto, pero yo considero que, al adoptar dicha sexualidad, las mujeres están respondiendo e imitando a los varones, que obtienen poder por ese medio. A la luz de la teoría sobre la dominación simbólica y emocional, esto no llamaría tanto la atención: si la sexualidad acumulativa constituye un atributo de estatus masculino, lo más probable es que genere tanto una imitación (de dichos atributos de poder) como una respuesta estratégica (y la única respuesta adecuada frente al desapego ajeno es un mayor desapego propio). Para las mujeres, la sexualidad acumulativa siempre convivió con la exclusividad y, por lo tanto, está plagada de contradicciones. En efecto, las mujeres tienden a mezclar estrategias sexuales acumulativas y exclusivistas.

Es más, para ellas, la sexualidad acumulativa constituye un modo de lograr la exclusividad y no un fin en sí misma. Así, optan por ambos tipos de estrategia, pero en última instancia la estrategia acumulativa queda subordinada a la exclusivista. En el libro *Unhooked*, que fue un éxito de ventas en Estados Unidos, Laura Sessions Stepp escribe sobre las estudiantes universitarias que exhiben nuevos hábitos sexuales, ejemplificados en la práctica del sexo ocasional, conocida en inglés como *hooking up*: “Estas jóvenes conversan sobre las cantidades [de varones con los que se han acostado] como si estuvieran recabando datos para una empresa de corretaje. Llevan la cuenta en sus agendas, que guardan dentro de la mesa de luz, o en planillas de Excel, donde acompañan cada nombre con detalles sobre el grado de rendimiento”.¹⁴⁸ Esto guarda una correspondencia con el análisis que presentamos en el capítulo 2 sobre la sexualidad acumulativa en tanto forma de capital. Según Stepp, “los jóvenes casi han abandonado la práctica de las citas para reemplazarla por reuniones grupales y conductas sexuales desvinculadas del amor y el compromiso, o incluso del agrado. Las relaciones han sido reemplazadas por encuentros sexuales de carácter ocasional. El amor [...] se posterga o se considera imposible, y el sexo se transforma en la principal moneda de intercambio para la interacción social”.¹⁴⁹

No obstante, como señala la propia Stepp y como indican los casos estudiados, las jóvenes son más propensas a sentir amor en una relación si también hay sexo. De acuerdo con la autora, así se genera una gran confusión, ya que las jóvenes quieren formar un vínculo de apego pero al mismo tiempo tratan de negar esa necesidad. El modelo de conducta que observa con más frecuencia es el de las jóvenes que luchan contra su propia necesidad de sentirse amadas y fingen indiferencia y desapego frente a los varones. En *Amor, sexo y contradicciones*, la periodista Catherine Townsend relata una serie de aventuras sexuales múltiples que coloca en primer plano una sexualidad emancipada, polimorfa y muy activa.¹⁵⁰ Sin embargo, la narración de las aventuras sexuales se ve absolutamente subordinada a la búsqueda del hombre de su vida, quien aparece pero no está dispuesto a comprometerse. Así, las aventuras sexuales forman parte de la experiencia que se obtiene en un contexto de búsqueda de un compañero de vida. Otro ejemplo de esto es la serie televisiva *Sex and the City*, junto con sus versiones para cine, en la que se muestra la sexualidad acumulativa femenina pero, como muchas personas han señalado (y criticado), se encuentra subordi-

nada a la búsqueda de una pareja estable. Por último, al final de su trabajo sobre el amor moderno, Marguerite Fields plantea lo siguiente: “Traté de pensar en mi conversación con Steven [sobre la resistencia a la monogamia, citada al principio de este capítulo], traté de recordar que yo me había propuesto activamente practicar cierta forma de desapego al estilo zen, traté de recordar que nadie es de mi propiedad ni yo soy propiedad de nadie”.¹⁵¹ Todos estos ejemplos manifiestan que la sexualidad acumulativa femenina está dominada, en última instancia, por una sexualidad exclusivista. Las emociones y el deseo de compromiso, en el caso de las mujeres, con frecuencia se encuentran inscritos *a priori* en su estrategia para la formación de pareja y, por lo tanto, ellas tienen más probabilidades de sentir deseos contradictorios, de adoptar estrategias emocionales confusas y de ser dominadas por la mayor capacidad masculina para evitar el compromiso mediante la sexualidad acumulativa.

Conclusión

La libertad no es un valor abstracto sino una práctica cultural institucionalizada que da forma a categorías tales como la voluntad, la elección, el deseo y las emociones. La voluntad, a su vez, recibe la influencia de una estructura de limitaciones subjetivas y objetivas, dentro de las cuales una de las más importantes en la modernidad es la libertad de elección. La arquitectura moderna de la elección presupone la existencia de una gran cantidad de parejas potenciales tanto para los hombres como para las mujeres, así como la libertad de elegir libremente esa pareja, sobre la base de la volición y la emoción.

Sin embargo, las estrategias para la formación de pareja y la correspondiente arquitectura de la elección suponen diferencias en los modos de controlar el desapego. Precisamente porque el escenario sexual se ha transformado en un espacio de competencia que otorga estatus y capital erótico, y porque las trayectorias de ese capital erótico toman distintas vías para hombres y mujeres, el miedo masculino al compromiso se transforma en un problema cultural. Para ilustrar que dicho miedo constituye la manifestación de una arquitectura de la elección culturalmente específica se lo puede comparar con la siguiente fantasía cultural, en la que también se evita el compromiso: Isadora Wing, la protagonista de *Miedo a volar*, una novela publicada por Erica Jong en 1974, habla sobre la “jodienda descremallera”, que tiene significados culturales muy distintos:

Es descremallerada, pero no porque los hombres europeos usen pantalones con botón en lugar de cremallera, ni porque los participantes sean tan terriblemente atractivos, sino porque el incidente tiene la comprensión ligera de un sueño y aparece libre de toda culpa; porque no se dice una palabra. La jodienda descremallerada es de una pureza inmaculada. Se ve libre de ulteriores móviles. No hay juego de poder. El hombre no está “tomando” y la mujer no está “dando”. [...] Nadie trata de demostrar nada ni de obtener nada del otro. La jodienda descremallerada es lo más puro que hay.¹⁵²

La arquitectura de la elección que subyace en esta fantasía resulta muy diferente del miedo al compromiso tal como se lo describe en el presente capítulo. La novela de Jong pone en acto el placer puro, la soberanía y la igualdad de ambas partes. Lo que le da pureza a este placer es precisamente que nunca surge la cuestión de la elección: no existe ambivalencia ni ansiedad en cuanto a la posibilidad de abandonar o sufrir el abandono. Se trata de una forma de placer compartida por ambas partes, en que el desapego emocional es simétrico y no reviste un significado doloroso (ni de ningún otro tipo). El hedonismo en esta forma tan pura sólo es posible porque ninguna de las dos partes se ve convocada a elegir. Esta intensidad tan pura es justamente el elemento que falta en una gran cantidad de los relatos femeninos y masculinos sobre el miedo al compromiso, pues tal miedo se vincula con las dificultades, la ambivalencia y la ansiedad que generan la desigualdad emocional, la incapacidad de crear las condiciones emocionales para el compromiso, y la posibilidad de elegir y la abundancia de opciones.

La desigualdad emocional surge a partir de la transformación en la voluntad (romántica), es decir, en los modos en que cada persona ama y decide vincular su vida con la de otra persona, que a su vez deriva de otra transformación en la ecología y la arquitectura de la elección. Como en el libre mercado, los efectos de la libertad de elección se invisibilizan aquí en tanto se procura el placer mediante los ideales culturales de la autonomía y la abundancia, los dos vectores cardinales de la idea de libertad. La autonomía, la libertad y la razón constituyen los bienes de la modernidad por antonomasia, se posibilitan entre sí y cada uno es condición de los otros. Así, las condiciones mismas de la institucionalización de la libertad (en la transformación de la ecología y la arquitectura de la elección)

han afectado y modificado la voluntad, en tanto ésta constituye la noción central de la personalidad en la que se fundan dichos ideales. Asimismo, se podría plantear que gran parte de la cultura de la autoayuda, la psicoterapia y la orientación psicológica se reduce a la compilación de técnicas culturales para controlar la elección y tomar decisiones en un mercado de posibilidades cada vez más volátil. Por lo tanto, en este proceso, la libertad se transforma en una aporía, pues en su forma concreta genera la incapacidad o la falta de deseo para ejercer la elección. Si existe la historia de la libertad, podríamos afirmar que nos hemos desplazado de la lucha por la libertad a la dificultad para elegir e incluso el derecho a no elegir.

La demanda de reconocimiento:
El amor y la vulnerabilidad del yo

My worthiness is all my Doubt –
His Merit – all my fear –
Contrasting which, my quality
Do lowlier appear –

Lest I should insufficient prove
For his beloved Need –
The Chiefest Apprehension
Opon my thronging Mind.

'Tis True that Deity to stoop
Inherently incline –
For nothing higher than Itself
Itself can rest opon

So I – the Undivine Abode
Of His Elect Content –
Conform my soul as 'twere a Church
Unto Her Sacrament –
Emily Dickinson, “No. 791”¹

Tuyo soy, es cierto, por la fuerza del amor y eternamente llevaré con gusto tales lazos, mas por la suerte de las armas me perteneces pues a mis pies caíste, mi magnífica amazona, cuando chocaron nuestras lanzas, que no fui yo el vencido, sino tú.

Aquiles a Penthesilea en Heinrich von Kleist,
*Penthesilea*²

En sus *Meditaciones*, Descartes define el contorno de un momento clave en la modernidad: el de una conciencia que se aprehende a sí misma en la duda y que en ese acto pretende establecer la certeza de aquello que sabe. La tercera meditación de Descartes plantea lo siguiente:

Yo soy una cosa (consciente) que piensa, esto es, una cosa que duda, afirma, niega, que sabe poco e ignora mucho, [que ama y odia], que desea, que rechaza y aun que imagina y siente. Porque, en efecto, he comprobado que por más que lo que siento y lo que imagino no tenga quizás existencia fuera de mí [y de sí mismo], estoy seguro, sin embargo, de que estos modos de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones, existen en mí en tanto son solamente modos de pensar.³

La acrobacia intelectual de Descartes consiste en afirmar que el método para llegar a la certeza reside en el ejercicio de la duda y que el ego es la única instancia que puede dudar y certificar el conocimiento, pues la duda es el modo de establecer la certeza.

Se ha escrito mucho sobre la voluntad de control que contiene el intento cartesiano de establecer esa certeza del conocimiento desde la interioridad de la propia conciencia.⁴ Sin embargo, se ha prestado menos atención al placer concreto que obtiene el ego al poder constituirse como el objeto de la certeza.⁵

En el texto de Descartes, la experiencia de la duda presenta un carácter de júbilo en el sentido lacaniano del placer que obtiene el bebé al anticipar el control de su cuerpo. La duda cartesiana es jubilosa y provoca júbilo en tanto precede y prevé la certeza. Jean-Luc Marion continúa con las reflexiones de Descartes y afirma que la metafísica de los objetos (o sea, la metafísica cuyo fin es establecer la certeza de los objetos) no puede más que establecer una certeza aun más importante: la certeza del *moi*, del yo o del ego. Ahora bien, lo que el ego necesita primordialmente no es una certeza ontológica o epistémica, sino una certeza erótica, tal vez la única que pueda responder al interrogante por el valor de la certeza. Marion plantea que el amante se opone al “ego cogito” porque el segundo busca certeza, mientras que el primero busca seguridad (un “asegurarse de sí”) y sustituye la pregunta “¿Existo?” por la pregunta: “¿Me aman?”.⁶ La reformulación que plantea Marion a partir del intento cartesiano por establecer la certeza no es fortuita. Más bien resulta sintomática de que la seguridad ontológica y el sentido del valor propio hoy se encuentran en juego dentro del vínculo erótico-romántico. En efecto, afirmar que los encuentros sexuales se organizan actualmente como un campo social equivale a sostener que pueden producir estatus y cierto sentido del valor. Basta con observar sin mucho detenimiento las relaciones sexuales y amorosas de la modernidad para descubrir que la sexualidad y el amor se han transformado en componentes significativos del valor propio o individual. A mi entender, en las condiciones de la modernidad tardía, la cuestión erótica es la que mejor articula el problema de la seguridad de sí y ha sustituido a la cuestión epistémica en un desplazamiento plagado por las aporías del yo.

Por qué el amor da bienestar

Algunos filósofos representan al amor como una forma de locura,⁷ pero se trata de una forma peculiar de la locura, en tanto su potencia deriva de que enaltece el ego y le brinda una percepción agudizada de su poder. El amor romántico realza la imagen de sí a través de la mediación de la mirada ajena. En palabras de Werther, un experto en la materia: “¡Me ama! ¡Y cuánto me valoro! ¡Cuánto –a ti sí puedo decírtelo, porque entiendes este tipo de cosas– cuánto me venero desde que me ama!”.⁸ Ahora bien, cuando una persona está enamorada, la otra se transforma en el objeto de una atención acrítica. David Hume

lo explica con una ironía magistral: “Una persona que se halla inflamada de deseo siente por lo menos un cariño momentáneo y una estima momentánea por [...] quien es objeto de aquél, y al mismo tiempo se lo imagina más hermoso que de ordinario”.⁹ Por su parte, Simon Blackburn señala que “[l]os amantes no son ciegos en un sentido literal. Sí ven la celulitis, las verrugas y la bizquera del otro, pero lo extraño es que no les importan y que pueden llegar a encontrarlos encantadores”.¹⁰ Tal capacidad de indulgencia es inherente al amor y causa que el objeto amado se valore más a sí mismo (al menos temporariamente). A Freud también le llamaba la atención que el fenómeno erótico estuviera caracterizado por un modo de evaluación tan peculiar, como se observa en la siguiente cita:

[N]os ha llamado la atención desde el comienzo el fenómeno de la sobrestimación sexual: el hecho de que el objeto amado goza de cierta exención de la crítica, sus cualidades son mucho más estimadas que en las personas a quienes no se ama o que en ese mismo objeto en la época en que no era amado.¹¹

Para Nietzsche, en cambio, lo que hace que la persona sienta un aumento de su valor individual no es la atención acrítica de quien la ama, sino el acto mismo de amar, que incrementa la energía vital: “Nos presentamos ante nosotros mismos transfigurados, más fuertes, más ricos, más perfectos, somos más perfectos [...]. No sólo [se] desplaza el sentimiento de los valores; el que ama vale más”.¹² Nuevamente, Simon Blackburn lo explica del siguiente modo:

La persona que ama no sólo constituye el objeto de su deseo sino que también se constituye a sí misma en su propia imaginación, de la manera en que supuestamente uno se alarma cuando ve un buitre o se mece cuando se imagina en el mar. La poesía o simulación puede apoderarse del yo y, al menos por un momento, somos lo que imaginamos ser.¹³

En todo caso, ya sea que se coloque el acento en la ausencia de críticas o en la energía vital del acto de amar, pareciera existir cierto consenso en cuanto a la idea de que sentir amor equivale a superar una sensación común de invis-

bilidad, y lleva a que la persona se sienta única y aumente el sentido del valor propio.

El incremento de la autoestima que implica el amor (tanto por amar a la otra persona como por sentir que nos aman de modo acrítico) sería entonces un elemento central de dicho sentimiento, en una gran variedad de contextos sociohistóricos. Sin embargo, considero que el sentido de valor propio que proporcionan las relaciones amorosas en la modernidad reviste una importancia particular y muy marcada, precisamente porque en el individualismo contemporáneo lo que se encuentra en juego es la dificultad para establecer nuestro valor como personas y porque han aumentado en gran medida las presiones sobre los individuos para diferenciarse de los demás y sentirse únicos. En otras palabras, sea cual fuere el grado de validación subjetiva que proporcionaba el amor en el pasado, ésta no cumplía un rol social ni sustituía al reconocimiento social (salvo en los casos de movilidad ascendente, cuando la persona se casaba con alguien de una clase más alta). En efecto, el reconocimiento amoroso tenía un carácter sociológico menos pronunciado.

A mi juicio, la estructura misma del reconocimiento se ha visto transformada en los vínculos románticos de la modernidad. Es más, dicho reconocimiento presenta un alcance más amplio y profundo que nunca antes.

Del reconocimiento de clase al reconocimiento del yo

En 1897 se publicaron dos libros con recomendaciones para el cortejo, ambos de la misma autora: uno de ellos se titulaba *Manners for Men* [*Buenos modales para los hombres*] y el otro, *Manners for Women* [*Buenos modales para las mujeres*]. Los consejos proporcionados incluían orientación sobre los códigos de género y de clase en el proceso de cortejo para la clase media. A los hombres se les ofrecían recomendaciones en cuanto al porte y los modales, el modo de caminar por la calle junto a una dama, el orden de presentación entre hombres y mujeres, el ofrecimiento de paraguas a mujeres desconocidas, la prohibición de fumar delante de las damas, la mano correspondiente para ayudar a una señorita a bajar de un carruaje y el modo de evadir el problema de no contar con suficiente dinero para pagar una comida en un restaurante. A las mujeres, por su parte, se les exhortaba a no perder el control de sí, se les aconsejaba que acompañaran sus conversaciones de algunas risas (aunque no demasiado bulliciosas), se les

enseñaba a andar en bicicleta con elegancia, se les indicaba qué comida y qué vino servir para recibir visitas, qué flores poner en la mesa y cuándo hacer una reverencia.

En esa época, muchos de los libros con consejos (cuando no la mayoría) se ocupaban de los códigos de género y de clase en el ámbito de las relaciones románticas porque apuntaban principalmente a colaborar con el cortejo, cuyo éxito por lo general dependía de la capacidad para adoptar dichos códigos. Así, eran publicaciones que ofrecían códigos rituales de reconocimiento, pero se trataba de un reconocimiento que sólo podía otorgarse a la persona si ella estaba en condiciones de poner en acto una serie de normas de conducta acerca de lo que debía y lo que no debía hacerse, que sobre todo confirmaban la pertenencia de clase y la identidad de género de ambas partes. Honrar al yo de otra persona era producir señales que reconocieran y confirmaran la clase social y el género, tanto propios como ajenos, mientras que ofender a la otra persona equivalía, en palabras del sociólogo Luc Boltanski, a ofender su *grandeur*, es decir, su importancia y su rango en la escala social.¹⁴

En cambio, los libros actuales de autoayuda sobre las relaciones amorosas presentan gran cantidad de contenidos diferentes. Por ejemplo, el primer capítulo del libro *Dating for Dummies [Búsqueda de pareja para dummies]*¹⁵ se titula “Who am I?” [“¿Quién soy yo?”] y tiene subtítulos como “Being Self-Confident” [“Cómo tenerse confianza”] y “Finding Out What Makes You Tick” [“Cómo averiguar qué te excita”]. El libro *Mars and Venus on a Date [Marte y Venus salen juntos]*¹⁶ contiene secciones como “The Dynamics of Male and Female Desire” [“La dinámica del deseo masculino y femenino”], “Acknowledge Men and Adore Women” [“Reconoce a los hombres y adora a las mujeres”] y “Uncertainty” [“La incertidumbre”], mientras que el libro *Date... or Soul Mate? [Pareja de un día o de por vida]*¹⁷ contiene capítulos como “Know Yourself” [“Conózcase a usted mismo”] y “The Powerful Impact of Emotional Health” [“El potente impacto de la salud emocional”]. En todos estos manuales contemporáneos se ha desplazado el centro de gravedad de las recomendaciones para el cortejo: ya no se refieren a las convenciones (de la clase media) sobre el decoro, ni siquiera a las normas codificadas de conducta según el género y el sexo, sino que se concentran en un yo independiente del rango social y definido por su interioridad y sus emociones. Es más, lo que se encuentra en juego para hom-

bres y mujeres por igual es la concepción de que el valor individual lo otorgan los otros mediante los ritos apropiados de reconocimiento.

En el siguiente ejemplo, tomado de *Mars and Venus on a Date*, podemos verificar esta cuestión:

La *confianza* que el hombre se tiene a sí mismo para pedirle el número de teléfono, y que le permite asumir el riesgo de ser *rechazado* por la mujer, genera en ella una sensación de *seguridad*, de *sentirse* deseable. Cuando lo piensa y le da el número, *la confianza del hombre aumenta*. Así como el *interés activo del hombre la hizo sentir especial a ella*, el *interés receptivo de la mujer generó en él un incremento de la confianza* (énfasis de la autora).¹⁸

Aquí, evidentemente han desaparecido los límites de clase y de género. En cambio, hay que ocuparse del propio yo, que ahora se encuentra “especializado”, es decir, existe más allá de la clase social a la que pertenezca la persona. El sentido del valor individual ha pasado a ser inherente al yo. Como señala el autor de *Date... or Soul Mate?*: “La verdad es que todos nos morimos por sentirnos bien con nosotros mismos, y cuando nos sentimos particularmente bien junto a otra persona, es increíble lo importante y atractiva que pasa a ser esa persona para nosotros, y viceversa”.¹⁹ En estos casos, los ritos de reconocimiento no giran en torno a la pertenencia de clase, sino a la “esencia” del yo, y ese “sentirse bien con uno mismo” se ha transformado en la causa y el propósito del enamorarse. Una gran variedad de especialistas en psicología y psicoanálisis sostienen que el yo necesita reconfirmación. Desde el campo del psicoanálisis, Ethel Spector Person expresa esta necesidad de manera sucinta: el amor es una experiencia en la que la otra persona se ve dotada de un valor muy elevado, pero el valor del propio yo siempre se encuentra en cuestión y requiere ser reconfirmado.²⁰ Tanto la terminología como el análisis de Person indican la existencia de una transformación importante en el significado del amor. Así, la autora señala lo siguiente:

[E]n el amor mutuo, los amantes *validan* el carácter único y valioso de la otra persona. Literalmente confirman la existencia y el valor de la subjetividad mutua. En el amor, las personas tienen la oportunidad de sentirse

plenamente conocidas, aceptadas sin juicios y amadas a pesar de sus fallencias [...]. *Nuestras inseguridades* se ven subsanadas, *nuestra importancia se ve garantizada* sólo cuando pasamos a ser objeto de amor para alguien (énfasis de la autora).²¹

Los conceptos de “validación” e “inseguridad” no aparecen en el vocabulario de los relatos amorosos de los siglos XVIII y XIX, pues constituyen una nueva terminología y un modo decididamente novedoso de concebir la experiencia del amor. De hecho, la noción de “inseguridad” ha cobrado tanta importancia para las concepciones actuales del amor (y para las recomendaciones sobre el amor y la búsqueda de pareja) que nos obliga a indagar acerca de su significado.

La descripción psicológica contiene y aborda ciertos rasgos de nuestro universo social. Aquello que en el lenguaje de la psicología común se denomina “inseguridad” apunta a dos fenómenos sociológicos: por un lado, el hecho de que nuestro valor no se establece *a priori* ni es previo a las interacciones, sino que requiere de una configuración y reafirmación constante; por otro lado, el hecho de que ese valor será establecido en función de nuestro desempeño en las relaciones. La inseguridad implica una incertidumbre acerca del propio valor, una imposibilidad de conseguirlo de modo independiente y una necesidad de depender de otras personas para obtenerlo. Uno de los cambios fundamentales en la modernidad consiste en que el valor social pasa a determinarse de modo performativo en las relaciones sociales. En otras palabras, la interacción social (o el modo en que el yo se desempeña socialmente) constituye un vector fundamental para acumular valor individual, lo que provoca una dependencia vital del yo con respecto a las demás personas y a su interacción con ellas.

Mientras que el vínculo amoroso hacia fines del siglo XIX aún se organizaba sobre la base de un sentido del valor social previamente establecido casi de modo objetivo, en la modernidad tardía dicho vínculo es responsable de generar una enorme proporción de aquello que podríamos llamar valor individual o valor interior. En efecto, como gran parte de los matrimonios y las relaciones amorosas se basaba en consideraciones socioeconómicas, el amor romántico no aportaba demasiado al sentido del propio valor social, pero justamente la posterior desvinculación entre el amor y los marcos sociales ha transformado el lazo romántico en el espacio para la negociación del valor individual.

Para poder observar lo que tiene de distintivo la situación actual, la comparemos brevemente con la situación de los ritos de cortejo en el siglo XIX. Si bien puede parecer arriesgado evaluar el contenido de la vida emocional en el pasado, esos ritos nos ofrecen puntos de comparación interesantes y modos de pensar alternativos sobre la organización del yo en el proceso de cortejo. Ahora bien, un rasgo bastante común del cortejo en el siglo XIX consistía en que los hombres elogiaban a la mujer en cuestión y ésta respondiera con humildad, atenuando su propio valor. El 9 de abril de 1801, por ejemplo, Frances Sedgwick le escribía lo siguiente a su padre sobre Ebenezer Watson, su futuro esposo (a quien había rechazado en un principio): “Ojalá considerara yo mis propios méritos proporcionales a los de él en cualquier medida. [...] En cuanto a mí, insignificante como soy, no puedo esperar que mi existencia cause demasiada felicidad, salvo en la eternidad, cuando espero vuestra bondad hacia mí sea remunerada.”²² Como se observa, las mujeres expresaban abiertamente su sentido de la inferioridad ante sus pretendientes. Lejos de ser un caso aislado, los sentimientos de Sedgwick se repiten en muchos otros ejemplos a lo largo del siglo. En su estudio sobre las prácticas decimonónicas de cortejo, por ejemplo, Ellen Rothman plantea que “por ser el sexo más idealizado, las mujeres eran más proclives a temer que sus pretendientes las estimaran demasiado. Una maestra de Long Island le escribía lo siguiente a su prometido: ‘Si bien me crees tan superior a lo que realmente soy, preferiría que me conocieras tal como soy: débil, frágil, impetuosa y díscola’”.²³ Rothman cita también el caso de Harriett Coxe, quien tenía sentimientos parecidos tras comprometerse con Albert Bledsoe, pero los confinaba a los límites de una carta “privada”, en la que escribía lo siguiente: “La profundidad y el fervor de su afecto hacia mí no deberían despertar mi vanidad, pues me consta que me sobreestima en todos los sentidos”. Por su parte, Persis Sibley, una neoyorquina de la época, esperaba que su pretendiente no cometiera ese error y le escribía: “No crea que carezco de defectos, pues sin duda encontrará muchos. No quisiera que se sienta decepcionado por pensar que soy intachable”. Sibley creía que no había logrado convencer a su prometido de que no era “intachable” e imaginaba “el severo juicio” que debería enfrentar cuando, después de contraer matrimonio, “se le cayera la venda de los ojos” a él, que venía idolatrándola “ciegamente, como si fuera perfecta, [porque] para cualquier persona es perjudicial ser sobrevalo-

rada”.²⁴ Por último, Mary Pearson “no se consideraba merecedora del afecto que le ofrecía Ephraim [su pretendiente] ni digna de sus elogios”.²⁵ “[D]onde Ephraim veía ‘todo lo que [su] imaginación consideraba como características constitutivas de la mujer que podía hacer[lo] feliz’, ella veía sólo a una mujer común y corriente, llena de dudas e inseguridad”.²⁶

Para tomar un ejemplo posterior, podemos citar una carta que escribió Samuel Clemens (Mark Twain) durante el cortejo a Olivia Langdon:

Por favor, no te sientas ofendida cuando te elogio, Livy, pues sé que al hacerlo sólo digo la verdad. Por fin te reconozco un defecto: te menosprecias a ti misma. [...] Y aun así, ese menosprecio es una virtud y un mérito, ya que proviene de la ausencia de egoísmo, uno de los defectos más graves que hay.²⁷

En Inglaterra, que guardaba tantas afinidades culturales con Estados Unidos, observamos presentaciones semejantes del yo en la correspondencia entre Elizabeth Barrett y Robert Browning. Para un lector moderno, resulta llamativo que una proporción tan alta del epistolario Barrett-Browning esté dedicada a las declaraciones de Robert sobre la excepcionalidad de Elizabeth, o a la negación de tales declaraciones por parte de Elizabeth. En una carta de septiembre de 1845, por ejemplo, Elizabeth afirma lo siguiente: “Que *tú* sientas el más mínimo afecto por *mí* ha sido materia de cavilaciones sinceras para mí desde el principio hasta hoy, y no puedo evitar el sufrimiento que a veces siento al pensar que habría sido mejor si nunca me hubieras conocido” (énfasis de la autora).²⁸ En febrero de 1846, cuando el proceso de cortejo ya se encontraba en una etapa muy avanzada, Elizabeth escribía: “[N]ada me ha dado mayor lección de humildad que tu amor”.²⁹ Y en marzo de 1846 agregaba: “[S]i no sigues elevándome tan alto y lejos del suelo con la gran capacidad de amor que tienes en ti, caeré inevitablemente más bajo que lo que esperas de mí”.³⁰ A su vez, cada una de estas afirmaciones despertaba las protestas y objeciones de Robert e intensificaba sus declaraciones de amor y compromiso.

Otro ejemplo diferente es el de Jane Clairmont, quien fuera amante de Lord Byron durante un breve lapso. Aunque se apartó del rol pasivo que debería haber cumplido, respetó las convenciones de las cartas de amor al escribirle lo

siguiente: “No espero que me ames, no soy digna de tu amor. Siento que eres superior, pero, para mi sorpresa, o más bien para mi felicidad, has dejado entrever pasiones que yo ya no creía vivas en tu corazón”.³¹

En estas declaraciones, las mujeres ponen de manifiesto su inferioridad, pero no se trata de una inferioridad frente al hombre que las ama específicamente, sino frente a los ideales de naturaleza moral sobre el carácter. Esto se ve reforzado por la observación de que los hombres también expresan dudas respecto de su propio valor, aunque de modo menos frecuente y característico. Por ejemplo, Harry Sedgwick, que integraba la elite bostoniana, se comprometió con Jane Minot. Durante un período de diecisiete meses en el que estuvieron separados, intercambiaron una correspondencia abundante. De acuerdo con Rothman, “un tema constante en el intercambio era el (poco) valor de Harry como pareja de Jane en términos espirituales, intelectuales y profesionales [...]. Hacia el final del invierno, Harry atravesó una breve crisis de confianza: ‘Ojalá pudiera ver el destino’, le escribió a su amada, ‘sólo para saber una cosa: si alguna vez dejaré de merecerte y perderé tu estima’”.³²

Ahora bien, a partir de estas formas de autodesvalorización podemos inferir algunas cuestiones. Por empezar, suponen que los agentes cuentan con mecanismos “objetivos” para evaluarse. Lo que se pone en escena es la propia capacidad para mirarse con ojos ajenos y someterse a criterios objetivos de valor, es decir, a criterios comunes y compartidos por hombres y mujeres. Es más, resulta muy posible que se esté poniendo en escena al mismo tiempo la capacidad de autocritica (que permite exhibir el propio carácter) y la capacidad de construcción de vínculos de intimidad mediante la revelación de los defectos que el otro no ve. Al demostrar tal capacidad para sostener un ideal de carácter y criticar el propio yo en nombre de dicho ideal, estos hombres y mujeres manifiestan un yo que no necesita lo que actualmente llamaríamos “contención emocional” ni “validación”. Se trata de un yo que puede efectuar su propia autoevaluación y que no obtiene su sentido del valor individual a partir del “ser validado” por el otro, sino a partir de ser sometido a estándares morales y ser mejorado para alcanzar dichos estándares. Es evidente que esos ritos de desvalorización invitan a otros modos igualmente rituales de la objeción por parte de la otra persona, pero no funcionan como pedidos de “validación” sino como “pruebas” del compromiso y la resistencia en el hombre. Lo que está en juego aquí no es el

“yo” de la mujer ni su necesidad de validación, sino más bien la capacidad masculina para manifestar y demostrar su determinación y constancia.

Estos ritos de desvalorización difieren considerablemente de los peligros que acechan en las relaciones amorosas contemporáneas, como la posibilidad de no generar ninguna validación. Pasemos a ilustrar esta diferencia con algunos casos tomados de la cultura popular y de mis entrevistas. Susan Shapiro escribió sus memorias sobre los “cinco hombres que [le] rompieron el corazón”. Allí comparto con nosotros una conversación privada que tuvo con su marido, Aaron, acerca de Brad, un ex novio

“El mensaje de Brad decía ‘Todavía sigo enamorado de tu cerebro’. ¿Por qué tú nunca me dices eso? Hace años que no me sentía tan bien con un elogio.”

“Lo que ama es joder con tu cerebro”, dijo Aaron mientras se paraba y se llevaba el bolso a la Baticueva [o sea, a su guarida].

Lo seguí mientras sacaba los guiones del sofá gris para poder sentarme. Yo sabía que ya se le había pasado, pero en la semana casi no habíamos hablado. Él pretendía encontrarme justo en el mismo lugar, esperando, como si hubiera dejado un señalador.

“Nunca me dices que soy inteligente”, le contesté.

“Yo te elogio todo el tiempo”, me dijo fastidiado, “acabo de decirte que eres linda”.

Aaron no entendía. Siempre tenía que explicárselo. “En mi familia yo era la única mujer, con tres hermanos. A ellos, todos los trataban de inteligentes. Yo era linda o simpática o adorable. Para mí no sirve. ¿No me conoces?” le dije, como suplicando, “¿para qué necesito diez mil libros por todas partes? Para compensar. Para convencer al mundo de que soy inteligente, porque nadie me lo decía... Para autoconvencerme. Me transformo en lo que falta”.

Entonces me dijo, mientras me acariciaba la frente: “Eso sí que fue inteligente, vaca horrible”.³³

La queja y el pedido de esta mujer están motivados por la necesidad de sentirse validada, tanto en lo personal como en lo social. Le exige al marido que con-

firme su valor social. A continuación, presentamos el ejemplo de Christine, una mujer de 56 años que habla sobre sus dificultades matrimoniales:

Christine: Tengo un marido muy tierno, es fiel y dedicado, pero no sabe hacer esas pequeñas cosas que a una la hacen sentir bien.

Entrevistadora: ¿Como qué?

Christine: Esas cosas, como comprar regalitos, sorprenderme, decirme que soy maravillosa. Aunque yo sé que me ama, no sabe hacerme sentir especial.

Entrevistadora: ¿Aunque la ama?

Christine: Sí. [Silencio] En el amor lo que importa no es qué, sino cómo. Aunque yo sé que me ama, pero siempre me faltó eso que te hace sentir única y especial.

En el siglo XIX, la fidelidad y el compromiso se habrían considerado como pruebas fundamentales del amor, pero en este caso se las considera insuficientes porque el amor debe acarrear un proceso constante e interminable de “validación”, es decir, una reconfirmación de la propia individualidad y del valor interior.

Si, como plantea Sartre, la persona que ama *demand*a ser amada,³⁴ es porque en esa demanda subyace antes que nada la demanda social de reconocimiento. Los cumplidos que estas dos mujeres exigen de sus parejas no indican la presencia de una personalidad “narcisista” patológica ni de una “falta de autoestima”, sino más bien una demanda más general de que la relación amorosa proporcione reconocimiento social. En efecto, el valor social ya no es un resultado directo del estatus socioeconómico, sino que debe derivar del yo, definido como una entidad privada, personal, única y no institucional. El lazo romántico debe construir un sentido del valor propio.³⁵ Por otra parte, el valor social en la modernidad reviste naturaleza principalmente performativa, o sea que se logra en el curso de la interacción con otras personas. Si “el amante, mientras se prepara para ver a la persona amada, se preocupa por cómo huele, cómo está vestido, cómo está peinado, qué planes tiene para la noche y, en última instancia, *por su valía*” (énfasis de la autora),³⁶ es porque en la modernidad el amor adquiere un papel central en la constitución del valor.

Aunque no definiera la suya como una “sociología de la modernidad”, Erving Goffman prestaba gran atención a la dimensión performativa de las interacciones sociales, es decir, a los modos en que éstas producen o no un sentido del valor (por ejemplo, cuando uno guarda las apariencias, le muestra su respeto a alguien, etcétera). Goffman parece dar por sentado que las interacciones, cuando tienen éxito, deberían producir un sentido del valor, y que están universalmente estructuradas de esa manera. Sin embargo, este fenómeno proviene de un largo proceso de transformación en la sociabilidad y en la estructura social de Europa Occidental.

A partir del siglo xvii, en los salones, las cortes y los manuales de conversación y de etiqueta, tanto la aristocracia como las clases medias se dedicaron a codificar incansablemente nuevas formas de conducta destinadas a reconocer como personas y mostrarles respeto a los demás, incluidos el lenguaje corporal, las expresiones faciales y el habla. Se trata de un fenómeno diferente del respeto mostrado para preservar el sentido del honor ajeno, pues el valor social se fue desvinculando cada vez más del estatus asignado *a priori*. En otras palabras, el reconocimiento, en tanto imperativo tácito de otorgar valor a las otras personas *como tales, independientemente de su estatus, en la interacción social y mediante ella*, forma parte de la configuración de la modernidad. A nivel teórico, el autor que estableció la importancia del reconocimiento en las relaciones interpersonales de modo explícito y definitivo fue Axel Honneth (aunque hace un uso más amplio del término que yo). Tal como él lo define, el reconocimiento constituye un proceso social permanente que consiste en apuntalar “la comprensión positiva [que tienen las personas] de sí mismas”, porque “la autoestima [...] depende de la posibilidad de ser reforzada continuamente por las otras personas”.³⁷ El reconocimiento implica entonces admitir y reforzar las reivindicaciones y posturas de las otras personas, tanto en el plano cognitivo como en el emocional. Se trata del proceso mediante el cual se establece el valor social de modo continuo en el marco de las relaciones con los otros y a través de ellas.

Así, en contraposición a la gran cantidad de trabajos académicos que explican el poder del amor romántico en términos de la ideología moderna del individualismo,³⁸ considero que tal poder deriva de un factor más primordial: el amor brinda un anclaje firme para el reconocimiento, la percepción y la construcción

del valor propio en una era en que el valor social es incierto y se encuentra sujeto a un proceso constante de negociación. Cabe preguntarse entonces por qué sucede esto. ¿Por qué el amor es capaz de lograr lo que otros sentimientos no logran tan bien? Para ello, se me ocurre una explicación posible.

Combinando las reflexiones de Émile Durkheim y Erving Goffman, Randall Collins³⁹ sostiene que las interacciones sociales funcionan como ritos que generan energías emocionales aptas para vincular o separar a los actores. Dichas energías se intercambian en un mercado cuya base la constituyen las negociaciones emocionales (más que las cognitivas). El objetivo de ese intercambio social es maximizar las energías emocionales. La acumulación de ritos de interacción que cumplen su fin genera una energía emocional que se transforma a su vez en una suerte de recurso pasible de ser capitalizado, en una manera de dominar a los otros y de acumular aun más capital social. Las emociones, y en particular la energía emocional, se convierten en la fuente de una cadena de ritos de interacción, que a su vez puede capitalizarse en otros dominios no necesariamente emocionales. La energía emocional que se acumula en ámbitos puramente “sociales” (como la familia o las amistades) puede transportarse o trasladarse, por así decirlo, a otros dominios, como el ámbito económico. Así, lo que Collins denomina “energía emocional” en realidad es un efecto del reconocimiento materializado adecuadamente: el reconocimiento que se acumula en ciertos ámbitos se traslada luego a otros. Aunque el autor no se pregunta si algunos actos rituales de interacción son más importantes que otros o generan más “energía”, considero que el amor constituye un eslabón central (y, para algunas personas, *el* eslabón central) en esa larga cadena de interacciones. Es decir que, en la modernidad, el amor romántico representa un elemento fundamental en el orden del reconocimiento mediante el que se atribuye valor social a las personas a través de las cadenas de ritos de interacción. Esto se debe a que el amor constituye la manera más intensa y completa de producir energía emocional, efecto del enaltecimiento del propio ego que induce dicho sentimiento. En este sentido, podemos observar los siguientes ejemplos:

Talia tiene 42 años y dos hijos. Es una profesora universitaria que trabaja en una universidad importante de la costa oeste estadounidense. Luego de que me contara la historia de su ruptura con un hombre con el que había mantenido una relación extramatrimonial, mantuvimos el siguiente diálogo:

Talia: Me dolió mucho, ¿sabe? Pasé mucha angustia, pero siento que también me llevé cosas muy importantes de esa relación.

Entrevistadora: ¿Qué cosas?

Talia: Él era... Bueno, él es un académico muy famoso. Todos lo admiran mucho. Antes de conocerlo, yo me sentía invisible, insignificante, sentía que nadie me prestaba atención. Siempre sentía que era la más estúpida de todas las personas que estaban en el lugar, pero cuando él me eligió, cuando tuvimos nuestro romance, sentía que me había transformado en alguien muy especial. Me sentía más inteligente, literalmente. Me atrevía a acercarme a ciertas personas con las que nunca me hubiera animado a hablar. Podía hablar con esas personas y sentir que éramos pares. Incluso ahora que la relación terminó, siento que aprendí algo importante sobre mí, porque si él pudo pensar que yo era especial, entonces yo me pude sentir especial. Empecé a tenerle menos miedo a la gente.

Entrevistadora: ¿Por haber recibido el amor de él?

Talia: Sí, por haber recibido el amor de él. En realidad, bueno, no sé si él me amaba. A veces me sentía amada y a veces no estaba tan segura, pero sí me sentía deseada, estoy segura de que me deseaba terriblemente. Así que, sí, fue porque él me deseaba.

El segundo ejemplo está tomado de un artículo autobiográfico que se publicó en el *New York Times* en 2010. Laura Fraser, la autora, relata el final de un encuentro con un hombre en Italia después de haber sido abandonada por su marido: “Nos separamos el cuarto día en la estación de trenes de Nápoles. Yo trataba de memorizar su rostro. Sentía que me habían privado de algo, pero a la vez tenía esperanzas. Estaba segura de que no lo iba a ver más, pero feliz de que hubiera logrado hacerme sentir *deseada*” (énfasis de la autora).⁴⁰ Aquí, el sentirse deseada supera la sensación de vacío por el “fracaso matrimonial”, precisamente porque el amor se encuentra en el núcleo mismo de la problemática del valor y el reconocimiento.

El amor y el deseo son los nodos de una cadena social gracias a la cual una forma de energía emocional puede transformarse en otra. Como la experiencia amorosa ofrece una suerte de anclaje para la cuestión del valor, en la modernidad, el amor es capaz de producir valor *social* y estabilizarlo. De acuerdo con

Honneth, el amor funciona como paradigma para establecer el “reconocimiento”, un proceso que es al mismo tiempo psicológico y sociológico.⁴¹ Nunca del todo público o privado, el yo moderno establece su propio valor por medio de procesos que son a la vez psicológicos y sociológicos, privados y públicos, emocionales y rituales. Por lo tanto, resulta evidente que en el lazo erótico-romántico moderno lo que está en juego es el yo, con sus emociones, su interioridad y, sobre todo, el reconocimiento (o la falta de reconocimiento) por parte de las otras personas.

El reconocimiento y la inseguridad ontológica en la modernidad

Sin embargo, el papel que cumple el reconocimiento también genera inseguridad ontológica. La necesidad de aquello que Marion define como “seguridad”⁴² adquiere una agudeza y una intensidad particulares cuando las condiciones para obtener ese reconocimiento son frágiles e inciertas. En efecto, la obsesión cultural por la “autoestima” que observamos en la actualidad no es más que una expresión de la dificultad que siente el yo para hallar puntos de anclaje de esa seguridad ontológica.

El desplazamiento de las formas premodernas a las formas modernas del cortejo implica también otro desplazamiento: los ritos y significados sociales compartidos en el ámbito público (en ese universo social común al que pertenecían hombres y mujeres) dejan paso a las interacciones privadas en las que el yo es evaluado según criterios múltiples y volátiles, como el atractivo físico, la “química” emocional, la compatibilidad en los gustos y la configuración psicológica. En otras palabras, los cambios que atraviesa el amor en la modernidad se relacionan con la transformación en las herramientas mismas de evaluación que determinan el reconocimiento, o sea, con la complejización y la individualización de esas herramientas. La clase social y el “carácter” son parámetros que pertenecen a un universo en el que los criterios para establecer el valor son conocidos por todos, se manifiestan públicamente y están a la vista de quien desee evaluarlos. El rango, el valor y el carácter se establecen y se comparten públicamente, es decir, objetivamente. Como el valor social se ha tornado performativo (pues debe negociarse en el marco de los gustos individualizados y de los criterios individualizados de valor), el yo se encuentra frente a nuevas formas

de incertidumbre. En efecto, la individualización constituye una fuente de incertidumbre porque los criterios de evaluación dejan de ser objetivos, es decir, ya no están sometidos al escrutinio de varios agentes sociales que comparten los mismos códigos sociales. En cambio, quedan sujetos a una dinámica del gusto que reviste carácter privado y subjetivo.

La cualidad de ser “sexy” o “deseable”, por ejemplo, queda absolutamente ligada a una dinámica del gusto individual y, por lo tanto, relativamente impredecible (aunque se sigan los cánones de las imágenes públicas que representan la belleza). Si el criterio primordial para la elección de pareja es que la persona sea “deseable”, la dinámica del reconocimiento se torna mucho más complicada. Se genera una incertidumbre vinculada con la individualización de tal cualidad, pues hombres y mujeres tienen escasa capacidad para predecir si podrán atraer a una potencial pareja o si podrán sostener ese deseo en el otro. Aunque existen modelos y prototipos culturales de lo que es una persona “deseable”, se trata de una cualidad que depende principalmente de la compatibilidad psicológica y de una *dinámica del gusto sujeta a un alto grado de individualización*, lo que en última instancia la vuelve impredecible. Tal criterio se torna aun más difuso en tanto resulta más refinado (es decir que reviste un grado mayor de especificidad) y más subjetivo (es decir que depende de la configuración psicológica idiosincrática de aquella persona que elige).

En las relaciones amorosas modernas, el reconocimiento es fundamental y complejo porque el valor se establece de modo performativo, porque este proceso ha adquirido un alto grado de individualización y porque se produjo una multiplicación de criterios para la selección de pareja que, a su vez, genera incertidumbre. Por lo tanto, el amor pasa a ser el terreno de la inseguridad y la incertidumbre ontológicas por excelencia *al mismo tiempo* que se convierte en uno de los principales ámbitos para la experiencia (y la demanda) de reconocimiento.

Tomemos ahora como ejemplo el caso de Daniel, el profesional exitoso de 50 años que ya mencionamos en el capítulo 3. A pesar de proyectar una gran confianza en sí mismo, durante la entrevista dijo lo siguiente:

Daniel: El amor es maravilloso, pero también es difícil. Pero la dificultad no tiene que ver con el sufrimiento, sino con la magia. Lo que también es difícil es que no hay certeza. Uno nunca sabe con certeza. Las relacio-

nes no son como un contrato. [Lo difícil] en el día a día es cuando pierdo la confianza de estar recibiendo el amor que busco.

Entrevistadora: ¿Qué puede hacerlo sentir así?

Daniel: No recibir las señales que espero, las señales que indican que me aman. Por ejemplo, ella me mandó un mensaje de texto por celular en el que expresaba su preocupación por mí. Eso me puso muy contento. Entonces le mandé un mensaje yo para que me contara cómo venía su día. Me dijo “OK” y después, por la noche, recibo un mensaje de correo electrónico que dice: “Tengo invitados. Hablamos mañana. Que descanses”. Y eso me descoloca. Después analicé todo palabra por palabra y traté de evaluarlo [...]. Estas cosas me pueden hacer llorar. No me son indiferentes.

A pesar de que este hombre es atractivo y exitoso en su carrera, su yo se ve amenazado cuando su pareja no le ofrece el reconocimiento adecuado porque, tal como él lo presenta, el amor es un fluir ininterrumpido de signos y señales que deben apuntalar el valor individual. La capacidad de producir y reproducir el reconocimiento en el amor debe ponerse en acto periódicamente. En otras palabras, el reconocimiento no es algo que se otorgue de una vez y para siempre, sino una labor compleja y simbólica que debe sostenerse mediante la repetición de ciertos ritos y que puede amenazar y sepultar al yo si no es ejecutada de modo correcto.

En un libro sobre las personas solteras y su timidez, la autora, que es psicóloga, describe en términos psicológicos una experiencia que, en realidad, es sociológica:

A lo largo de mi experiencia como psicóloga en la ciudad de Nueva York, las citas constituyen el denominador común que desata la timidez en mujeres y hombres solteros de todas las edades. En la búsqueda de alguien con quien compartir su vida, muchos de mis clientes me dicen que los invade con frecuencia *un sentimiento tan intenso de miedo, rechazo y desvalorización que usan cualquier excusa para quedarse en su casa.* [...] Hace unos diez años, empecé a observar que, uno tras otro, mis clientes decían sentirse socialmente incompetentes, invisibles para los demás y temerosos, sobre todo en las citas y en las situaciones sociales (énfasis de la autora).⁴³

Justamente porque el valor no se conoce de antemano sino que se genera de modo performativo (o sea, que es otorgado por la interacción romántica y en ese marco), las interacciones románticas despiertan un grado de ansiedad aguda: en ellas se pone en juego la *performance* del yo y su valor. La sensación de invisibilidad que experimentan estas personas o, por usar un término más frecuente, su “miedo al rechazo”, constituye antes que nada un temor a aquello que Honneth describe como “invisibilidad social”, es decir, un estado en el que se hace sentir socialmente menospreciada a la persona. Como indica el autor, la invisibilidad social puede ser producida mediante ciertas formas de humillación más bien sutiles o encubiertas. Las respuestas expresivas de los ojos, la cara y la sonrisa constituyen el mecanismo elemental de la visibilidad social y una forma básica de reconocimiento.⁴⁴ Esta invisibilidad social es la que amenaza al yo en las relaciones románticas, precisamente porque las señales de validación acarrean la promesa de dotar a la otra persona de una existencia social plena. De acuerdo con el libro sobre la timidez en las personas solteras, “en la primera etapa [del cortejo], las personas solteras que son tímidas se sienten sobrepasadas [...] por el miedo al rechazo y por la incertidumbre. No logran dar el primer paso: saludar, hacer contacto visual, invitar a alguien a tomar algo o iniciar una relación íntima”.⁴⁵ Por lo tanto, el tan mentado “miedo al rechazo” es en realidad un miedo social, proveniente de que el valor social se establece casi exclusivamente gracias al reconocimiento que otorgan los demás. Las personas solteras que sienten timidez encarnan mejor que nadie esa amenaza que se cierne sobre la definición social de la propia existencia: “[L]a persona tímida se critica obsesivamente por las torpezas reales o imaginarias que puede haber cometido. Este tipo de castigo debilita al yo y destruye la autoestima sin que la persona se dé cuenta”.⁴⁶

Ahora bien, se trata de una autocrítica que resulta muy distinta a las estrategias de desvalorización utilizadas en el siglo XIX, pues no tiene como fin manifestar el carácter, fundado a su vez en una idea (aproximada) de lo que vale uno mismo y de la distancia que lo separa del ideal al que debería aspirar. En realidad, esta autocrítica refleja un fenómeno que podríamos denominar “autoincertidumbre conceptual”, es decir, la incertidumbre sobre la propia imagen y los criterios para establecer esa imagen. La incertidumbre conceptual tiene que ver principalmente con que los criterios para el ideal de carácter y perso-

nalidad se han desdibujado y las relaciones sociales están plagadas de inseguridades sobre el propio valor social y los parámetros que se aplicarán para juzgar ese valor. Así, la incertidumbre conceptual se ubica en el extremo opuesto a las estrategias de desvalorización mencionadas al principio, pues en estas últimas el menosprecio en cuanto al propio valor, en lugar de ocultarse, se manifestaba de manera explícita y se ritualizaba de modo performativo. Éste no amenazaba al ideal del yo, sino que más bien lo simbolizaba, requiriendo la reafirmación por parte del otro, lo que a su vez generaba un vínculo. Por último, presupone una referencia implícita a una serie de ideales morales compartidos por ambas partes.

Sin embargo, en la modernidad, el “miedo al rechazo” es un peligro que siempre se encuentra al acecho en las relaciones porque amenaza el constructo íntegro del valor individual. Tomemos algunos ejemplos. En una carta a su hermano Theo, Van Gogh describe de la siguiente manera cómo lo rechazó Kee, su prima:

La vida es un bien muypreciado para mí y estoy muy feliz de amar. Mi vida y mi amor son uno. Y tú me respondes: “Pero te enfrentas con un ‘nunca, jamás’”. Pero yo te digo que, por el momento, querido hermano, veo ese “nunca, jamás” como un bloque de hielo que apoyo en mi corazón para que se derrita.⁴⁷

En este caso, el rechazo no se traduce como una amenaza al propio estatus ni al valor individual, sino como una oportunidad más para que el hombre demuestre su capacidad de derretir el hielo de la negativa. Comparemos ahora el ejemplo de Van Gogh con el de una lesbiana de 40 años que estaba comenzando una relación nueva y, en la entrevista, manifestaba lo siguiente:

Pasamos un fin de semana increíble. Me presentó a la familia y a los amigos. Y el sexo también fue increíble. Pero después de ese fin de semana me dice: “Tal vez esta noche es mejor que te quedes un par de horas, nada más, o que esperemos hasta mañana para vernos”. Me dio mucho enojo, estaba furiosa con ella. Y ahora, mientras lo cuento, me da como un ataque de ansiedad. Me siento paralizada. ¿Cómo me pudo hacer eso?

A esta mujer la oprimen los sentimientos de ansiedad porque el pedido de su pareja de verse por dos horas “nada más” se transforma en una sensación de “aniquilación social”. En sus memorias, Catherine Townsend, la columnista del periódico inglés *The Independent* que se especializa en cuestiones sexuales, relata la ruptura con su novio. Al parecer, esa situación le provoca tal nivel de angustia que decide asistir a la reunión de un grupo de adictos anónimos al sexo y al amor. Allí, se presenta de la siguiente manera:

Mi nombre es Catherine y soy adicta al amor [...]. Hasta hoy, no podía entender por qué me resultaba imposible superar mi última relación, pero creo que es porque quería ser la mujer ideal para él. Creo que *quería demostrar, a nivel inconsciente, que yo valía lo suficiente como para que alguien quisiera casarse conmigo*. Entonces estaba desesperada por no perder a mi ex, costara lo que costara (énfasis de la autora).⁴⁸

Claramente, el sufrimiento aquí se relaciona con su sentido del valor propio, que puede ser construido o aniquilado por el amor. Ahora, por citar un testimonio de la “alta cultura”, tomemos un ejemplo de Jonathan Franzen:

El gran riesgo [en el amor] es, por supuesto, el rechazo. Todos podemos tolerar que no caigamos bien aquí o allá, porque hay un número casi infinito de personas a las que potencialmente les gustamos. Pero exponer todo tu ser, no sólo la superficie agradable, y que te rechacen, puede implicar un dolor catastrófico. La perspectiva del dolor en general, el dolor de la pérdida, de una ruptura, de la muerte, es lo que hace tan tentador evitar el amor y quedarse en la seguridad que nos brinda el mundo del agradar.⁴⁹

Por su parte, en el blog de la revista *Glamour*, una mujer relata que separarse de su novio fue como meter “el corazón en una licuadora” y que le llevó “meses (si no años) superar completamente la ruptura con él”. Las amigas la ayudaban a calmar la angustia diciéndole que “era una mujer increíble, dándo[le] de comer mucho chocolate y mirando [con ella] películas cursis una tras otra”.⁵⁰ La reacción de las amigas corresponde típicamente a la intuición tan difundida

de que las rupturas amorosas amenazan el sentido más básico del valor propio y los cimientos mismos de la seguridad ontológica. Esto se confirma en los estudios realizados por dos sociólogos y citados en un artículo del *New York Times*: “Para las mujeres, lo que importa es tener una relación, por más terrible que sea. ‘Resulta un poco patético’, reconoce Simon [la investigadora], ‘porque aunque hubo tantos cambios sociales en esta era, el valor propio de las mujeres todavía está muy ligado a la existencia de un novio. Es una desgracia’”.⁵¹

La única salvedad a esta última afirmación es que, si el valor propio de las mujeres *continúa* estando ligado a la existencia de un novio, no se debe a que las mujeres sigan cargando con un vestigio incómodo del pasado, sino precisamente al fenómeno moderno de que el valor propio depende del amor. Los manuales de autoayuda sobre las citas, el sexo y el amor son tan rentables justamente porque aquello que está en juego es el valor social e individual que éstos tienen la capacidad de generar.

No obstante, se podría objetar que el yo siempre se vio afectado por las aventuras románticas que presentaban un amor incierto y no correspondido. De hecho, el dolor y el sufrimiento se encuentran entre los tropos más antiguos de la literatura mundial sobre el amor. Evidentemente, eso es verdad, pero para la sociología, lo que resulta de vital importancia es la pregunta por los modos en que el yo está implicado y se ve enaltecido o desvalorizado. A mi juicio, el yo moderno se ve implicado de manera diferente en las interacciones románticas, pero además la experiencia misma del sufrimiento psíquico en la modernidad difiere de los modos en que se vivía ese mismo sentimiento en el pasado. Si bien el dolor es una de las temáticas más antiguas en las historias de amor, antes era una experiencia encuadrada en cuatro marcos culturales distintos y/o superpuestos que hoy resultan ajenos a nuestra sensibilidad.

Los cuatro marcos culturales premodernos para el sufrimiento romántico son el marco de la aristocracia, el marco del cristianismo, el marco del romanticismo y el marco de la medicina. En la **historia de Europa Occidental**, el primer modelo cultural generalizado que colocó el sufrimiento en el centro de la experiencia amorosa quizá fue el amor cortés.⁵² En la literatura de los trovadores provenzales, los sufrimientos provocados por el amor no correspondido purificaban el alma del enamorado. Es más, dichos sufrimientos constituyen la fuente misma de la inspiración poética para los trovadores. Debido a las influencias

platónicas, el amor cortés era intensamente idealista y, por lo tanto, permitía la transmutación del sufrimiento amoroso en una experiencia noble. Es más, el amor y los sufrimientos derivados de él ennoblecían tanto al enamorado como a su amada. En este esquema, entonces, el amor “podía tornar a la gente mejor, más fina, con más probabilidades de concretar su naturaleza humana”.⁵³ Un claro ejemplo de esto es el siguiente texto, tomado de un libro sobre la historia de la sexualidad en Europa:

Encuentro tan placentero el dolor del amor que, aunque sé que pretende matarme, no desearé ni osaré vivir sin *Midons* [mi dama] o tornar hacia otra, pues ella me basta para obtener honor tan solo muriendo como su fiel enamorado o, si me aceptara, el honor sería cien veces mayor; por lo tanto, no me demoraré en servirle.⁵⁴

Aquí, el sufrimiento no destruye al yo, sino más bien lo magnifica y lo exalta. Como se observa, ese sufrimiento está incorporado en una narrativa más global de la personalidad que ensalza la valentía, la fuerza, la fidelidad y la dedicación masculinas en relación con una mujer. Por lo tanto, ese sufrimiento representa una expresión de los valores aristocráticos.

A su vez, ese ideal aristocrático del sufrimiento se entrelaza con los valores cristianos: la reciprocidad no es condición para el amor, y el sufrimiento es concebido como una purificación del alma. El modelo cristiano ofrece un marco narrativo para organizar la experiencia del sufrimiento e incluso toma dicha experiencia como la marca teológica de la salvación. En tanto marco cultural, este modelo dota de sentido al sufrimiento, lo transforma en una experiencia positiva y hasta necesaria, que eleva el alma y permite llegar a un estado de divinidad. Por lo tanto, en esa matriz cultural, el sufrimiento no debilita al yo, sino que ayuda a construirlo y a exaltarlo. Con la decadencia del cristianismo, el sufrimiento amoroso se transforma en una nueva fuente de valor propio por medio de la expresión artística, sobre todo en el caso del Romanticismo. Al igual que en el modelo cristiano, aquí el sufrimiento se considera como una dimensión inevitable, necesaria y superior de la existencia.⁵⁵

Lord Byron, una de las figuras más representativas del movimiento romántico, preconizaba la autodestrucción y la destrucción del otro en el amor. Por

ejemplo, podía escribir versos como el siguiente: “Mi abrazo era fatal. [...] ¡La amé y di muerte!”.⁵⁶ Al igual que otros románticos, Byron adhería al sensualismo y concebía al dolor como la manifestación de una existencia superior. “El gran objeto de la vida es la sensación”, le escribía a su futura esposa, “sentir que existimos, aunque más no sea a través del dolor”.⁵⁷ Así, el amor no correspondido no se vivía como una aniquilación del yo, porque el reconocimiento y el valor propio no se fundaban en la experiencia amorosa y porque se creía que el yo expresaba su energía vital en una variedad de experiencias, desde el amor hasta el dolor. Las expresiones románticas de sufrimiento amoroso se encuadraban e interpretaban culturalmente en función de la melancolía como experiencia organizadora. Lo que caracteriza a la melancolía es la *estetización* del sentimiento amoroso y, como en el amor cortés, el ennoblecimiento de la persona que lo siente. En gran medida, esa melancolía romántica era masculina y formaba parte de un modelo del yo según el cual se obtenía heroísmo a partir del sufrimiento, lo que permitía al hombre afectado demostrar la profundidad de su alma mediante su capacidad de resistencia. En la melancolía, el sufrimiento no afecta ni debilita el sentido del valor propio, sino que ayuda a expresar un la delicadeza y la sofisticación del alma. Podríamos incluso afirmar que les permite a las personas afectadas acumular cierto tipo de capital simbólico/emocional. Es más, puesto que tales ideas del amor y el sufrimiento con frecuencia constituían una prerrogativa masculina, esto podría indicar también que servían para potenciar la imagen de la masculinidad en tanto energía vital o forma de valentía.

Sin embargo, las mujeres, sobre todo en los escalones más altos de la jerarquía intelectual, no eran ajenas a esta sensibilidad. Por ejemplo, Margaret Fuller, contemporánea de Ralph Waldo Emerson en la primera mitad del siglo XIX, era una mujer de carácter e inteligencia formidables con una vida amorosa que hoy describiríamos como desgraciada: a menudo se enamoraba de personas que no podían o no querían corresponder sus sentimientos apasionados. Cristina Nehring resume de la siguiente manera el modo en que Fuller daba cuenta de su experiencia:

Fuller creía en el sufrimiento. Creía en la fuerza purificadora del sufrimiento y en su capacidad propia para soportarlo. A veces se preguntaba

si el sexo femenino estaba especialmente dotado para enfrentar el sufrimiento. Señalaba que, mientras los hombres en la vida de Cristo lo abandonaban sistemáticamente en los momentos de necesidad, “las mujeres se quedaban a su lado, tanto a los pies de la cruz como en la Transfiguración”. Las mujeres que amaban a Cristo no podían “exiliarse de la hora fatal” sino que “exigían aprender de ella. Exigían que las tornara más profundas”, así como las tragedias de su propia vida la habían tornado más profunda a ella.⁵⁸

En los ejemplos anteriores, la estetización del sufrimiento propia de la aristocracia se combina con la transfiguración religiosa para crear un orden de la experiencia que le aporta sentido e incluso grandeza al yo. Dichos ejemplos no son casos aislados, sino que denotan la existencia de un modelo cultural en el cual el sufrimiento amoroso no constituye una amenaza para el valor del yo, sino que se recicla para incorporarse a un ideal del carácter.

La única tradición que no idealizaba el sufrimiento amoroso ni lo concebía como un aspecto del yo ideal era el discurso de la medicina. En los siglos XVI y XVII, la enfermedad conocida como “mal de amores” era considerada una desorganización del cuerpo que, a pesar de afectar el alma, no atacaba el sentido del valor propio.

En el siglo XVI, el erudito inglés Robert Burton afirmaba que las víctimas del mal de amores eran “esclavos, siervos, locos, idiotas, brutos, atrabiliarios, desquiciados y ciegos como topos”.⁵⁹ El sufrimiento amoroso era resultado de trastornos físicos y, por lo tanto, se ubicaba en el mismo nivel que las enfermedades del organismo. En la misma línea, el médico francés Jacques Ferrand, nacido hacia fines del siglo XVI, escribía lo siguiente

En mayo de 1604, cuando apenas comenzaba a desempeñarme como médico en Agen (mi ciudad natal), diagnosticué por presencia de casi todos estos síntomas el mal de amores de un joven estudiante nacido en Le Mas d’Agenais. [...] Ante mí encontré un joven, triste sin motivo y que poco antes había sido jovial. Vi su semblante pálido, de un tono amarillo alimonado y un gesto lánguido, los ojos hundidos, pero el resto del cuerpo en condiciones bastante aceptables.⁶⁰

El trastorno era tomado como una afección física o incluso como un desequilibrio mental temporario, pero no se creía que amenazara el sentido del valor propio. En la Inglaterra del siglo xvii, había un médico y astrólogo llamado Richard Napier que trataba y curaba una gran variedad de enfermedades. Tras un análisis de los apuntes dejados por Napier, el historiador Michael MacDonald referiría de la siguiente manera la naturaleza de dichas enfermedades:

Casi el 40% de los hombres y las mujeres que describían sus ansiedades y sus dilemas en la consulta con Napier se quejaban de las frustraciones provocadas por el cortejo y por la vida matrimonial. [...] Entre los clientes del astrólogo, las relaciones apasionadas eran muy infrecuentes. Las peleas de pareja, el amor no correspondido y la infidelidad eran causa del malestar emocional para 141 personas, el 65% eran mujeres jóvenes.⁶¹

Las quejas matrimoniales que presentaba la mayor parte de las pacientes de Napier tenían que ver principalmente con “la escandalosa imposibilidad masculina para mantener económicamente a la familia y ser fiel, sobrio y amable”.⁶² Como se sabe, en la actualidad no faltan los hombres que incumplan su obligación de mantener a la familia, pero las quejas modernas contra los varones tienden más a enmarcarse en términos de la incapacidad para ocuparse del yo de la mujer. Además, en la era premoderna se solía describir la punzada del sufrimiento amoroso como una sensación corporal, no como una experiencia que indicara falencias psíquicas. Por su parte, el discurso médico no exaltaba el sufrimiento por el sufrimiento mismo, sino más bien aspiraba a eliminarlo, del modo en que lo haría con un trastorno físico.

En la modernidad, el sufrimiento amoroso también constituye un sentimiento que debe ser amputado, pero bajo un modelo radicalmente distinto del yo, pues se lo debe amputar en nombre de la existencia hedonista y utilitaria de una psiquis sana, para la que el sufrimiento es síntoma de un desarrollo psicológico defectuoso o de una amenaza fundamental contra la autoestima y el sentido del valor individual. En la cultura contemporánea, el desarrollo sano del carácter se manifiesta a través de la capacidad para superar la experiencia del sufrimiento o, aun mejor, para evitarla del todo. El sufrimiento romántico ha dejado de ser parte de la economía psíquica y social de la formación del carácter, para pasar a amenazarla.

Es más, lo que tiene de moderno el sufrimiento amoroso en la actualidad es que el objeto amoroso se halla entrelazado de manera compleja con el valor del yo, y que el sufrimiento se ha transformado en la marca de un yo defectuoso. En consecuencia, la deserción del objeto amado debilita a ese yo. La inseguridad ontológica del yo y la necesidad de reconocimiento intersubjetivo se acentúan debido a que ya no quedan otros marcos culturales/espirituales, por así llamarlos, en los que se recicle esa deserción y pase a cumplir un rol en la formación del carácter.

Reconocimiento y autonomía

En una indagación sobre las paradojas del deseo, Alexander Kojève, el más interesante especialista en Hegel, plantea que el deseo puede satisfacerse simultáneamente con el “desarrollo de la individualidad” y con la “universalización del reconocimiento recíproco”,⁶³ posibles en un orden social igualitario. Aunque Kojève estaba pensando en la universalización del reconocimiento de clase, esto se puede aplicar fácilmente al ámbito de las relaciones de género, en el que se hubiera esperado que la mayor igualdad acarrearía también una mayor individualidad y un mayor reconocimiento recíproco. De hecho, una interpretación particular de la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento considera que la condición para un mayor reconocimiento es el incremento de la autonomía. Cuanto más libre se vuelve el esclavo, más reconocimiento puede exigir y recibir.

No obstante, si bien esta postura puede defenderse en el ámbito de la política, resulta mucho más compleja en el ámbito de las relaciones eróticas, pues no contempla las contradicciones que dividen al deseo erótico contra sí mismo. Es más, me atrevería a afirmar que, justamente debido al desarrollo de la individualidad y de la autonomía, el deseo erótico en la modernidad está plagado de aporías. Como sostiene Judith Butler, “el deseo zozobra a causa de la contradicción y se vuelve una pasión dividida en contra de sí misma. En la lucha por devenir coextensiva con el mundo, un ser autónomo que se vea reflejado en todos los aspectos del mundo, la autoconciencia descubre que, implícita en su propia identidad en cuanto ser que desea está la necesidad de ser solicitada por otro”. Sin embargo, en esto último acechan las contradicciones, porque tenemos que “elegir entre la existencia extática y la existencia que se autodetermina”.⁶⁵

Al amar a otra persona y anhelarla, siempre se corre el riesgo de ser tratada con indiferencia o de sufrir un amor no correspondido. El temor a ver frustrado nuestro deseo transforma la experiencia amorosa en una experiencia (potencialmente) reflexiva en esencia. Esta naturaleza reflexiva proviene del modo en que el reconocimiento interactúa y entra en conflicto con otro rito que determina el sentido del valor propio: la autonomía. A mi juicio, el reconocimiento se ve configurado por las definiciones culturales del estatuto de persona en las que deben reafirmarse simultáneamente los ritos de autonomía de aquel que reconoce y del objeto de reconocimiento. En un análisis sobre las relaciones románticas de las personas jóvenes, Ori Schwarz presenta los siguientes ejemplos acerca de los casos en los que se elige (o no) tomar fotos de la compañera o el compañero: “Una mujer de más de 25 años que no tenía ninguna relación estable en el momento de la entrevista se describió como una ‘obsesiva de documentar momentos’ y agregó que ‘cuando empezaba a sentir algo [por la otra persona], se me despertaba el deseo de documentarlo’”. Sin embargo, la mujer “no fotografiaba a nadie hasta no estar segura de la relación, para no espantar a la otra persona”, porque “no quería que se fuera corriendo, no quería presionarlo ni parecer demasiado enamorada”.⁶⁶

Esta breve descripción representa una experiencia muy frecuente en las relaciones amorosas, a saber: la necesidad de controlar la expresión de los sentimientos (o sea, la asignación de reconocimiento) para no debilitar la propia posición en el vínculo. El reconocimiento siempre está incluido en una dinámica en la que cada persona debe exhibir su propia autonomía. Esta última se manifiesta mediante un control muy cuidadoso del reconocimiento, o incluso mediante una retención de ese reconocimiento. Las relaciones de amor contienen una demanda intrínseca de reconocimiento, pero para resultar exitosas en términos performativos, la demanda y la puesta en acto del reconocimiento deben controlarse cuidadosamente de modo que no se vea amenazada la autonomía del yo, ni en la persona que otorga ni en la que recibe el reconocimiento. Esto puede ejemplificarse con otro ejemplo tomado del análisis de Schwarz:

Una lesbiana de más de 25 años que vivía en una ciudad y quería sacar fotos estaba “un poco preocupada de que hubiera un malentendido y la

otra persona pensara que estaba mostrando demasiado interés, un exceso de confianza, una intención de avanzar muy rápido o algo así. No le hice caso [a eso] y tomé fotos cuando tenía ganas, pero dejé bien claro que no tenía segundas intenciones y que no había motivos para preocuparse”.⁶⁷

Aquí, la preocupación deriva (absurdamente) del temor a que su pareja reciba más amor, atención o cariño del que pueda devolver con reciprocidad. La posibilidad de mostrar más afecto de lo que desea la otra persona es tan amenazadora que la mujer se ocupa de corregir la posible interpretación semiótica de su accionar a fin de garantizar su propio estatus en la relación, que a su vez se establece y se manifiesta mediante una muestra de autonomía. Lejos de encontrarse inmerso en un proceso ilimitado de reciprocidad, el reconocimiento funciona como un bien limitado porque lo restringe el imperativo intersubjetivo de la autonomía, que consiste en una reafirmación implícita de la autonomía propia y en una admisión de la autonomía ajena. Así, muchas de las dificultades que surgen en el inicio de las relaciones provienen de las negociaciones en torno a la autonomía y el reconocimiento: el eje de toda negociación emocional al principio de la relación es el grado de autonomía y reconocimiento que uno debe exhibir y recibir.

Ahora bien, la tensión entre autonomía y reconocimiento se ve intensificada por la necesidad de que el reconocimiento no quede estático. Debido al entrelazamiento institucional y narrativo entre el amor y el matrimonio, el compromiso constituye el *telos* narrativo del proceso de reconocimiento, el elemento que liga lo emocional con lo institucional.⁶⁸ Son muchas (si no casi todas) las relaciones amorosas que deben desembocar en un “compromiso”, o bien finalizar. Sin embargo, gracias a la estructura de la autonomía, el compromiso es justamente lo que no se puede pedir a la otra persona. El siguiente ejemplo, tomado de un sitio *web* sobre dilemas amorosos, refleja este problema:

Estuve buscando información en Google sobre el tema [de que el novio aún no ha dado de baja su perfil en Match.com] y empiezo a preocuparme. Él y yo no tuvimos una charla formal para “definir la relación” (y, la verdad, prefiero esperar a ver cómo se van acomodando las cosas), así que no puedo evitarlo: me pregunto si sigue saliendo con otras mu-

jeres, si para él soy una más. Y no quiero sacar el tema cuando estoy con él porque todo viene fluyendo muy bien, sin dramas ni planteos.⁶⁹

Si preguntarle al hombre cuál es su grado de compromiso y de fidelidad puede considerarse como un “drama” o un “planteo” es porque, al menos en el caso de esta mujer, la autonomía debe acallar la demanda de reconocimiento. La tensión entre autonomía y reconocimiento explica por qué han surgido tantas dificultades en torno a quién da el primer paso en las relaciones. De acuerdo con Person, “el enamorado que tiene miedo o desea protegerse intenta persuadir a su amada de que lo ame *primero*, antes de asumir el riesgo de mostrarle lo que él siente. Es posible que lo motive el temor, derivado en general de algún sentimiento de inferioridad o desvalorización”.⁷⁰ La persona que se enamora tiene miedo porque la autonomía y el reconocimiento están en tensión. A partir del caso de Irene, una neoyorquina de 38 años que trabaja como gerente de relaciones públicas, podemos develar los motivos para retener la demanda de reconocimiento en su máxima expresión (es decir, la demanda de compromiso):

Irene: Conocí a Andy hace cinco años. Cuando nos conocimos, yo tenía una relación con otra persona, pero las cosas no andaban tan bien, y Andy aparentemente tenía muchas ganas de acostarse conmigo. Entonces empecé a salir con él, y al principio no me volvía tan loca. Pero hizo todo lo que tenía que hacer: me dejaba notitas de amor, me llevaba a pasear de sorpresa, me compraba regalitos, me preparaba la cena. Un año después, lo ascendieron a gerente general de ventas y le pidieron que se mudara a Europa, a Londres. Me pidió que fuera con él. Yo lo pensé y enseguida decidí aceptar. En la empresa donde trabajaba yo, había firmado un contrato donde decía que antes de renunciar tenía que dar un preaviso de tres meses, entonces no pude viajar con él en ese momento. Llegué a Londres dos meses después. Cuando llegué, ese mismo día, sentí que él se había enfriado. Inexplicablemente, se había enfriado. Yo le preguntaba todo el tiempo si había pasado algo, por qué estaba menos cariñoso, pero me contestaba con evasivas y me dijo que no sabía si podía comprometerse. Me fui tres meses más tarde, volví a Nueva York, completamente devastada.

Entrevistadora: Completamente devastada.

Irene: Pero, ¿sabe qué? Yo lo seguía amando. No es que se portó tan mal conmigo. No me trató mal. Estaba como compungido. ¿Se entiende? Es que dejó de amarme, nada más. Y no había prometido que se iba a casar conmigo ni nada de eso. No. Pero me dejó de amar. ¿Qué se puede contestar a eso? ¿Me tienes que amar, porque soy perfecta? Obviamente, no podía decirle eso. Hubiera sido una estupidez. Y aunque yo había renunciado al trabajo por él, había dejado la propiedad que alquilaba por una suma fija, había retirado todos mis ahorros y, básicamente, había abandonado mi vida, no estaba enojada con él. Sólo me sentía lastimada. Por eso lo seguía amando. Tal vez, en parte, lo amaba todavía más.

Entrevistadora: O sea que, como acaba de decir, usted renunció a su vida sin que hubiera una promesa de matrimonio. ¿Le resultó fácil?

Irene: No es que no me importara. Me importaba, pero yo soy así, siempre tengo miedo de que los otros sientan que los estoy presionando.

Entrevistadora: ¿A qué se refiere con presionarlos?

Irene: A parecer desesperada. A poner un ultimátum. A comportarme como si lo único que me importara fuese casarme. Presionar al tipo no es bueno para la relación ni para la imagen de una. Entonces no lo presioné, pero tal vez fue un error. Tal vez tendría que haber sido más firme y le tendría que haber hecho más demandas. No tendría que haberme ido sin una promesa de matrimonio. Pero yo era joven y tenía miedo de espantarlo.

Entrevistadora: ¿Por qué no es bueno para la imagen de una?

Irene: Ummm... Si una presiona al tipo, queda como una desesperada. Y esa persona no es una misma. No es bueno demostrar que una tiene tantas necesidades. Además, está esa idea de que, si una presiona, el tipo va a salir corriendo. Porque una está desesperada.

Entrevistadora: Entonces ¿decirle a un hombre que una quiere una relación seria y comprometida es estar desesperada?

Irene: Absolutamente. A mí me encantaría poder decir “te amo” con total libertad, o “quiero pasar toda la vida contigo”, pero si lo hiciera, me sentiría en inferioridad de condiciones. Una quiere mostrarse menos interesada.

Entrevistadora: ¿Podría explicarme por qué?

Irene: No sé por qué. Creo que los hombres, no todos, pero muchos, no están interesados en el matrimonio y el compromiso. Sienten que tienen todo el tiempo del mundo para decidirse. Y si una los desea demasiado, se alejan, es una opinión que comparten todas las chicas que conozco. Sé que lo comparten. Hay que hacer las cosas despacio, con inteligencia y sin presionar.

Son numerosos los elementos de esta historia que se repiten en cierto modelo de relaciones entre hombres y mujeres. En este caso, la mujer se ve influida por el varón, es decir, éste la *convence* de iniciar una relación con él. Lo que la persuade de ello no es un misterio: es la existencia de un grado considerable de reconocimiento. Esto indicaría entonces que el reconocimiento puede preceder al amor e incluso generar amor. Se trata de un modelo especialmente pertinente en el caso de las mujeres, quienes cuentan con menos posibilidades que los hombres para acceder a los canales públicos de reconocimiento y así reafirmar su valor propio. En consecuencia, el sentido del valor individual se halla ligado de modo particular al reconocimiento en la esfera romántica. Asimismo, aunque esta mujer no formula un pedido concreto, el hecho de que haya “renunciado” a todo es interpretado por el novio (probablemente con razón) como un deseo de comprometerse por completo. Y, en último lugar, el hecho de que no haya podido solicitarle formalmente un acto recíproco de compromiso indicaría que la autonomía tiene prioridad sobre la necesidad de reconocimiento, pues la mujer asumió un compromiso pleno con su novio, pero no pudo obtener de él una promesa recíproca y similar.

Esta situación entra en contraste con lo que ocurría en el siglo XIX, cuando las jóvenes inglesas de clase media y media-alta encontraban pareja por medio de un acto formal de “presentación en sociedad”, que consistía en organizar un baile en su honor mediante el que se las declaraba aptas para el matrimonio y deseosas de conocer posibles candidatos con quienes compartir el resto de sus vidas. En este orden sociocultural, la declaración de compromiso se halla intrínsecamente englobada en la estructura del encuentro: la mujer (o el hombre) no debe ocultar ni contener la intención de comprometerse, porque ésta es la razón de ser y la definición misma del acto de presentación en sociedad. La búsqueda manifiesta de un futuro marido no constituye aquí una amenaza a la imagen de

sí ni a la autonomía de la mujer. El coqueteo y la picardía que podían llegar a aparecer en las interacciones románticas no frenaban, suspendían, demoraban ni ocultaban la intención de comprometerse y casarse. Es más, la “falta de seriedad” ponía en peligro la reputación masculina y femenina en el mercado matrimonial y constituía una desventaja emocional.

Las relaciones amorosas modernas, en cambio, están llenas de paradojas llamativas que provienen de que hombres y mujeres deban comportarse *como si* el compromiso no estuviera englobado *a priori* en el vínculo. La intención de comprometerse debe ser un logro, no un requisito previo para iniciar la relación. De ahí que la cuestión misma del compromiso se desvincule de las relaciones románticas a la vez que éstas son conminadas a ofrecer un flujo constante de reconocimiento. Por último, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX, cuando el cumplimiento de las promesas era un elemento central del compromiso en tanto constructo moral, Irene, la mujer entrevistada en el ejemplo anterior, da a entender que hoy es ilegítimo pedir una promesa por parte de la otra persona, a pesar de que eso implique un costo personal manifiestamente elevado para la mujer. En su libro *Girls Gone Mild*,⁷¹ Wendy Shalit, quien estudia las relaciones sexuales desde una perspectiva conservadora, también observa la renuencia femenina a demandarle cierta conducta a los hombres, pero en conformidad con el *ethos* psicoterapéutico que predomina en nuestra cultura, atribuye esa renuencia a una falta de autoestima y a una sexualización excesiva de las mujeres. Como muchos otros autores de línea conservadora, Shalit identifica correctamente una zona problemática, pero no logra comprender la causa de esos problemas.

Si bien la confusión es un rasgo psicológico, con frecuencia su etiología está basada en elementos sociológicos. A mi juicio, en muchos casos la confusión se origina en la presencia de dos principios estructurales que entran en conflicto. En el relato de Irene, el deseo de preservar determinada imagen del yo adquiere prioridad sobre la defensa de sus propios intereses. Esto es así porque la imagen del yo no precede a la interacción romántica, sino más bien se ha transformado en un elemento que fundamentalmente se negocia y se establece *dentro* de esa interacción. En efecto, la imagen de sí depende del valor creado intersubjetivamente, es decir que debe ser negociada en el marco de una serie de interacciones particulares que ponen en juego de modo constante la manifestación de la

propia autonomía y de la capacidad para respetar la autonomía ajena (o sea, para no demandarle nada al otro). Obsérvese que el acto de “presionar” a la otra persona se concibe como una amenaza contra la autonomía de quien es presionado, pero también de aquel que presiona. El elemento cultural que define y constituye el valor en estos casos es la autonomía, lo que a su vez explica por qué pedir promesas se considera como un acto que equivale a “presionar” al otro (algo que hubiera resultado muy extraño, por ejemplo, a los hombres y las mujeres de la Inglaterra victoriana). Se trata de una idea que tiene sentido sólo en el contexto de una noción del yo que concibe la promesa como una imposición de límites a la libertad individual, es decir, a la libertad de sentir mañana algo distinto a lo que siento hoy. Dado que los límites a la libertad individual se consideran ilegítimos, la demanda de compromiso a la otra persona se interpreta como una alienación de la propia libertad. Esta última se vincula a su vez con la definición de las relaciones en términos puramente emocionales: si una relación es el resultado de una serie de emociones que uno siente y transmite al otro libremente, no puede emanar de la estructura moral del compromiso. Puesto que las emociones se perciben como elementos independientes de la razón y de la volición, que se las considera volubles y, sobre todo, que se las concibe como emanadas de la subjetividad individual y el libre albedrío, demandar que otro comprometa sus emociones a futuro resulta ilegítimo, pues representa una amenaza a esa misma libertad intrínseca de la pura emocionalidad. En el compromiso existe entonces el peligro de forzar a otra persona para que realice una elección que no esté basada en las emociones o en la más pura emocionalidad, lo que a su vez alienaría la propia libertad.

Asimismo, en la medida en que los hombres han internalizado y puesto en práctica del modo más contundente ese discurso de la autonomía en la modernidad, dicha autonomía surte el efecto de ejercer cierta forma de violencia simbólica que resulta cada vez más naturalizada y difícil de percibir. Por consiguiente, la autonomía se encuentra (y debe permanecer) en el centro mismo del proyecto para la emancipación femenina. En este sentido, podemos tomar como ejemplo el caso de Amanda, una mujer de 25 años:

Amanda: Me quedé dos años con Ron y, en esos dos años, nunca le dije “te amo”. Y él nunca me dijo “te amo”.

Entrevistadora: ¿Por qué?

Amanda: Yo no quería decirlo primero.

Entrevistadora: ¿Por qué?

Amanda: Porque si lo dices y la otra persona no siente lo mismo, pasas a ser el más débil en la relación, y el otro se puede resentir, se puede aprovechar de ti, o puede poner distancia.

Entrevistadora: ¿Usted cree que él pensaba lo mismo? ¿Que no quería decirlo primero?

Amanda: No sé. Puede ser. Aunque, no sé, creo que los varones, por algún motivo, tienen más libertad para decirlo. Tengo la sensación de que todos sabemos que el hombre lo puede decir primero, pero la mujer no tiene esa libertad. Ninguna mujer se alejaría de un hombre si le dice que la ama, mientras que el hombre se espanta y piensa que la mujer ya quiere el anillo y el vestido blanco.

Otro ejemplo de este fenómeno se puede encontrar en el libro *Sexo en Nueva York*, que muchos consideran como la Biblia moderna en materia de relaciones amorosas disfuncionales:

Carrie dijo:

— ¿Por qué nunca me dices “te quiero”?

— Porque tengo miedo —dijo Mr. Importante—. Tengo miedo de que si te digo “te quiero”, pienses que ya vamos a casarnos.⁷²

Como resulta obvio, los hombres dominan las normas para el reconocimiento y el compromiso. El dominio masculino toma la forma de un ideal de autonomía al que las mujeres se han suscrito por medio de la lucha por la libertad en la esfera pública. Sin embargo, cuando se traslada a la esfera privada, la autonomía reprime la necesidad femenina de reconocimiento, pues una de las principales características de la violencia simbólica consiste en que sea imposible oponerse a una definición de la realidad que resulta perjudicial para uno. No pretendo afirmar aquí que las mujeres no deseen autonomía, sino que se encuentran en una posición cargada de tensiones porque sostienen al mismo tiempo los ideales del afecto y la autonomía y, lo que resulta aun más fundamen-

tal, porque con frecuencia sienten que deben preocuparse por la autonomía propia, pero *también* por la de los hombres. Tomemos como ejemplo el caso de Shira, una estudiante de posgrado de 27 años que relata lo que le sucedía cuando estaba con su novio:

Shira: Yo le decía, por ejemplo, que prefería volver a casa, y entonces él me decía que quería ir a ver a Sammy [una amiga]; entonces yo me ponía a llorar, solamente lloraba, cuando estaba con él no me atrevía a decirle en serio lo que pensaba de él, tenía miedo. Tal vez temía perderlo, y por eso no le decía nada, pero sí lloraba.

Entrevistadora: ¿Lloraba mucho?

Shira: Lloraba muchísimo.

Entrevistadora: ¿Puede explicar por qué?

Shira: Bueno, todos estos años creo que solamente tenía miedo de decirle lo que pensaba en serio.

Entrevistadora: ¿Me puede dar un ejemplo de algo que tiene miedo de decirle?

Shira: En realidad, podía ser cualquier cosa. Por ejemplo, el sábado yo quería quedarme tranquila en casa, que estuviéramos juntos y comiéramos juntos, pero él quería salir y estar con los amigos.

Entrevistadora: ¿Usted lloraba cuando se quedaba sola? ¿O delante de él?

Shira: Delante de él.

Entrevistadora: ¿Y con eso lograba que se quedara?

Shira: No, por desgracia, no.

Entrevistadora: ¿Tiene otros ejemplos como éste?

Shira: La verdad, tengo demasiados. En general, yo quería una cosa y la situación se daba de tal manera que mi deseo era ignorado o frustrado. Por ejemplo, a mí me encantaba quedarme en casa y preparar algo rico para comer. Entonces le prestaba mucha atención a la presentación de la comida. Esperaba que él me dijera algo de eso, que se diera cuenta, pero casi nunca lo notaba. Eso me lastimaba, y entonces me ponía a llorar.

En este caso, la entrevistada siente malestar porque está atrapada en una contradicción que no puede nombrar: el llanto es la expresión directa de su depen-

dencia y su necesidad de ser reconocida. Así y todo, a pesar de las emociones complejas que siente, no puede formular una demanda que sirva a la vez para preservar su propia autonomía y la de su novio (o al menos la imagen de autonomía). En ese sentido, podría afirmarse que el imperativo de autonomía adquiere prioridad sobre el imperativo de reconocimiento e incluso lo torna ininteligible. No resulta difícil encontrar otros ejemplos del modo en que la autonomía reprime las emociones femeninas. El de Catherine Townsend, la columnista que ya mencionamos, puede ser definido como un caso ejemplar de emancipación sexual. Sin embargo, así es como describe lo que llama “la típica postura femenina”: “Me encontré en esa típica postura femenina de fingir que no me importaba nada en el mundo, mientras que, en el fondo, quería arrojarme sobre su regazo y gritarle: ‘¡Por favor, ámame!’”.⁷³ Por su parte, la psicóloga Lisa Rene Reynolds señala lo siguiente en un artículo sobre las citas por Internet: “Una cree que nadie responderá a su perfil si dice que busca un esposo para formar una familia, entonces no se arriesga a jugarse por lo que quiere de verdad”.⁷⁴ Nuevamente, no quiero decir que las mujeres carezcan de un deseo de autonomía ni que deban carecer de él. Por el contrario, considero que los hombres pueden respetar el imperativo de la autonomía de modo más estable y durante un lapso más largo de sus vidas, con lo cual pueden también ejercer la dominación emocional sobre el deseo femenino de apego, obligando a las mujeres a acallar ese deseo y a imitar el desapego masculino y la búsqueda de autonomía propia de los hombres. Por consiguiente, las mujeres que no estén interesadas en la domesticidad heterosexual, la maternidad y el compromiso masculino tendrán más probabilidades de conseguir la igualdad emocional con los hombres.

A falta de una secuencia clara de ritos para llevar a cabo el cortejo, y a fin de sostener el ideal de la autonomía y la libertad emocional propias y ajenas, el yo se esfuerza por obtener el reconocimiento del otro sin ubicarse en la posición de demandarlo. Es decir, como el valor del yo no está fijado de antemano, se transforma en objeto de negociación intersubjetiva. El sentido del valor propio se ve amenazado constantemente por la posibilidad de no estar demostrando suficiente autonomía. La tensión que existe entre el imperativo de sostener la autonomía y el de obtener reconocimiento genera una concepción económica del yo y de la psiquis: el reconocimiento siempre debe estar equilibrado con la

autonomía y la oferta de reconocimiento nunca es abundante. En el intento de determinar su propio valor y otorgar valor a la otra persona, el yo aplica un modelo de intercambio en que la falta de disponibilidad funciona como señal económica de valor y en que “amar” puede transformarse en “amar demasiado”. Esta misma lógica económica está subyacente en la gran mayoría de los libros y artículos con consejos para las mujeres. Por ejemplo, en el libro *Las mujeres que aman demasiado* (un *best seller* con un título muy acertado), la psicóloga Robin Norwood cuenta las historias de sus pacientes/clientes. Una de ellas, a quien llama Jill, relata que conoció a un hombre llamado Randy y que “fue fantástico”, que la dejó “cocinar para él y realmente disfrutaba que lo atendiera”, que se llevaban “a las mil maravillas”. Norwood continúa el relato del siguiente modo:

Pero [...] resultó evidente que, casi de inmediato, se había obsesionado por completo con Randy. Cuando él llegó de regreso a su apartamento de San Diego, el teléfono estaba sonando. Jill le informó con calidez que había estado preocupada por su largo viaje y que la aliviaba saber que había llegado bien. Cuando tuvo la impresión de que él parecía un poco perplejo por su llamada, se disculpó por haberlo molestado y colgó, pero un intenso malestar comenzó a crecer en ella, atizado por la comprensión de que una vez más sus sentimientos eran mucho más profundos que los del hombre de su vida.

—Una vez Randy me dijo que no lo presionara o simplemente desaparecería. Me asusté mucho. Todo dependía de mí. *Se suponía que debía amarlo y, al mismo tiempo, dejarlo en paz*. Yo no podía hacerlo: por eso me asustaba cada vez más. Cuanto más miedo sentía, más perseguía a Randy (énfasis de la autora).⁷⁵

Norwood claramente presenta a Jill como una paciente con una conducta patológica, pues toda psiquis sana debería lograr un equilibrio entre la autonomía y el reconocimiento, o sea, dos principios que entran en conflicto psicológico entre sí. Es más, una psiquis sana debe presentar una conducta sana en términos económicos: debe conformar la oferta a la demanda y la demanda a la oferta. Como se observa, el relato de Jill indicaría que una de las principales

funciones de los libros de autoayuda es precisamente ayudar a quien los lee a controlar el flujo de la oferta y la demanda emocional contenido en la dinámica del reconocimiento. Como el valor del yo se negocia mediante las interacciones y en el marco de ellas, como los signos de autonomía funcionan a modo de símbolos de valor, el yo pasa a ser el ámbito de una suerte de cálculo económico mediante el que puede desvalorizarse si reconoce (o “ama”) “demasiado” a la otra persona. Como se plantea en el capítulo 3, el reconocimiento se encuentra delimitado por una concepción económica de las emociones y se halla organizado en el marco de ésta. De acuerdo con esta concepción, una sobreoferta de reconocimiento puede poner en peligro la demanda y reprimirla. Es el imperativo que estructura gran parte de las incertidumbres propias de las relaciones amorosas. Esta concepción económica de la oferta y la demanda puede ejemplificarse con el siguiente relato autobiográfico, de una mujer divorciada de 46 años:

Anne: ¿Sabe qué? Lo que me resulta imposible en las relaciones es todo el tema de los juegos de poder. ¿Lo llamo o no lo llamo? ¿Le digo que me gusta mucho o me hago la indiferente? ¿Me hago la difícil o soy dulce y cariñosa? Me vuelve loca todo eso.

Entrevistadora: Explíqueme. ¿A qué se refiere?

Anne: ¿A qué me refiero? Mire, en la mayoría de los casos, digo, no estoy hablando de ese gran amor que una conoce una o dos veces en la vida, pero en la mayoría de los casos, una conoce a alguien y le gusta, pero no sabe bien adónde puede llegar la cosa. Si una se da cuenta de que el tipo no le gusta tanto es mucho mejor, porque una no siente que está en sus manos, no se pone ansiosa. Pero si al principio una está más entusiasmada que él, ahí es cuando empiezan los problemas. Porque si te gusta, debes tener cuidado con lo que dices y cómo lo dices. Si le demuestras que te gusta demasiado, en general el hombre se va corriendo. Y si eres demasiado reservada, piensa que eres fría.

Entrevistadora: ¿Por qué piensa que el hombre va a salir corriendo? ¿Le pasó a usted?

Anne: Ah, sí.

Entrevistadora: ¿Me puede dar un ejemplo?

Anne: Bueno, creo que puedo darle unos cuantos. Estuve con un hombre y, al principio, sentía cierta ambivalencia, no estaba segura de querer estar con él. Sobre todo porque me parecía que era medio frío. A las dos semanas, le dije que no quería seguir con el vínculo. Me rogó que le diera otra oportunidad, entonces se la di. Ahí empezó a mostrarse menos frío y me empezó a gustar en serio. Pero cada vez que yo hablaba del futuro, él se retraía. Cuanto más ambivalente era él, yo más lo presionaba. Al final, se puso tan ambivalente que cortamos.

Otra vez tuve un romance intenso y apasionado con un hombre quince años mayor que yo. Él se comportaba como si estuviera muy enamorado. Me llamaba todos los días. Quería hacer planes para el fin de semana por adelantado. Me proponía que nos fuéramos juntos de vacaciones a distintos lugares. Hasta que un día yo lo llamé y tardó dos días en devolverme la llamada. Le dije que eso me había molestado y se enojó, se puso más frío. Me dijo que no entendía por qué tanto escándalo.

Con otro tipo, ya llevábamos seis meses juntos y él muchas veces dejaba el celular apagado porque era músico. Le hice un comentario sobre eso y le pedí si no podía encenderlo más seguido para que pudiera comunicarme con él. Entonces se puso a hablar sin parar de que yo quería coartar sus libertades.

Entrevistadora: ¿Y usted qué le contestó? ¿Lo recuerda?

Anne: Le dije algo así como que tener una relación implica coartar algunas libertades, que las dos cosas no se pueden. Y a partir de esa conversación, todo se fue cuesta abajo.

Entrevistadora: ¿Podría explicar por qué?

Anne: Creo que siempre es la misma historia. Al principio, les gusto mucho a los hombres. Después me pongo más insegura, por algún motivo, necesito saber si me aman y cuánto me aman. No puedo ignorar la cuestión. Entonces hago preguntas, me pongo demandante, hasta se podría decir que me pongo quejosa. No sé [risas]. Básicamente, ésa es la dinámica. Algo de la relación me despierta ansiedad. Entonces expreso esa ansiedad, busco que me reaseguren, y los hombres empiezan a distanciarse.

Entrevistadora: ¿Se le ocurre por qué sucede eso?

Anne: Creo que los hombres y las mujeres entramos en un juego de poder. Lo tengo muy pensado. Creo que las relaciones entre los hombres y las mujeres están jodidas desde el vamos, porque es como si los hombres sólo pudieran interesarse en serio en la mujer si ella se muestra distante, o se niega a entregarles algo, o alguna cosa por el estilo. Si una mujer expresa sus necesidades, sus ansiedades, su deseo de estar más cerca, entonces olvídale, el hombre no va a estar. Es como si el hombre necesitara demostrarse que puede conquistarla una y otra vez.

Entrevistadora: ¿Puede explicarme por qué o cuándo siente esas ansiedades?

Anne: Ummm... Creo que en el fondo viene de una sensación de no valer nada, de pedirle a la otra persona que me muestre lo que valgo. Y siempre hay algo en la relación que lo dispara. Siento que el hombre no es tan cariñoso, entonces le pido que me tranquilice y me asegure que me quiere. Y por lo general, no lo hacen.

El saber psicológico tradicional indudablemente le daría a esta mujer un veredicto de “inseguridad” y buscaría las causas de su ansiedad en alguna frustración infantil. En la teoría psicológica, la ansiedad se concibe como un rastro de un hecho traumático en la memoria o como una señal de que los cimientos mismos del ego están por desmoronarse debido a que se encuentra atrapado entre las demandas contradictorias del superego y del ello. De acuerdo con Freud y con las teorías psicológicas subsiguientes, la ansiedad es un rasgo neurótico porque es difusa, está a la deriva y no tiene un objeto definido. Sin embargo, si interpretamos literalmente el relato de esta mujer, veremos que su ansiedad tiene un objeto bien claro y definido, de naturaleza social: necesita reconocimiento pero está lidiando con el imperativo contrario de conservar la propia autonomía y la de su novio, porque si no lo hace, pondrá en peligro su propio estatus dentro de la relación. Mientras que el reconocimiento y la autonomía se han transformado en dos rasgos fundamentales de la interacción social, arrastran a los actores en direcciones opuestas. Así, la ansiedad en este caso puede interpretarse como el resultado de una tensión entre la demanda de reconocimiento y la amenaza que representa dicha demanda frente a la autonomía, una tensión entre una mirada económica del yo que lo pretende ubicar como ganador estratégico de la interacción y una mirada agápica que supone un deseo de entregarse sin que ningún

cálculo económico regule el intercambio. Las mujeres que “aman demasiado” son fundamentalmente culpables de malentender el cálculo económico que debería gobernar las relaciones y de no resolver bien el imperativo de la autonomía, pues lo supeditan al imperativo del reconocimiento y el cariño. A mi juicio, esta tensión entre la autonomía y el reconocimiento es responsable de crear una nueva estructura de falta de confianza en uno mismo.

Del amor propio a la autoinculpación

En la novela *Sentido y sensibilidad* (1811), de Jane Austen, Elinor llega a la conclusión de que Willoughby, el asiduo pretendiente de su hermana Marianne, no tiene la intención de casarse con ella, y más adelante se entera de que el hombre estaba comprometido con otra mujer mientras Marianne creía que era suyo:

Que algún tipo de compromiso había existido entre Willoughby y Marianne le parecía indudable; y que Willoughby estaba hastiado de él era igualmente evidente; pues aunque Marianne todavía pudiera aferrarse a sus propios deseos, *ella* no podía atribuir tal comportamiento a confusiones o malentendidos de ningún tipo. Nada sino un completo cambio en los sentimientos del joven podía explicarlo. Su indignación habría sido incluso mayor de la que sentía, de no haber sido testigo de la turbación que lo había invadido, la cual parecía mostrar que estaba consciente de su propio mal proceder e impidió que ella lo creyera tan sin principios como para haber estado jugando desde un comienzo con el afecto de su hermana, con propósitos que no resistían el menor examen.⁷⁶

Willoughby es culpable de una grave falta moral, cuya naturaleza está más que clara: ha inducido a Marianne a creer equivocadamente que está comprometido con ella. Aunque no ha realizado ninguna promesa explícita, se ha comportado de manera tal que indicaba que lo haría. Tanto su entorno social como el propio Willoughby *saben* que el cortejo prácticamente equivale al compromiso y que no mantener en pie ese compromiso constituye una falta al sentido del honor. El incumplimiento de una promesa puede generar un daño concreto y un daño emocional al mismo tiempo, pues afecta las posibilidades de la dama para encontrar otro pretendiente. Resulta más interesante aun que Willoughby

cometa semejante acto de deshonra y esté enamorado de Marianne. Por lo tanto, queda claro que los sentimientos no siempre constituyen la fuente de las decisiones matrimoniales. De hecho, Austen escribe su novela para manifestar la oposición a ese concepto frío y calculador del matrimonio. Es más, cuando Willoughby se niega públicamente a hablar con Marianne y reconocer de ese modo su lazo romántico, el malestar de la joven no proviene sólo de saber que su amado cambió de idea, sino también de sentir que ella misma ha mostrado en público cierta falta de discreción y de decoro, las dos virtudes cardinales que predica Elinor. Lo que deja a Marianne en estado de aflicción es tanto el amor no correspondido por Willoughby como esa demostración pública de su propia incapacidad para respetar las normas de conducta decorosa. Ese malestar privado ofrece un punto de anclaje normativo en el que Marianne puede ubicar su sufrimiento y dar cuenta de él. Las deficiencias de la joven no son internas, sino externas: se relacionan con su conducta, mas no con su esencia. Por angustioso que sea el desengaño, no pone en cuestión su propio sentido de la identidad. Por último, el entorno social de Marianne condena moralmente a Willoughby con tal vehemencia que el dolor de la joven nunca llega a ser del todo privado, en tanto es visible para los demás, quienes a su vez lo comparten. Al asumir con ella la carga de ese sufrimiento, comparten un mismo entramado social y moral que no deja lugar a dudas. En ese sentido, el dolor de Marianne presenta un rasgo que la filósofa Susan Neiman denomina “claridad moral”.⁷⁷

En *La abadía de Northanger* (1818), Isabella Thorpe rompe su compromiso con James Morland porque encuentra un candidato en mejor posición económica, personificado por el capitán Frederick Tilney. Recordando esa triste historia, Morland le escribe una carta a su hermana Catherine en la que no expresa desánimo ni indignación, sino más bien alivio, cuando dice: “Gracias al cielo, me he desengañado a tiempo”. Incluso llega a experimentar una compasión genuina por lo que sentirá John Thorpe, el hermano de Isabella, cuando se entere de la conducta de su hermana: “El pobre Thorpe está en Londres. Temo verlo. Sufrirá mucho a causa de lo ocurrido”.⁷⁸ La reacción de Morland no manifiesta una pena ni una angustia profundas, sino que expresa con claridad la empatía y la compasión que siente por el hermano de Isabella. Esto es así porque sabe que Isabella ha faltado a un código de honor conocido y compartido por el propio Morland, por el hermano de Isabella y por todo su entorno social.

Incumplir una promesa de matrimonio a causa de un candidato con mejor posición económica constituye una infracción a los códigos morales y un acto de carácter *público* por el que se debe responder ante una multitud de personas. Asimismo, Morland siente compasión porque sabe que el respeto de tales códigos es tan importante para el estatus como las preferencias personales. Puesto que el accionar de Isabella representa una deshonra para el apellido, Morland puede sentir empatía hacia Thorpe, en tanto el incumplimiento de su hermana no ha generado un perjuicio imaginario, sino uno bien concreto. Como en el caso de Willoughby, la infamia queda del lado de la persona que incumple la promesa, no de la persona que es abandonada, llámese Marianne o Morland. Por el contrario, el texto nos da a entender que Morland vive una reafirmación de su sentido de la corrección moral, mientras que Thorpe pasa a ser la (curiosa) víctima del incumplimiento de su hermana. Como señala McIntyre en su análisis sobre la sociedad homérica, la pregunta acerca de “qué se debe hacer y cómo se debe juzgar” no resulta difícil de responder, salvo en casos excepcionales. En efecto, las normas previas que asignan a los hombres su lugar en el orden social y, con él, su identidad prescriben también lo que deben hacer y lo que les es debido, cómo deben ser tratados si no lo hacen, y cómo deben tratar a los otros cuando faltan a su deber.⁷⁹ En este orden social, si el desengaño amoroso genera un sufrimiento psíquico, éste siempre se ve combinado con la indignación moral y cierto sentido de lo indecoroso, lo que señalaría que la culpa y la responsabilidad quedan ubicadas claramente por fuera del yo. En *La mujer abandonada* (1833), Honoré de Balzac ofrece otro ejemplo interesante sobre el modo en que se asignaba la responsabilidad en los casos de abandono durante el siglo XIX. La vizcondesa de Bauseant, una mujer casada, tiene un amante que la abandona. Al enterarse de la aventura, el esposo la repudia, pero como el divorcio no es una opción, ella se exilia a una provincia del interior de Francia. Esta novela ofrece una de las descripciones más ricas y minuciosas sobre lo que implicaba para una mujer francesa de clase media-alta del siglo XIX que la abandonaran, pero lo que resulta más interesante para nuestro análisis es que la historia enmarca esa situación vergonzosa en términos sociales, en lugar de centrarse en la individualidad de la vizcondesa y su sentido del valor propio. Por el contrario, el objetivo es justamente demostrar que, a pesar del ostracismo social, la mujer exhibe un carácter intachable y superior: las normas de su en-

torno son las responsables de una destitución que en esencia es social y que no afecta su sentido del valor propio. Es posible que los protagonistas de las novelas escritas en los siglos XVIII y XIX sufran mucho al ser abandonados, pero ese sufrimiento siempre aparece encuadrado en un marco moral donde la culpa se asigna de modo claro. Balzac describe los deseos más fervientes de la vizcondesa “abandonada” en los siguientes términos: “La absolución mundana, las suaves simpatías, la estimación social tan deseadas y tan cruelmente negadas”.⁸⁰ En efecto, lo que anhela la vizcondesa es recuperar su imagen ante el entorno social, claramente responsabilizado en el caso de esta novela por sostener las normas arbitrarias y represivas que provocaron la expulsión de la mujer.

En *La dama de las camelias* (1848), de Alejandro Dumas, Marguerite, una prostituta de las altas esferas de la sociedad francesa, sufre una profunda angustia al dejar a Armand, su amado, bajo presión del padre del joven. Sin embargo, nuevamente se responsabiliza aquí a las normas sociales por el abandono y se ubica a los personajes en posición de víctimas. A pesar de que Marguerite es una “manceba”, la novela señala la crueldad de las normas sociales que evitan que el joven la ame, en lugar de atribuir la culpa al ser interior de la mujer, quien más bien es presentada como una persona noble y superior. A lo largo del relato, ella revela ser una mujer admirable y es precisamente su capacidad de sufrir por la partida de su amado lo que demuestra a los lectores y a los otros protagonistas la fortaleza y la profundidad de su carácter. Así, la capacidad de los personajes para sufrir frente al amor no correspondido o al amor imposible indica dicha fortaleza y profundidad de carácter porque la fuente de ese sufrimiento es la imposibilidad de modificar su estatus, su posición y su destino social.

Actualmente, se observa un cambio radical en las historias de las personas que han sufrido un abandono. En efecto, los relatos contemporáneos de traición o abandono carecen por completo de “claridad moral” y señalan la existencia de una modificación sustancial en la estructura moral de la culpa y de los sentimientos que la acompañan. Para respaldar esta afirmación, basta con cosechar algunos ejemplos en sitios de Internet dedicados a las rupturas amorosas. El siguiente caso es el primero que figura en una página con consejos médicos y psicológicos:

Acabo de cortar con mi novio después de tres años. Me enteré de que venía mintiendo y robando. Hasta llegó a robarse el anillo de compro-

miso del novio de mi mamá y, cuando yo lo encontré, me lo dio y me dijo que era para comprometerse conmigo. Cuando supe que era un anillo robado, me enojé mucho y me dolió que me hubiera mentido y le hubiera mentido así a mi familia. [...] ¿Vale la pena volver con él si busca ayuda? No quiero estar sola, pero sé que pasar directamente a otra relación sólo va a empeorar las cosas.⁸¹

En esta historia se nota que uno de los factores determinantes es la idea de que robar, engañar y mentir son actos moralmente condenables, pero también se nota que la importancia moral de la relación es incierta, pues las falencias morales del novio no implican que la mujer vaya a adoptar ningún proceder ya establecido ni suponen ninguna condena manifiesta. Es más, ella medicaliza la conducta inmoral de su novio, lo que a su vez genera confusión en cuanto a la reacción apropiada hacia él. No sólo evita proferir críticas que manifiesten su condena moral contra la persona que la ha traicionado, sino que utiliza los medios virtuales para pedir que los otros le marquen una línea de conducta moral, ya que ella misma no sabe cómo sopesar las implicancias morales de su historia.

Esa falta de confianza en su propio criterio (y la consiguiente necesidad de solicitar consejos a una comunidad anónima de usuarios de Internet) proviene de la estructura y la posición del yo en las relaciones contemporáneas, posición ésta en que le resulta difícil asignar un peso moral a la conducta ajena y, sobre todo, en que se siente convocado a implicarse en las falencias de la otra persona.

Esa dificultad para articular un punto de vista moral al sopesar lo ocurrido se torna más profunda y evidente cuando no se está faltando a ninguna norma legal (como sí sucedería en el caso del robo). De hecho, es como si la carga de la responsabilidad moral se desplazara hacia la propia persona que resulta afectada. Shira, la estudiante de posgrado elocuente y atractiva que ya hemos citado, relata la siguiente situación:

Shira: Cuando me separé de mi ex novio, sentí que yo tenía algún defecto, todavía lo siento, pero en ese momento era mucho más fuerte, sentía que era una terrible persona, no me tenía nada de fe. Pero este año que pasó trabajé mucho en eso y hoy me siento orgullosa de lo que soy. Fue todo un proceso.

Entrevistadora: ¿Podría explicarme lo que quiere decir no tenerse nada de fe?

Shira: Es una experiencia muy impactante. Cuando me pasó, sentía que se me había terminado el mundo, que era el fin de mi vida. No creo que haya pensado en suicidarme, pero sentía que no tenía para qué vivir, como si la única razón de mi existencia hubiera desaparecido.

Entrevistadora: ¿Cuánto tiempo duró eso?

Shira: Unos siete meses, hasta que viajé a la India. Sí, esa pesadilla horrenda duró unos siete meses.

Entrevistadora: Una pesadilla horrenda.

Shira: Una pesadilla horrenda. *Sientes que no eres nada y esperas a que él te diga aunque sea una palabra para volver a sentirte bien contigo misma, al menos por un rato. Sentía que sólo necesitaba oír que él todavía me amaba, que yo no era una persona horrible.* En esa época le preguntaba mil veces por día qué había pasado, estaba obsesionada por lo que había pasado y por saber por qué. Yo soy de esas personas que necesitan entender las cosas y no podía aceptar que nunca fuera a entender en serio por qué se terminó una cosa así (énfasis de la autora).

En *Single story: 1001 noches sin sexo*, las memorias de una mujer soltera, Suzanne Schlosberg recuerda una relación de tres años con un hombre. Cuando se torna evidente que él no tiene intenciones de casarse, vivir con ella o tener hijos, ella decide cortar la relación. Luego sucede lo siguiente:

No tardé en sumirme en un estado de sutil autoflagelación: [...] Tenía sus momentos malos, no lo niego, pero nadie había dicho que fuese perfecto. Quizá lo único que nos faltó fue un poco más de tiempo. Quizá hubiera encontrado la manera de que funcionase. Quizá si no hubiera sido tan exigente, tan impaciente, tan estrecha de miras. Quizá... ¡quizá todo había sido culpa mía!¹⁸²

Uno de los mejores ejemplos de este tipo de autoincriminación apareció en una columna del *New York Times* sobre las dificultades de mudarse a San Francisco e instalarse allí. La autora, que es soltera, reflexiona lo siguiente: “No podía dejar de volver una y otras vez a la misma pregunta, por más que me odiara a

mí misma: si yo fuera digna de amor, ¿no habría un hombre a mi lado?”⁸³ Otra representación clásica de este dilema es la que aparece en *El diario de Bridget Jones* cuando Bridget, una treintañera que vive sola, afirma lo siguiente:

Quando alguien te deja, aparte de añorarle, aparte del hecho de que todo el pequeño mundo que habéis creado juntos se desmorona, y de que cada cosa que ves o haces te lo recuerda a él, lo peor es la sensación de que te han probado como si fueras un zapato, y la persona a quien amas ha sumado las partes y al final te ha pegado la etiqueta de RECHAZADA.⁸⁴

Si comparamos estas historias contemporáneas con las de Jane Austen, las diferencias saltan a la vista y llaman la atención: en las primeras, la persona que se siente defectuosa e incluso culpable es la que ha sufrido el abandono. En estos relatos modernos, el sentido básico del valor propio se ve gravemente amenazado para dichas personas. En lugar de proferir una condena moral, lo que hacen estas mujeres es trazar una línea recta que une la partida del hombre con el yo de ellas y su sentido del valor individual. En el caso de Shira, el centro mismo del drama por la ruptura y el abandono es el yo. Que la dejen, para ella es una señal de que su yo padece alguna deficiencia esencial, aunque inasible. Sin embargo, tal experiencia, que se atraviesa como si fuera de naturaleza privada y psicológica, en realidad es de naturaleza eminentemente social, pues esa sensación de desvalorización se vincula sobre todo con el repertorio de motivos creado para explicarse a sí misma el abandono,⁸⁵ que a su vez se enlaza con la ausencia de un discurso moral para dar cuenta de la conducta de su novio o incluso condenarla. A simple vista, esta ausencia de un discurso moral podría deberse a una causa evidente: las relaciones íntimas en la actualidad tienen como fundamento la libertad contractual, que excluye la posibilidad de responsabilizar moralmente a quien se echa atrás. No obstante, esta explicación es insuficiente para dar cuenta de las reacciones que manifiestan Shira y Bridget, porque el *quid* de la cuestión es que ellas mismas se sienten responsables por haber sido abandonadas y, en consecuencia, sienten que no valen nada. Esta concatenación implícita de causas y efectos es el elemento que estructura sus relatos y que exige ser aclarado. Constituye un ejemplo típico de aquello que Marx y Engels denominan “falsa conciencia”, que se caracteriza por el hecho de que el sujeto no

puede conocer ni formular la naturaleza ni las causas de su malestar (social) y, cuando intenta explicárselo y asumirlo, emplea un punto de vista ajeno (en estos casos, el del varón) para perjuicio propio (en nuestras historias, las propias mujeres se autoinculpan por el pecado de haber sido abandonadas). Ahora bien, que en los casos presentados la perspectiva masculina supere y sustituya con tanta facilidad a la perspectiva de las afectadas es un fenómeno que requiere de cierta explicación. Sería tautológico dar por sentado, sin más, que esto es lo que hace la ideología. La falsa conciencia en sí no sirve como explicación, sino más bien como *explanandum*, es decir, aquello que se ha de explicar. ¿Cuál es el mecanismo que nos lleva a adoptar el punto de vista ajeno y a defender los intereses del otro? Para comprender la eficiencia y el poder de la falsa conciencia, debemos exponer sus engranajes, o sea, los modos en que vincula lo psíquico con lo social. A mi entender, estos casos de falsa conciencia (en los que la persona se siente responsable por haber sufrido un abandono) se explican en función de los modos en que varios elementos de nuestro universo moral se entrelazan con el poder masculino, es decir, en función de la estructura del reconocimiento en las relaciones románticas (y probablemente en la modernidad en general). Otro fenómeno que explica estos casos consiste en que el ideal de autonomía interfiere con el reconocimiento y opera dentro de una estructura básicamente desigual de distribución. Por último, estos casos de falsa conciencia también tienen que ver con que las nociones del yo y de la responsabilidad se enmarcan actualmente en ciertos modelos de explicación de naturaleza psicológica. Por lo tanto, aunque mi planteo parezca contrario a la intuición, considero que la explicación de los modos y los motivos que caracterizan esta transformación radical en la estructura de la culpabilidad moral no reside en una *ausencia* de moralidad típica de las relaciones amorosas contemporáneas, sino en las *propiedades morales mismas* del amor moderno, tal como las configura la tensión existente entre el imperativo de autonomía y el reconocimiento.

La estructura moral de la autoinculpación

La principal causa de la transformación actual en la estructura moral de la culpabilidad se relaciona con el siguiente fenómeno: en líneas generales, la tensión entre el reconocimiento y la autonomía se ha resuelto mediante la asignación de una importancia cada vez mayor a la autonomía por la vía de los modelos tera-

péuticos de autocontrol. De acuerdo con la cultura psicoterapéutica, la autonomía se adquiere cuando el sujeto logra comprender el rol de su pasado en la determinación de sus circunstancias presentes. A su vez, esto implica la existencia de un modelo explicativo según el cual los fracasos deben concebirse como manifestaciones o incluso irrupciones de un evento traumático o irresuelto perteneciente al pasado que el sujeto debe advertir y dominar. En numerosas instancias de asesoramiento psicológico se afirma sencillamente que si el abandono o la indiferencia de la persona amada (aunque sea sólo una amenaza) resultan tan dolorosos, es porque la persona que padece esta ansiedad ha vivido en la infancia una experiencia traumática de abandono o indiferencia (real o imaginaria).

Así, aunque la terapia no pretenda que los sujetos carguen con la responsabilidad de sus fracasos, en la práctica exige que ubiquen mediante la introspección y el autoconocimiento los motivos de esos fracasos en su historia privada y en la negativa a resolver esos problemas. Al sostener que siempre somos los cómplices solícitos pero ciegos de nuestro propio destino, la terapia responsabiliza de alguna manera al yo por sus fracasos y por no rechazar toda forma de dependencia.

Mientras que la sociología concibe la dependencia como el resultado inevitable de que todos seamos seres sociales y, por lo tanto, no la considera patológica, la psicología pretende eliminar la dependencia y sostiene que elegir como pareja a alguien que no está “emocionalmente disponible” manifiesta indefectiblemente alguna deficiencia por parte de quien elige. A continuación, veamos algunos ejemplos tomados de Internet:

Hace dos años y medio, de golpe tomé conciencia de que no sólo me enamoraba de los Señores Indisponibles (es decir, de los hombres que no tenían disponibilidad emocional para mí), sino que también tenía miedo al compromiso y *estaba saboteando todas mis relaciones sin darme cuenta*. Entonces empecé a compartir mis reflexiones aquí y en [el blog] *Baggage Reclaim*, y todavía me sorprende la cantidad de mujeres que son idénticas a mí (énfasis de la autora).⁸⁶

Tardé “siglos” en dejar de culpar a los hombres y empezar *a asumir la responsabilidad por mi baja autoestima* y su incidencia en mis elecciones de pareja (énfasis de la autora).⁸⁷

En la misma línea, Irene, la mujer que ya hemos citado, que había retirado todos sus ahorros del banco para irse a Londres con el novio pero al llegar había descubierto que él se había enfriado, explica de la siguiente manera por qué se sentía enamorada de él, incluso una vez que ya habían cortado la relación:

Entrevistadora: ¿Podría explicar por qué?

Irene: [silencio prolongado] Yo sé que es irracional, pero creo que en el fondo sentía que era culpa mía, que seguramente había hecho algo mal para que él saliera corriendo.

Entrevistadora: ¿Como qué?

Irene: Como ser demasiado cariñosa o estar demasiado disponible para él. No sé. Dejar que mi infancia de mierda me jodiera la vida [risas].

Culturalmente, estas mujeres se ven impulsadas a asumir la culpa (conocida con el eufemismo de “responsabilidad”) por forjar relaciones con hombres que no están disponibles o, incluso, a culparse por “amar demasiado”. Lo que se activa en estos casos es la idea implícita, proveniente de la psicología, de que el yo es responsable por haber elegido mal y por necesitar un sostén inherentemente social, como lo es el reconocimiento o la asignación de valor. Tomemos el ejemplo de Olga, una mujer de 31 años que trabaja en publicidad:

Entrevistadora: ¿Podría decirme qué le ha resultado difícil de su relación con los hombres?

Olga: Sí, jeso es muy sencillo! Es que nunca sé cómo actuar. Si eres demasiado agradable, te da miedo de quedar como una desesperada. Si te pones más fría, te reprochas por no haberle demostrado suficiente interés. Pero mi tendencia natural es ser agradable, mostrarle al otro que lo deseo y, no sé por qué, siempre siento que eso los aleja.

De acuerdo con algunas corrientes de la teoría psicoanalítica, el yo ideal debería estar en condiciones de combinar la autonomía y el apego, pero la versión popular de la psicoterapia (la que aconseja que amen menos “las mujeres que aman demasiado” y promete el poder de la “autoestima” y la “firmeza de carácter”) ha ubicado la autonomía en el centro mismo del yo y de las relaciones interper-

sonales. La persuasión terapéutica aborda la principal dificultad de nuestros tiempos (consolidar el sentido del valor propio) incitando a los actores sociales (y sobre todo a las mujeres) a generar un mayor amor propio y, lo que resulta incluso peor, a sentirse en falta por amar de la manera en que se les enseña a amar a las mujeres, o sea, exhibiendo abiertamente su cariño y sus cuidados hacia el otro. El valor se concibe como un problema del yo consigo mismo más que como un problema de reconocimiento, pues este último, por definición, no se puede autogenerar. Así, la temática del “amor propio” fundamentalmente destaca la cuestión de la autonomía y deja al yo todavía más atrapado en la responsabilidad de cargar con los fracasos amorosos. Esta estructura moral y cultural da cuenta de la transformación básica que se ha dado en la estructura de la culpabilidad y la responsabilidad en los vínculos románticos modernos. Para resolver cómo se sobrellevan la ansiedad y la incertidumbre inherentes al proceso de búsqueda, surgen numerosas recomendaciones de la psicología popular que se asemejan curiosamente al consejo proporcionado en el famoso libro *Las reglas del juego*: “Cuida de ti misma, date un baño de espuma y alimenta tu alma con pensamientos positivos como ‘soy una mujer hermosa, soy suficiente’”.⁸⁸ O aparecen las siguientes recomendaciones de una columna publicada en Internet:

El denominador común de todos estos tipos de obsesiones o adicciones amorosas es [...] la falta de autoestima. Cuando nos demos cuenta de que siempre estaremos “seguras”, ya sea solas o en pareja, *no necesitaremos recurrir a los demás para que nos validen*. Podemos elogiarnos, amarnos y valorarnos a nosotras mismas, para así ofrecernos como seres humanos completos a las personas con las que interactuamos y que nos importan. El hambre emocional nunca puede ser saciada por los demás. Las fantasías románticas son un sueño de perfección, pero la persona perfecta no existe, salvo en los cuentos de hadas. El amor en realidad no es algo que se obtenga desde afuera de nosotras mismas (énfasis de la autora).⁸⁹

Estos consejos, que consisten en reemplazar el amor ajeno por amor propio, niegan la naturaleza fundamental y esencialmente social del sentido del valor propio y exigen que los actores sociales generen algo que no pueden generar por sí mismos. El amor propio, en tanto obsesión e imperativo de la moderni-

dad, constituye un intento de resolver por medio de la autonomía la necesidad concreta de reconocimiento, pero éste sólo puede ser otorgado si se acepta que uno depende de los demás. En última instancia, los modelos de explicación derivados de la psicología fomentan la autoincriminación, como lo muestra el siguiente ejemplo:

Hay gente que quiere entender por qué: ¿Por qué no se tiene confianza? ¿Por qué tiene débil la autoestima? ¿Por qué duele tanto sufrir un abandono? ¿Y no ser aceptado? ¿Y sentirse menospreciado por un amigo? ¿Cómo se instala en nosotros esa vulnerabilidad? ¿Qué la provoca? ¿Qué la mantiene en pie? La respuesta es sencilla: un abandono no resuelto. Sin embargo, para comprender bien los motivos es necesario retrotraerse hasta el miedo primitivo al abandono. [...]

Cuando, en nuestra vida adulta, sentimos que estamos perdiendo el amor o la aceptación de alguien, surgen nuestras inseguridades más primitivas. Nuestro miedo más profundo estalla ante nuestros ojos: alguien podría dejarnos y no volver más. Este miedo se ve acentuado porque se vincula con nuestro sentido del valor propio. Cuando la otra persona se aleja de nosotros, sentimos que estamos perdiendo la capacidad para obligarla a que desee estar con nosotros.

Sentimos que estamos viviendo nuestra peor pesadilla: que nos abandonen porque no valemos lo suficiente. De ahí que estos episodios en los que un amigo nos menosprecia, un docente nos ignora, un jefe no nos tiene en cuenta o, sobre todo, una persona amada nos rechaza tienen la capacidad de debilitar la autoestima y generar inseguridad.

Para reparar esos daños que se vienen acumulando en nuestro sentido del valor propio después de varias situaciones de abandono desde la infancia, *hay que empezar por comprender la dinámica de lo sucedido, pero ése es apenas al comienzo. Existen herramientas (que se describen en mis libros) para reconstruir ese sentido de la individualidad de modo que resulte invencible y que nunca más pueda ser destruido por otra persona* (énfasis de la autora).⁹⁰

Esta psicóloga detecta correctamente que el sentido del valor propio constituye un elemento central en la experiencia de las rupturas, pero se apura a explicar

este fenómeno acusando a un yo mal desarrollado por necesitar que otros le asignen valor y por no lograr obtener ese valor. De hecho, el necesitar a los otros siempre se explica como una falta de autoestima, lo que deja fuera de vista la necesidad de reconocimiento y responsabiliza al yo por no manejar la tensión existente entre éste y la autonomía. El desplazamiento de la inculpa-ción a la autoinculpación es tal que incluso la ausencia de relaciones se inter-pretata como síntoma de inmadurez o defectos en la constitución de la psiquis. Tomemos como ejemplo lo que escribe una mujer soltera en un sitio de In-ternet israelí:

En lo profundo de mi corazón sé que la culpa es mía. El problema es que todavía no sé qué hice mal. A veces me da la sensación de que tal vez no me esforcé lo suficiente. Otras veces, pienso que me esforcé demasiado. Como sea, algo debe andar mal en mí. Al menos a eso pareciera que alude el resto del mundo. Nadie lo dice en voz alta, por supuesto, ni de manera explícita. Pero cuando tienes 31 años y sigues soltera, se va ge-nerando cierto consenso implícito en tu entorno de que debe ser por algún defecto tuyo. ¿Y saben qué? Empiezo a pensar que es cierto.

Por lo tanto, vamos a aceptar en principio que soy culpable. Estoy de acuerdo con el veredicto. Agacho la cabeza y juro que estoy más que dispuesta a cambiar mi manera de ser, siempre y cuando alguien, maldita sea, me diga exactamente qué es lo que debo cambiar y cómo, porque la verdad es que ya he probado todas las técnicas conocidas por el hombre moderno: he comido demasiados pasteles feos en muchas citas, he to-mado demasiados vasos de whisky en bares para solos y solas, he tenido demasiadas charlas ingeniosas en Internet, he agarrado demasiadas manos transpiradas en círculos de meditación New Age y aún no he conseguido nada con todo eso. Así que, por favor, están invitados a sugerirme ideas, porque la verdad es que a mí ya se me acabaron.

Sí, estoy enojada. Y tengo buenos motivos. Hace mucho tiempo que tolero mi soledad con nobleza y altura. Nunca perdía el optimismo y caminaba con la frente bien alta, con dignidad y paciencia. He demos-trado que soy capaz de sentir amor propio. Amor por el mundo y amor en general. He aprendido a ser más libre, a ser más controlada, y a ser más

libre otra vez, pero ahora estoy confundida. Quiero, mejor dicho, exijo amor. Quiero volver a casa con un hombre, pero no para sumar un punto más a mi ego, sino para consolar un corazón que lleva demasiados años olvidado en el congelador. Denme ese amor de una vez, por Dios, porque vengo esperando en una fila larga hace mucho tiempo y ya me llegó el momento de decir, sin ambigüedades, que me toca el turno a mí.⁹¹

La estructura de esta autoinculpación tiene que ver con la distribución de la prerrogativa sobre la autonomía entre hombres y mujeres. Como el valor propio de las mujeres está más ligado al amor, como son las destinatarias principales de todo el material de orientación psicológica y como el uso de dicho material es una extensión de su actividad de autocontrol en las relaciones, también son las más propensas a absorber la estructura de ese discurso psicológico, o sea, a suponer que ser abandonada o estar soltera son indicios de una deficiencia en el yo, que se autoboicotea. A mi entender, la intensidad de esa autoinculpación varía según el género de la persona. En otras palabras, la tensión entre el reconocimiento y la autonomía es controlada culturalmente mediante el discurso de la terapia, que se inscribe de modo distinto en la posición masculina y en la femenina, así como en las relaciones.

De este modo, el de la duda que desemboca en una certeza puede haber sido un tropo masculino para el varón que toma posesión de sí mismo, pero el de la falta de confianza en sí misma que vengo describiendo hasta aquí es un tropo femenino, señal de una subjetividad que se encuentra atrapada en la tensión entre autonomía y reconocimiento, y que carece de puntos de anclaje sólidos y claros de naturaleza social a partir de los cuales obtener valor propio. Lo que se manifiesta en uno de los hallazgos más llamativos de mi investigación es que las mujeres, en mucha mayor medida que los varones, con frecuencia se sienten responsables de sus fracasos y dificultades en materia amorosa. La ventaja que lleva el hombre en el proceso de control del reconocimiento (iniciándolo y monitoreando su desarrollo) es otro fenómeno que se manifiesta en la menor responsabilidad asumida por los varones en cuanto al éxito o el fracaso de las relaciones. Tomemos como ejemplo el caso de Sye, un hombre de 52 años, divorciado y con una carrera profesional muy exitosa, que ha tenido una larga serie de relaciones monógamas:

Entrevistadora: Tengo una pregunta que es un poco distinta de lo que venimos hablando hasta ahora. ¿Alguna vez le ha pasado que haya sentido dudas de sí mismo? ¿Alguna vez siente falta de confianza? ¿Se pregunta si, en materia de relaciones amorosas, usted es atractivo? ¿Se pregunta si es bueno para eso? Algo... ¿Alguna vez ha sentido ese tipo de duda?

Sye: No, nunca.

Entrevistadora: Nunca.

Sye: Nunca.

Entrevistadora: ¿O sea que siempre se ha sentido deseado?

Sye: Sí.

Entrevistadora: ¿Siempre se ha sentido exitoso?

Sye: Sí.

Entrevistadora: Con las mujeres, quiero decir.

Sye: Sí, sí.

Entrevistadora: ¿Y siempre ha sentido que las mujeres lo desean más que usted a ellas?

Sye: Sí, absolutamente. Tal vez una o dos veces tuve experiencias más negativas, de desear a una mujer que no me deseara. Recuerdo dos casos así, pero no es lo que predomina.

Entrevistadora: O sea que, para usted, lo que predomina son las experiencias en las que usted mismo lleva la batuta.

Sye: Por lo menos, en estos 42 años, sí.

Entrevistadora: Digamos que, si usted desea a una mujer, en su experiencia lo más probable es que la consiga.

Sye: No, eso no es del todo cierto, yo no diría eso, pero siempre me desean más que yo a ellas. Lo que digo es que me desean más, las mujeres me desean más que yo a ellas, que hubo ciertas mujeres a las que yo deseaba, pero ellas me deseaban más. Una vez me entrevistó una mujer y, cuando me pidió la entrevista, yo ya había pensado en ella, ya le había prestado atención y me parecía inteligente. Después de la entrevista, la llamé y le pregunté si estaba libre, “porque me gustas mucho”. Me dijo que ella quería lo mismo, pero que no estaba disponible. Una vez me pasó eso, pero no lo viví como un rechazo.

Obviamente, no pretendo afirmar que ésta sea la experiencia de todos los varones, pero sí ilustra lo que significa controlar el campo sexual, posición ésta que comparten algunos hombres y algunas mujeres, pero en la que sin duda predominan los hombres. El proceso de reconocimiento no sólo se ve dividido según el género, sino que probablemente exprese las divisiones sociales fundamentales entre hombres y mujeres. A diferencia de lo que ocurre en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, en la que el primero sólo puede ser debidamente reconocido por un esclavo autónomo, los hombres necesitan el reconocimiento femenino en un grado menor al que las mujeres necesitan el reconocimiento masculino. Y esto es así porque tanto hombres como mujeres necesitan el reconocimiento masculino.

Conclusión

En una reflexión sobre las consecuencias del modelo de la duda cartesiana en la modernidad, Hannah Arendt plantea que “lo que se perdió en la Época Moderna no fue la aptitud por la verdad, la realidad, la fe ni la concomitante e inevitable aceptación del testimonio de los sentidos y la razón, sino la *certeza* que anteriormente iba con ellas” (énfasis de la autora).⁹² En el mismo sentido, podríamos sostener que lo que se perdió en la experiencia moderna del sufrimiento amoroso es la seguridad ontológica derivada de la organización del cortejo en una ecología moral de la elección, el compromiso y las prácticas rituales, pero también derivada de la inserción del valor propio en el entramado social de la comunidad. Asimismo, la inseguridad ontológica que acompaña dicho sufrimiento presenta una distribución desigual entre los géneros. Como el imperativo de la autonomía adquiere prioridad sobre el imperativo del reconocimiento, las mujeres viven la hipermodernidad bajo el modelo de una duda-de-sí muy poco cartesiana, carente de marcos morales que organicen la certeza. En otras palabras, mientras que la duda cartesiana masculina en última instancia conduce a la reafirmación de la propia postura, el propio conocimiento y los propios sentimientos en el mundo, la duda-de-sí que se ha ido configurando gracias a la cultura psicoterapéutica de la autonomía y el amor propio debilita el fundamento ontológico del yo.

Amor, razón, ironía*

“[S]egún mi experiencia, la poesía te habla y te llega a primera vista o no te llegará nunca. Hay un destello de revelación y un destello reflejo de respuesta. Es como el rayo. Como enamorarse.”

Como enamorarse. ¿Seguirán enamorándose los jóvenes, o ese es un mecanismo obsoleto a estas alturas, algo innecesario, pintoresco, similar a las locomotoras de vapor? [...] Por lo que alcanza a saber, eso de enamorarse podría haber pasado de moda y haber vuelto a estar de moda al menos media docena de veces.

J. M. Coetzee, *Desgracia*¹

* El fragmento dedicado a Internet en este capítulo se basa en un artículo que escribí en coautoría con Shoshannah Finkelman, titulado “An Odd and Inescapable Couple: Emotion and Rationality in Partner Selection”, en *Theory & Society*, 38(4), 2009, pp. 401-422.

Stuart me dice que coja un billete de cincuenta de su cartera, y de la cartera cae una foto y yo la miro y digo: “¿Quién es ésta, Stuart?”. “Oh, es Gillian”, me responde. Su primera mujer [...]. En la cartera, dos, tres años después de haberse vuelto a casar [...].

—Stuart, ¿hay algo que quisieras decirme al respecto? —le pregunto.

—No —dice.

—¿Seguro?

—No —dice—. O sea, que es Gillian.

Coge la foto y la vuelve a guardar en la cartera.

Naturalmente, yo pido una cita a la terapeuta matrimonial.

La entrevista dura unos dieciocho minutos. Le explico que básicamente mi problema con Stuart es conseguir que hable de nuestros problemas.

Stuart dice:

—Eso es porque no tenemos problemas.

—¿Ve el problema? —digo yo.

Julian Barnes, *Amor, etcétera*²

En una reflexión acerca de los efectos de la Revolución Francesa sobre las costumbres sociales, Edmund Burke escribe lo siguiente en cuanto al futuro de la humanidad:

Todas las ilusiones placenteras que hacían que el poder fuera amable y la obediencia, liberal, que armonizaban los diferentes matices de la vida [...] serán disueltas por este nuevo imperio conquistador de la luz y la razón. Todo el decoroso envoltorio de la vida será desgarrado groseramente. Todas las ideas añadidas, que pertenecen al corazón, y que el entendimiento ratifica como necesarias para cubrir los defectos de nuestra débil y trémula naturaleza, y para elevarla a la dignidad en nuestra propia estimación, serán destrozadas como ridículas, absurdas y anticuadas.³

Burke anticipaba lo que luego sería una de las principales fuentes de dinamismo y descontento en la modernidad, a saber: la idea de que las creencias (en la autoridad y en la trascendencia) a partir de entonces tenían que responder a la razón. Sin embargo, para Burke, lejos de augurar un avance en la condición

humana, “el imperio de la luz y la razón” nos expone a ciertas verdades que no somos capaces de soportar. De acuerdo con él, en la medida en que el poder se vaya marchitando, nuestras ilusiones se marchitarán con él, y esta nueva desnudez nos colocará en un estado de inmensa vulnerabilidad, dejándonos frente al terrible conocimiento de quiénes somos. La mirada implacable de la razón en el escrutinio de las relaciones sociales sólo puede desgarrar el armonioso manto de significados sobre el que descansan el poder, la obediencia y la lealtad feudal.

Para ser tolerable, la existencia humana requiere cierto grado de mentiras, fantasías y mitos. Sólo las mentiras y las ilusiones pueden lograr que sea soportable la violencia de las relaciones sociales. En otras palabras, los esfuerzos incansables de la razón para desenmascarar y rastrear las falacias de aquello que creemos nos dejarán temblando de frío, pues solamente la belleza, y no la verdad, nos dará consuelo. Burke está en lo cierto: la pregunta fundamental de la modernidad es si la razón puede dar sentido a nuestras vidas.

Curiosamente, Carlos Marx, principal heredero y defensor del Iluminismo, coincide con la visión contrarrevolucionaria de Burke cuando enuncia la famosa frase: “Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”.⁴ En efecto, Marx, al igual que Burke, concibe la modernidad como un despertar violento luego de un sopor placentero, aunque paralizante, y como una confrontación con las condiciones de las relaciones sociales en su estado más puro, desnudo e inhóspito. Esta toma de conciencia, al darnos qué pensar, nos puede dejar más alertas y menos proclives a caer adormecidos en las promesas vanas de la Iglesia y la aristocracia, pero al mismo tiempo despoja nuestras vidas de encanto, misterio y sacralidad. El conocimiento y la razón llegan a costas de la profanación de todo aquello que alguna vez reverenciamos. Así, Marx parece pensar, a la manera de Burke, que no es la verdad, sino el velo de las fantasías culturales lo que le da sentido a nuestra existencia en conexión con los otros y en compromiso con un bien superior. Aunque Marx no rechaza el nuevo imperio de la luz ni anhela regresar a los ritos difuntos del pasado, en él podemos detectar el mismo temor que en Burke en cuanto al futuro de una humanidad en la que nada es sagrado y todo es profano.

Lo que hace de Marx un modernista en su sentido más cabal y profundo no es que adhiera a los principios de la modernidad (como el progreso, la tecnología, la razón y la abundancia económica) sino precisamente que muestre ambivalencia al respecto. Desde su origen, la modernidad implicó un reconocimiento incómodo y simultáneo de las energías extraordinarias que puede desatar la razón y de los peligros que puede implicar el ejercicio de la misma. La razón permitió que nuestro mundo fuera más predecible y más seguro, pero también lo dejó más vacío. Al mismo tiempo que los modernistas se declaraban libres del opio que había velado su mente y su conciencia durante tantos años, deseaban aquello que la razón se preciaba de haber eliminado para liberarlos: la sacralidad y la capacidad misma de creer. El llamado triunfal de la razón a diseccionar los mitos y las creencias se torna realmente moderno cuando se entrelaza con el anhelo plañidero de que aparezca algún objeto trascendente en el cual creer y por el cual dejarse arrastrar. Lo que define a la modernidad es esta ambivalencia hacia su núcleo cultural de legitimación debida a cierta sensación de temor por las fuerzas que éste puede desatar. De hecho, Max Weber es famoso por haber dotado a esa ambivalencia de su *pathos* sociológico más desgarrador con la concepción de la modernidad como un proceso caracterizado por el “desencanto del mundo”. Éste no se reduce simplemente a la desaparición de los espíritus y los demonios, las brujas y las hadas, sino a que la categoría misma de “misterio” se torna despreciable y carente de sentido, pues, en el impulso de controlar el mundo natural y el mundo social, las diversas instituciones modernas de la ciencia, la tecnología y el mercado, que aspiran a resolver los problemas humanos, aliviar el sufrimiento y aumentar el bienestar, también disuelven nuestro sentido de la reverencia hacia la naturaleza, nuestra capacidad de creer y nuestra posibilidad de conservar un sentido de lo misterioso. La vocación científica apunta a despejar y conquistar los misterios, no a dejarse encantar por ellos. En la misma línea, el capitalismo, cuyo objetivo principal es maximizar las ganancias, con frecuencia descuida y debilita las esferas de lo religioso y lo estético, que limitan, ignoran o directamente subvierten los principios de la actividad económica. Como la ciencia y la economía han expandido de modo considerable los horizontes de nuestro universo material ayudándonos a resolver el problema de la escasez, los dioses nos han abandonado. Aquello que en una época anterior era gobernado por la fe, la fidelidad y el heroísmo carismático se transforma en materia de conocimiento, control y cálculo.

Sin embargo, este proceso de racionalización no elimina todas las manifestaciones de la pasión. Más bien, según Weber, genera ciertos intentos de restaurar los órdenes de la experiencia dominados por el fervor y la pasión, pero de modo indirecto y lábil.⁵ El culto a las emociones surgido a partir del siglo XX podría interpretarse bajo esta percepción, pero allí donde Weber y otros autores ven una oposición entre la racionalización y las emociones, yo propongo que el reto para el análisis sociológico consiste en pensar la racionalidad y la racionalización no ya como lógicas culturales enfrentadas a la vida emocional sino más bien aliadas a ésta para operar en conjunto.⁶ La racionalidad es, en efecto, una fuerza cultural institucionalizada que ha llegado para reestructurar la vida emocional desde adentro, es decir que ha cambiado los esquemas o “guiones” culturales a través de los cuales se comprenden y negocian las emociones. Mientras que el amor romántico conserva una posición emocional y cultural única y consolidada en nuestros deseos y fantasías, las herramientas y los esquemas culturales que están a nuestra disposición para darle forma entran cada vez más en conflicto con la esfera erótica, e incluso la están socavando. Así, existen al menos dos estructuras culturales que operan en la emoción amorosa: por un lado, una estructura que se basa en la potente fantasía de la fusión emocional y la entrega absoluta a los impulsos eróticos; por el otro, una estructura que se basa en los modelos racionales de autorregulación emocional y optimización de las elecciones. Estos últimos modelos han modificado desde lo más profundo la estructura del deseo romántico al quebrantar los recursos culturales que, históricamente, funcionaban como vía para la experiencia de la pasión y el erotismo

El encanto amoroso

Weber nunca definió con demasiada claridad lo que era una experiencia dotada de “encanto”, pero podemos deducirlo, por oposición, a partir de la definición asignada al desencanto. Así, habría encanto cuando la experiencia está mediada por símbolos colectivos poderosos que nos vinculan con el sentido de lo sagrado. Dicha experiencia se fundaría en sentimientos y creencias que involucran y movilizan la totalidad del yo, que no se procesan en sistemas cognitivos de segundo orden y que no se pueden justificar racionalmente. Estos símbolos constituyen y superan la realidad experiencial de la persona que cree. En estas experiencias, no hay una distinción tajante entre el sujeto y el objeto. Por lo

tanto, la creencia en sí misma, tanto como su objeto, revisten un estatus ontológico para la persona que nunca entra en cuestión. Podríamos afirmar que las formas elementales del encanto amoroso como prototipo cultural y experiencia fenomenológica se acercan al siguiente modelo:

1. *El objeto de amor es sagrado*: Guillaume de Lorris (fl. 1230), el erudito, poeta y autor francés que escribió la primera parte del *Roman de la Rose*, ese poema medieval que se propone enseñar las artes amorosas, presenta a la amada como una suerte de divinidad que uno debe venerar, una Dama sobre un pedestal. Esta figura retórica de la devoción a un objeto sagrado surge con el amor cortés del siglo XII, pero pueden encontrarse ejemplos hasta bien entrado el siglo XIX. Por ejemplo, en una carta a Evelina Hanska, su amante, Balzac expresa el deseo de adorarla de un modo que no encajaría con las sensibilidades modernas: “Cómo me hubiera gustado pasar medio día arrodillado a tus pies, con la cabeza sobre tu regazo”.⁷

2. *El amor es imposible de explicar o justificar*. El flechazo de Cupido representa el símbolo más antiguo del amor como una emoción arbitraria e injustificable. Guillaume de Lorris relata que, una vez que la flecha penetró su cuerpo y su carne, le resultó imposible retirarla, tanto como dejar de amar a la Dama. No puede no amar. El amor es una fuerza inmanejable que exige obediencia. Tomemos como ejemplo las reflexiones de Humbert Humbert cuando ve a Lolita por primera vez: “Me es muy difícil expresar con la fuerza adecuada esa llamada, ese estremecimiento, ese impacto de apasionada anagnórisis”.⁸ Aquí el amor es inmediato, irresistible, porque consiste en un acto de reconocimiento físico que sobrepasa la voluntad.

3. *El encanto amoroso supera la realidad experiencial de la persona que ama*: En 1796, mientras comandaba el ejército francés en Italia, Napoleón le escribe lo siguiente a su mujer, Josefina: “No he pasado ni un día sin amarte; no he pasado ni una noche sin abrazarte; no he siquiera bebido una taza de té sin maldecir el orgullo y las ambiciones que me obligan a estar separado del espíritu que impulsa mi vida”.⁹ Aquí, el amor es una emoción que invade toda la realidad existencial del amante.

4. *En el encanto amoroso, no existe distinción entre el sujeto y el objeto del amor*: El objeto amado no puede separarse del sujeto amante, pues tal experiencia in-

cluye y moviliza la totalidad del yo. En 1812, Beethoven describe este sentimiento de modo sucinto en una carta para su amada: “[Eres] mi ángel, mi todo, mi propio ser”.¹⁰

5. *El objeto del amor es único e incommensurable*: Al ver a Julieta, Romeo se pregunta: “¿Hasta este instante, amó mi corazón?”.¹¹ Con esto quiere decir que ella es la única persona a quien amó y amará en su vida. En efecto, la persona amada no puede sustituirse por otra. Asimismo, sus virtudes y defectos no pueden compararse ni cotejarse con los de otras personas.

6. *La persona enamorada hace caso omiso de sus propios intereses individuales como criterio para amar a otra persona*: De hecho, el dolor representa un elemento esencial en esta experiencia de plenitud y enaltecimiento. Como dice Balzac a través de Félix, el protagonista de “Le Lys dans la Vallée” (“Lirio del valle”) (1835): “Amar sin esperanza constituye también una felicidad”.¹²

El modelo del amor a primera vista es otra versión de este prototipo del encanto amoroso. Se trata de una experiencia vivida como un suceso que irrumpe sin esperarlo en la existencia de la persona, resulta inexplicable e irracional y, por ocurrir en el primer encuentro, no puede basarse en factores cognitivos como el saber acumulado sobre la otra persona. Más bien, deriva de un tipo de experiencia integral e intuitiva. Perturba la vida cotidiana de quien se enamora y provoca una conmoción profunda del alma. Las metáforas que se usan para describir dicho estado mental con frecuencia señalan una fuerza abrumadora y apabullante (como el fuego, el magnetismo, los relámpagos o la electricidad). Tal versión del encanto amoroso es al mismo tiempo espontánea e incondicional, abrumadora y eterna, única y total. Este tipo ideal del amor romántico reafirma el carácter radicalmente excepcional del objeto amado, la imposibilidad de sustituirlo por otro, su incommensurabilidad, el rechazo (o la imposibilidad) de someter los sentimientos al cálculo y al saber racional, la entrega total del yo a la persona amada, y la posibilidad (al menos en potencia) de la autodestrucción y el sacrificio por el bien de otros.¹³ Esta visión cuasi religiosa del amor ha presentado muchas variantes culturales laicas y, tal vez por ese motivo, ha persistido a lo largo de la historia.¹⁴ Aunque las variaciones son numerosas, los componentes básicos (la sacralidad, el carácter único del ser amado, la fuerza experiencial, la irracionalidad, la renuncia a los propios intereses y la falta de autonomía) se

han mantenido en los modelos literarios que surgieron con la alfabetización de las masas y la difusión de la novela romántica.

Sin embargo, la modernidad marca un cambio profundo en la historia del encanto amoroso bajo la forma de cierta sospecha y desestimación en cuanto a la experiencia de ese tipo de amor. El siguiente bocadillo de Candace Bushnell, autora de la columna en el *New York Times* que inspiró la famosa serie televisiva *Sex and the City*, es apenas uno de los numerosos ejemplos posibles para ilustrar esta situación:

¿Cuándo fue la última vez que oíste decir a alguien “¡Te quiero!” sin la inevitable coletilla del “Como amigo”? ¿Cuándo fue la última vez que viste a dos personas mirarse a los ojos sin pensar “No se lo creen ni ellos”? ¿Cuándo fue la última vez que oíste a alguien decir “Estoy locamente enamorado” sin pensar “El lunes por la mañana me lo cuentas”?¹⁵

Lo que Bushnell expresa aquí es una visión del amor extremadamente irónica, racional y desencantada. Por su parte, Maureen Dowd, una de las columnistas más famosas del *New York Times*, lamenta esta situación y la describe con las siguientes palabras: “Cultural y emocionalmente, la idea del romance ha desaparecido por completo”.¹⁶ A mi juicio, lo que quiere decir Dowd es que se ha tornado difícil adherir a la experiencia del “encanto” amoroso y romántico: aunque el amor siga siendo una experiencia muy significativa para la mayoría de las personas, ahora no compromete ni moviliza la totalidad del yo. A su vez, esta situación da lugar al siguiente interrogante: ¿Por qué ha perdido el amor esa capacidad de ser vivido con “encanto”, en una entrega total de la razón y el ser? Podríamos conjeturar que la pérdida de tal capacidad para generar creencias románticas es resultado de la racionalización de dichas creencias en tres ámbitos: la ciencia, la tecnología y la política.

El desencanto constituye un proceso fundamental de la modernidad, de naturaleza cognitiva, cultural e institucional, a través del cual las creencias se ven organizadas en sistemas de conocimiento, las conductas se ven determinadas por normas sistemáticas y abstractas, y, como postula Weber, la fe se torna difícil de sostener. Según él, la fuerza cultural más importante que da forma a este desencanto es la racionalización de la actitud frente a la vida: que nos comportemos

de una manera cada vez más “metódica”, sistemática e intelectual.¹⁷ El accionar racional está dominado por la conciencia, no por el azar, el hábito ni los impulsos, y la fuente cultural de esta regulación consciente puede ser la religión, la política, la ciencia o la economía. La actitud racional socava el encanto porque, para conocer y abordar un objeto, recurre a normas sistemáticas, independientes del sujeto y el objeto de ese conocimiento, lo que crea una separación entre ambos y a la vez deslegitima el conocimiento adquirido mediante la intuición, la epifanía u otros modos tradicionales. Esta actitud debilita los cimientos de todas las creencias, con la posible salvedad de la creencia en la propia razón. Asimismo, tiende a socavar la idea de trascendencia al definir las acciones como medios para llegar a un fin. Tal racionalización supone un debilitamiento de la creencia en el amor y su intensidad emocional. Se podría afirmar que, a partir de esta definición de lo racional, algunas fuerzas culturales enormemente poderosas, como la ciencia, el contractualismo político y las tecnologías de la elección, han reformulado el sentimiento y la experiencia del amor, además de contribuir con la racionalización de dicho sentimiento y, por lo tanto, con un cambio radical en la manera en que lo vive el sujeto.

A mi entender, la convergencia y la confluencia de esas tres fuerzas son responsables de que haya muerto la posibilidad de creer en la experiencia romántica y de que hayan surgido dos estructuras emocionales (la incertidumbre y la ironía) que a su vez han modificado profundamente la capacidad del yo para la entrega y el éxtasis.

La transformación del amor en una ciencia

El primer factor que contribuye con el proceso cultural de desencanto es la prevalencia de los modos científicos de explicación del amor, que se han difundido ampliamente mediante las instituciones de la universidad y los medios masivos de comunicación. A lo largo de siglo xx, la psicología y el psicoanálisis, seguidos por la biología, la psicología evolutiva y la neurociencia, desplegaron su infraestructura científica incorporando al “amor” dentro de alguno de sus conceptos clave, como “el inconsciente”, “la pulsión sexual”, “las hormonas”, “la conservación de la especie” o “la neuroquímica”. Bajo la tutela de los modos científicos de explicación, estos marcos disciplinarios debilitaron la idea del amor como un sentimiento de abnegación y como una experiencia inefable,

única y cuasi mística. Justamente porque el psicoanálisis y la psicología de orientación dinámica colocan al amor en el centro mismo de la constitución del yo, erosionan su estatuto cultural en tanto fuerza mística al concebirlo como resultado de los “traumas”, el “complejo de Edipo”, la “compulsión de repetición” y otros procesos psicológicos. La psicología popular freudiana en la que se han empapado la mayoría de las formas de organización modernas plantea el contundente argumento de que el amor representa una actualización de ciertos conflictos de la primera infancia y a menudo no constituye más que la repetición de un drama con otros protagonistas anteriores que serían el verdadero origen y la causa del objeto actual del amor. De acuerdo con la teoría psicoanalítica, el amor tiene su origen en los modos en que formamos vínculos de apego con las primeras figuras parentales y en que nuestra psiquis procesó el complejo de Edipo. Por lo tanto, el amor se transforma en la expresión de una estructura psíquica universal, y su objeto se concibe como una prolongación de los primeros dramas infantiles. Al trazar una línea narrativa que une la infancia directamente con las experiencias amorosas de la adultez, la cultura psicoanalítica transforma al amor en una actualización de secuencias no amorosas *per se*, y socava de esta manera la infabilidad y el misterio que lo caracterizaban. Así, el amor se convierte en objeto de investigación, autoconocimiento y autoanálisis constantes.

Del mismo modo, el yo se vuelve objeto de un proceso interminable de autocomprensión y autocontrol de la psiquis, lo que provoca una intelectualización de las relaciones románticas mediante la rotulación sistemática de las emociones y el control de los sentimientos con técnicas de autoconocimiento y transformación. Al convertir el sujeto humano en objeto y blanco de conocimiento científico, la psicología ha ideado un concepto tan crucial como el de “personalidad”. Ahora bien, la personalidad es un conjunto de atributos estables que supuestamente caracterizan a una misma persona a lo largo del tiempo, y se considera que las relaciones amorosas sólo pueden prosperar si existe compatibilidad entre la configuración psicológica y los atributos de una y otra persona. De ahí se sigue que la compatibilidad romántica pueda evaluarse, medirse y preverse siempre que se utilicen las herramientas psicológicas adecuadas. Así, resulta posible que el amor sea objeto de mediciones (psicológicas), con el fin de ayudar a establecer y controlar los ideales paralelos de la autonomía y la conexión.

En efecto, a medida que la autonomía fue avanzando hacia el centro del ideal del yo impulsado por la psicología, la fusión emocional comenzó a percibirse como una amenaza contra dicha autonomía y se vio reemplazada por el ideal de la negociación entre dos entidades autónomas y maduras. Fusionar el propio yo con el de otra persona o, lo que es peor, someterlo al de otra persona equivaldría entonces a negar el propio derecho a la autonomía, lo que a su vez indicaría la existencia de alguna patología emocional. Al desplegar sus modelos de intimidad fundados en la negociación, la comunicación y la reciprocidad, las ciencias “psi” definieron a las relaciones íntimas como relaciones ideales que surgirían del control autorreflexivo de dos voluntades autónomas y que deberían adaptarse a las necesidades y la configuración psicológica del individuo, lo que dio por tierra con la antigua asociación entre el amor y la trascendencia, es decir, una fuerza que se encontraba por encima de la voluntad y las necesidades individuales. El amor se transformó entonces en “intimidación”, lo que a su vez implicó que la vida emocional podía someterse a ciertas reglas de conducta cuyo propósito sería forjar y preservar un máximo de autonomía individual en el marco del vínculo amoroso.

Otro modo en que la psicología ha contribuido con la racionalización de la experiencia amorosa consiste en la concepción del sufrimiento romántico como un síntoma inaceptable e injustificable que emanaría de cierta inmadurez psíquica. Mientras que, en el siglo XIX, “el dolor era una parte absolutamente normal de la respuesta emocional frente a la situación de compartir una misma identidad con otro ser humano”,¹⁸ en la cultura psicológica contemporánea el sufrimiento ya no señala una experiencia emocional que se extiende más allá de los límites del yo o, en otras palabras, ya no es signo de devoción abnegada ni de elevación del espíritu. Ese tipo de amor, basado en el sacrificio, la fusión y el anhelo de totalidad, pasó a ser considerado síntoma de un desarrollo emocional precario. La ecuación cultural entre el amor y el sufrimiento se asemeja a la ecuación entre el amor y la experiencia de consumación y trascendencia que reafirma ese sentimiento mediante una entrega ostentosa de la propia identidad.¹⁹ Sin embargo, cuando los modelos utilitarios de nuestra forma de organización social son trasladados a la psiquis, surge una nueva cultura terapéutica en la que los ideales del sacrificio propio y la entrega total del yo se consideran ilegítimos en tanto constituyen síntomas de un trastorno psíquico (o señales de que el su-

jeto “sufrir” para obtener algún tipo de beneficio psíquico oculto). Por lo tanto, se cierne sobre ellos un manto de sospecha, pues la autonomía y la capacidad de velar por los intereses propios son ahora sinónimos de salud mental.

Ese modelo de salud mental que penetra a gran escala en las relaciones íntimas exige que el amor se supedita a las definiciones del bienestar y la felicidad, que en última instancia rechazan el sufrimiento y requieren la maximización de los beneficios. Según dicho modelo, el conocimiento y la defensa de los intereses propios constituyen el eje de un yo que goza de madurez emocional. Amar bien significa amar en función de los intereses propios. La experiencia amorosa va incorporando y exhibiendo cada vez más un proyecto utilitarista del yo, cuyo fin es obtener un máximo de placer y bienestar. Al mismo tiempo, el sufrimiento va quedando afuera de este nuevo léxico cultural del amor. Ahora bien, esto significa que, si el amor era fuente de sufrimiento, se trataba de un “error”, de una evaluación equivocada acerca de la compatibilidad entre las dos personalidades, de un síntoma de necesitar mayor autoconocimiento a fin de superar ese dolor y realizar una elección más madura. Así, sin que lo notemos, la reciprocidad y la preservación de los intereses propios se han incorporado en la experiencia cotidiana del amor, como veremos en la comparación de los siguientes ejemplos.

En *Sueño de una noche de verano* (1600), Elena, quien no ha sido afectada por los encantamientos y los trucos de Puck, habla así con Demetrio, quien ha rechazado su amor bajo la influencia mágica de Puck:

DEMETRIO.— ¿Acaso os solicito? ¿Os hablo con dulzura? ¿O antes bien, no os digo en los términos más claros que no os amo ni puedo amaros?

ELENA.— Y aun por eso mismo os amo más. Soy vuestro sabueso; y cuanto más me golpeéis, Demetrio, más os acariciaré. Tratadme como a vuestro sabueso; echadme, dadme golpes, descuidadme, abandonadme: pero permitid tan sólo que, a pesar de no ser digna de vos, pueda seguirlos. ¿Qué puesto más humilde puedo implorar en vuestro afecto (y sin embargo lo estimo muy alto) que el de ser tratada como tratáis a vuestro perro?²⁰

Aquí, Elena expresa naturalmente su amor a Demetrio de un modo que hoy se interpretaría no sólo como una forma de autodegradación, sino como toda una

patología. En la época de Shakespeare, sin embargo, es probable que esto se evaluara con una mirada más benigna, como una manifestación común de la “locura” que provoca el amor. Veamos también el caso de Julie de Lespinasse, una mujer de letras muy aclamada y admirada en la Francia del siglo XVIII, cuyo amor por el caprichoso e infiel conde de Guibert no era correspondido. Aunque él se casó con otra, Julie mantuvo en pie sus demostraciones de pasión irrestricta y de amor ilimitado, que no se vieron afectadas por los mecanismos del intercambio y la reciprocidad, como se observa en el siguiente fragmento de una carta a su amado:

Amo demasiado bien como para imponerme ninguna limitación; prefiero tener que pedir perdón antes que no cometer ninguna falta. Con-tigo *carezco de amor propio*, detesto la prudencia, hasta odio esos “deberes de la amistad” que reemplazan el interés con decoro y los sentimientos con circunspección. ¿Cómo puedo decirlo? Amo entregarme a los impulsos, *actúo sólo a fuerza de impulsos* y amo hasta la locura que otros hagan lo mismo por mí (énfasis de la autora).²¹

Julie de Lespinasse representa una ética de la entrega absoluta que no está gobernada por el cálculo de costos y beneficios, sino por una emocionalidad impulsiva. Lejos de indicar la inmadurez o la baja autoestima de la persona, esta capacidad de amar más allá de la reciprocidad muy probablemente fuera interpretada como marca de un carácter superior.

En el capítulo 2 ya analizamos otro ejemplo semejante. La firme decisión de Anne Elliot de serle fiel al capitán Wentworth a pesar de que hubiera pruebas evidentes de que su separación desentona con los parámetros contemporáneos porque, en eso, esta mujer adhiere a la visión del amor como un sentimiento absoluto e inconmensurable y porque parece hacer caso omiso a los imperativos de sus intereses propios. Aquí, el compromiso con la otra persona implica una entrega total del yo, independientemente de los posibles efectos sobre el propio bienestar. Esa entrega de su amor la obliga a renunciar a otros candidatos potenciales que podrían ser mejores y, por lo tanto, a sacrificar aquello que la sociedad moderna vería como marca de una psiquis madura, es decir, sus intereses propios. En la modernidad, a Anne Elliot le recomendarían que consultara a un

psicoanalista, se recostara en un diván y rindiera cuentas de su firme decisión de sacrificar la vida entera en un acto de puro desinterés, sin esperar nada a cambio. Por último, en 1908, Edith Wharton escribe una carta a su amado Morton Fullerton en la que emplea un vocabulario explícitamente antiutilitarista:

Yo podría ser excelente para el coqueteo, porque mi lucidez me muestra cada movida del juego, pero el problema es que, en ese mismo instante, una reacción de desprecio frente a esa lucidez me hace barrer todas las piezas del tablero y gritar: “¡Llévatelas! No quiero ganar. ¡Quiero perderlo todo en tus manos!”²²

Tanto Elena como Julie de Lespinasse, Anne Elliott y Edith Wharton, en su franca desobediencia de aquello que para nosotros sería la norma de la reciprocidad, desconciertan con su actitud al sentido común contemporáneo, en tanto faltan a la premisa aceptada de que la elección de un objeto amoroso no debería adquirir prioridad sobre el bienestar de la persona que ama, sino más bien contribuir con ese bienestar bajo la forma de la reciprocidad emocional. Dicha norma de carácter psicológico y emocional que hoy gobierna los modelos contemporáneos del vínculo amoroso y de las relaciones humanas en general está fundada en un modelo utilitario del bienestar y la salud mental y constituye una de las principales fuentes de racionalización cultural del amor. En última instancia, el modelo de la reciprocidad y el utilitarismo emocional se basa en el proyecto de la racionalidad: era necesario arrebatarle al inconsciente, con todas sus falencias y caprichos, la elección del objeto amoroso. Para que fuera sana, debía constituirse en tanto objeto de autoconocimiento y racionalización, capaz de producir placer y bienestar y, sobre todo, de preservar y reafirmar los intereses individuales del sujeto.

La biología, por su parte, surtió un efecto ligeramente distinto en los marcos culturales en los que se encuadra la concepción actual del amor. En la mayoría de los casos, esta disciplina da cuenta del fenómeno amoroso en función de ciertos procesos químicos que lo reducen, aun más que la psicología, a factores totalmente ajenos a la experiencia misma del amor. Las investigaciones en el campo de la neurociencia indican que, cuando las personas dicen sentir amor, se detecta en el cerebro la presencia de un conjunto constante de sustancias

químicas específicas,²³ entre las cuales se encuentran la testosterona, los estrógenos, la dopamina, la norepinefrina, la serotonina, la oxitocina y la vasopresina. Por ejemplo, cuando uno entra en la etapa de enamoramiento, aparentemente se produce un incremento considerable en la cantidad de dopamina y norepinefrina a nivel cerebral. En particular, durante la fase más lujuriosa de las relaciones románticas se detectan niveles más elevados de testosterona y estrógenos, mientras que la dopamina, la norepinefrina y la serotonina estarían presentes en la primera fase, durante el período de atracción.²⁴ Los efectos de la serotonina en el cerebro cuando la persona está enamorada presentan un perfil químico semejante al de un trastorno obsesivo-compulsivo,²⁵ lo que explicaría por qué, al parecer, no somos capaces de pensar en nadie más al enamorarnos. Los niveles de serotonina también son considerablemente más altos en el cerebro de las personas que se acaban de enamorar que en el cerebro de las demás personas.²⁶ La oxitocina y la vasopresina, por su parte, parecen estar más ligadas a la formación de vínculos de largo plazo y de relaciones caracterizadas por un alto grado de apego.²⁷

En el número de la revista *National Geographic* que se publicó en febrero del año 2006, la nota de tapa, firmada por Lauren Slater, se titula “Love: The Chemical Reaction” [El amor: una reacción química] y describe la atracción y el apego como dos fenómenos disparados por distintas sustancias. El artículo da a entender que la euforia y la exaltación provenientes del enamoramiento no son más que una reacción química involuntaria del cerebro. Asimismo, Helen Fisher, una investigadora que se especializa en sociobiología, sostiene que los seres humanos estamos biológicamente programados para sentir amor intenso por un plazo máximo de dos años en promedio, después del cual se aplacan la pasión y la intensidad.²⁸ Cuando se reduce el amor a cuestiones de neuroquímica, se descarta la visión mística y espiritual de la experiencia amorosa para dar lugar a una nueva forma de materialismo biológico. Tomemos como ejemplo las reflexiones de Catherine Townsend sobre la necesidad de sentirse amada:

Según la revista *Psychology Today*, “la feniletilamina (la sustancia química cerebral que interviene en la euforia del enamoramiento) aumenta cuando la persona se siente enamorada, lo que estimula la euforia y la

excitación”. Parece que está hablando de mí. Pero a la vez también parece que está hablando de muchas otras mujeres que conozco. ¿Acaso todas nosotras somos adictas enfermas al amor?²⁹

Evidentemente, la combinación de terminología psicológica y biológica en las concepciones populares del amor resulta deflacionaria, en tanto reduce las emociones a meras reacciones químicas involuntarias y la experiencia amorosa a un fenómeno fisiológico, desprovisto de significados más profundos.

Si bien ofrece una lectura diferente, la psicología evolutiva también atribuye el sentimiento amoroso a un factor externo que favorece a la especie humana. De acuerdo con Dylan Evans,³⁰ en términos evolutivos, las emociones como el amor (o la culpa, o los celos) podrían haber ayudado a resolver el “problema del compromiso”. Dado que los seres humanos necesitan cooperar los unos con los otros, ¿cómo logran comprometerse y/o que los otros se comprometan a ello? Según la psicología evolutiva, la respuesta reside en las emociones. El amor romántico en particular puede haber servido a los fines de generar el deseo de reproducirse y garantizar que hombres y mujeres no se abandonen mutuamente por motivos caprichosos. Aquí, nuevamente, el desplazamiento interpretativo que produce la psicología evolutiva surte el efecto de “desinflar” el carácter único, irremplazable y trascendente del amor para transformarlo en un mero fenómeno de necesidad funcional que nos permite garantizar la cooperación y se articula a nivel biológico. El amor no sería más que una fuerza ciega y necesaria de la naturaleza y del grupo social, expresada a través de historias e individuos particulares.

Los modelos científicos de explicación (ya sean de orden psicológico, biológico o evolutivo) tienden a ser abstractos por naturaleza y ajenos a la categoría de experiencia sentida o vivida. En cambio, los modelos religiosos de explicación que operaban en la era premoderna, aunque concibieran al amor como un síntoma de posesión demoníaca o como una pérdida temporal de la razón, se hacían eco aún de la experiencia sentida por el sujeto. Las explicaciones científicas reducen la experiencia amorosa a un epifenómeno, un simple efecto de causas anteriores que el sujeto no puede ver ni sentir y que no son místicas ni singulares, sino más bien provocadas por una serie de procesos involuntarios o casi mecánicos, ya sean de índole psicológica, química o biológica.

Al prevalecer los modos científicos de explicación, resulta difícil aferrarse a la idea del amor como un sentimiento inefable, único y místico. En este sentido, el amor atravesó el mismo proceso de desencanto que la naturaleza: ya no se lo percibe como un fenómeno inspirado por fuerzas magníficas y misteriosas, sino como un fenómeno que exige ser explicado y controlado, una reacción determinada por las leyes de la psicología, la evolución y la biología.³¹

El conocimiento científico se difunde ampliamente a través de medios que deben ofrecer interpretaciones de la realidad con cierta periodicidad. Así, estos marcos interpretativos no reemplazan las concepciones románticas tradicionales, sino más bien compiten con ellas y, en última instancia, las debilitan. La ciencia tiende a subsumir las experiencias particulares bajo categorías generales y abstractas, lo que elimina la particularidad. Puesto que, por definición, los marcos científicos pretenden ofrecer explicaciones y encontrar causas, son proclives a minimizar las experiencias basadas en la irracionalidad, la inefabilidad y la singularidad. Por estos motivos, el efecto global de estos marcos interpretativos sobre la experiencia del amor es doble: por un lado, *reflexivo*; por el otro, *deflacionario*. Los actores sociales son impulsados a prestar atención de manera explícita a los mecanismos subyacentes que motivan su amor, mientras que el amor es presentado como la consecuencia de una fuerza universal, ya sea psicológica o química, que opera por debajo y por fuera de los deseos particulares y concretos de cada individuo. Por lo tanto, el deseo pasa a quedar desvinculado, en cierto modo, de la persona hacia la cual se orienta y, en tanto mecanismo involuntario, se concibe como una fuerza ciega cuyo objeto acaba por ser eminentemente intercambiable. En ese sentido, podríamos afirmar que el deseo romántico queda vaciado de su contenido mitológico.

El pesimismo cultural de Weber consistía en que el autor descreía de que la comprensión científica fuera a acarrear una mayor comprensión de nuestras condiciones concretas de vida. En sus propias palabras:

Si se trata de gastar *dinero*, podría apostar a que, aunque se encuentren en esta sala algunos economistas, obtendríamos tantas respuestas distintas como sujetos interrogados si se nos ocurriera preguntar por qué con una misma cantidad de dinero podemos comprar, según las ocasiones, cantidades muy distintas de la misma cosa. El salvaje, por el contrario, sabe

muy bien cómo conseguir su alimento cotidiano y cuáles son las instituciones que le ayudan para eso. La intelectualización y racionalización creciente *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida.³²

Como propone un especialista en Weber, las explicaciones que no revisten carácter científico podrían ser superiores a las explicaciones científicas porque son más integrales y se conectan de modo más orgánico con la totalidad de nuestra experiencia vivida.³³ En cambio, las explicaciones de nuestra experiencia desde una mirada científica nos distancian de esa experiencia, tanto en términos cognitivos como en términos emocionales. Es más, según Weber, la ciencia provoca que nuestra experiencia resulte menos inteligible, pues hay cierta incompatibilidad entre los marcos existenciales y los marcos abstractos o sistemáticos. Así, las explicaciones científicas socavan el vínculo significativo entre la experiencia amorosa y las concepciones del amor como un fenómeno místico e irracional. Al transformar el amor en la consecuencia de determinados mecanismos previos, ya sean psicológicos, químicos o evolutivos, la ciencia reduce la capacidad de convertirlo en una mitología, en una fuerza trascendente en sí misma.

La emancipación política como racionalización

Como indican los ejemplos que ya hemos analizado, el sacrificio, la entrega incondicional del yo y la capacidad de amar sin expectativas de reciprocidad se percibían como atributos principalmente femeninos (aunque no fueran exclusivos de las mujeres). Uno de los cambios más importantes en la temática del sacrificio fue impulsado por el feminismo, entendido como una convicción cultural de carácter amplio que hacía extensivos los derechos humanos a las mujeres y desbancaba los mecanismos sociales e ideológicos responsables de posibilitar, invisibilizar y fomentar la privación de derechos a las mujeres. Otras fuentes que originan la racionalización cultural del amor son las normas de igualdad, consentimiento y reciprocidad (provenientes del contractualismo) que hoy dominan el vocabulario moral de nuestras formas de organización social y que han transformado los términos de negociación para las relaciones amorosas heterosexuales. En el libro *Politics of Authenticity*, Marshall Berman plantea que “hubo que esperar hasta los tiempos modernos para que el hombre [*sic*] empiece

a pensar en el yo como un problema claramente *político*".³⁴ Dado que Berman usa el género masculino para englobar a todos los seres humanos, resulta irónico que esta oración sea tan aplicable a la situación particular de las mujeres en el siglo xx. En efecto, sería posible sostener que el feminismo ha ejercido la influencia más significativa del período en la subjetividad femenina y en las relaciones entre los sexos. El feminismo de la segunda ola modificó profundamente nuestra concepción del amor como emoción.³⁵ Más que ninguna otra formación política o cultural, el poder de convicción feminista ha surtido un efecto importante en la historia cultural del amor porque ha corrido los velos de la caballería masculina y la mística femenina. Precisamente porque ejerció una influencia tan decisiva, quisiera hacer un breve repaso de los efectos provocados por el movimiento feminista en las relaciones románticas e interrogarme sobre las posibles repercusiones culturales de los modos de pensar femeninos en una sociedad donde aún dominan claramente los varones. Para ello, considero al feminismo como una cosmovisión cultural, es decir, un nuevo modo de concebir al yo y sus relaciones con los otros. Esto implica que, por el momento, dejaré en suspenso mi propia filiación evidente al feminismo para dar cuenta de sus efectos en la desestabilización de los roles y las normas tradicionales de género mediante la crítica y la visión igualitaria sobre los derechos y deberes masculinos y femeninos. Como el feminismo, junto con la psicología clínica y el consumismo, se encuentra entre los agentes culturales más poderosos en la configuración y la transformación de las relaciones entre hombres y mujeres, puede y debe ser analizado del mismo modo que esas otras dos formaciones culturales.

En *La dialéctica del sexo*, Shulamith Firestone sostiene que el amor romántico no sólo oculta la segregación de clase y de sexo, sino que, sobre todo, la posibilita, la perpetúa y la fortalece. En palabras de la autora, "el amor, más quizá que la gestación de los hijos, es el baluarte de la opresión de las mujeres en la actualidad".³⁶ Así, se considera que el amor romántico constituye una práctica cultural que reproduce las desigualdades de género, pero también uno de los mecanismos primordiales mediante los cuales las mujeres son forzadas a aceptar (y "amar") la sumisión ante los hombres. El poder es el concepto central que ha permitido al feminismo deconstruir las nociones de sexo y amor. En la cosmovisión feminista, el poder representa la dimensión invisible, pero no por ello menos

tangible, que organiza las relaciones de género, aquello que debe ser rastreado y expulsado de los vínculos íntimos. El “poder” así entendido ha adquirido el estatus de explicación para casi todo lo que está mal en las interacciones entre hombres y mujeres. Se trata de un marco cultural que concibe relaciones sociales y, por lo tanto, las reorganiza y genera.

Si se lo define en tanto esquema o “guión” cultural que, como el de “casta” o el de “sangre azul”, organiza y regula las interacciones de género y las relaciones sexuales, el concepto de “simetría de poder” racionaliza los lazos sociales de distintos modos. En primer lugar, invita a varones y mujeres a reflexionar sobre las normas que organizan el proceso de la atracción sexual (un proceso que se da por hecho y constituye una rutina moldeada por siglos y siglos de dominio patriarcal), así como también a monitorear de modo reflexivo sus emociones, su discurso y su conducta. En segundo lugar, para inculcar la simetría, invita a las mujeres a evaluar y medir su propio aporte a la relación y a cotejarlo con el de su pareja. En tercer lugar, da prioridad por sobre las relaciones eróticas a los valores de la esfera laboral y de la organización política (en tanto el estatus profesional de los potenciales enamorados debe priorizarse por sobre sus deseos privados como sujetos). Por último, insta a subsumir las relaciones eróticas bajo ciertas reglas neutrales de procedimiento en cuanto al discurso y la conducta, lo que vacía a dichas relaciones de su particularidad y su carácter concreto.

La desrutinización del poder

Posiblemente el escenario más visible en el que se implementan los postulados de la simetría sea el campo del cortejo y la iniciativa sexual. El ejemplo más conspicuo de este nuevo principio organizador de las relaciones íntimas en torno al eje de la simetría se puede encontrar en la categoría de acoso sexual, que ilustra la premisa de equivalencia en vínculos emocionalmente simétricos sin ejercicio alguno del poder. Tomemos el caso de Dave Cass, ex profesor de economía en la Universidad de Pennsylvania, y Claudia Satchel, una estudiante de posgrado. La pareja llevaba cinco años junta cuando, en 1994, a Cass se le negó el cargo de secretario general de Posgrado por considerarse que, debido a su relación con una alumna, no era un candidato idóneo para la función. En un trabajo sobre ética aplicada donde describe el caso y critica el proceder de la universidad, Barry Dank explica lo siguiente:

Su relación implicaba múltiples infracciones a las normas feministas sobre la asimetría en los vínculos íntimos. De acuerdo con dichas normas, no es apropiado que las personas formen una relación de intimidad cuando existe un diferencial de poder significativo entre las dos partes. En este marco, las relaciones asimétricas representan un abuso y arrojan un manto de sospecha sobre el consentimiento de la parte menos poderosa, mientras que las relaciones simétricas representan la igualdad y la libertad de elección. Dave y Claudia tenían una relación de múltiples asimetrías, pues se encontraban en categorías etarias diferentes (ya que él era unos 25 años mayor que ella), así como también en categorías de poder diferentes dentro de la universidad (ya que él era profesor y ella, alumna).³⁷

Las categorías político-culturales de igualdad y simetría, que aquí entran en conflicto con otros principios como la libertad de sentimientos y la privacidad, constituyen modos novedosos de regular las relaciones de género, haciéndolas responder a las nuevas normas de simetría y equilibrio de poder.

Esto, a su vez, supone el surgimiento de otras formas de concebir las categorías mismas que constituyen un vínculo sexual entre dos personas, pues exige que las interacciones concretas queden subsumidas bajo una evaluación de la posición abstracta que ocupa la persona en la estructura social. La famosa novela *Desgracia* (1999), de J. M. Coetzee, cuenta la historia del profesor Lurie, un docente que tiene un romance muy apasionado con una de sus alumnas. A causa del romance, lo someten a un procedimiento disciplinario en la universidad y lo obligan a renunciar. Allí, Lurie personifica a un protagonista masculino que no comprende las nuevas normas que regulan las relaciones entre varones y mujeres. El siguiente diálogo lo mantiene con uno de sus colegas:

—¿No consideras que la propia naturaleza de la vida académica por fuerza exige ciertos sacrificios? ¿No crees que por el bien de todos nosotros hemos de negarnos ciertas gratificaciones? —le pregunta Swarts.

—¿Tienes en mente prohibir todo trato íntimo entre personas de distintas generaciones?

—No, no necesariamente. Pero en calidad de profesores ocupamos una posición de poder. Tal vez se trate de prohibirnos caer en la tentación de mezclar toda relación de poder con una relación sexual. Y entiendo que esto es lo que se trata de dirimir en todo este asunto. Si no una prohibición, yo aconsejaría una cautela extrema.

Interviene Farodia Rassool.

—[...] Sí, dice que es culpable; no obstante, cuando procuramos obtener algo más específico, de golpe y porrazo se trata no del abuso del que ha sido víctima una joven, que de eso no se confiesa culpable, sino de un mero impulso al que no pudo o no quiso resistirse, sin hacer una sola mención del dolor que ha causado, una sola mención de la ya larguísima historia de explotación de la que este asunto no es más que un nuevo capítulo.³⁸

Este fragmento ilustra el desplazamiento semántico de “un impulso irresistible” a la noción política (y psicológica) de “abuso”, el desplazamiento del “amor por las personas más jóvenes” al “trato íntimo entre personas de distintas generaciones”, el desplazamiento de la definición de la masculinidad en tanto autoridad social a “la tentación de mezclar toda relación de poder con una relación sexual” y el desplazamiento de la experiencia de las “gratificaciones” privadas a la sospecha de que esconden una “ya larguísima historia de explotación”. El individuo y su deseo pasan a ser portadores de una estructura abstracta de poder que justifica la intervención institucional.

Junto con el lenguaje de la psicología, el feminismo ayuda a ejecutar las normas y los procedimientos que garantizan la justicia, la igualdad, la equidad emocional y la simetría, tanto en el plano institucional como en el plano emocional.

Cuando la esfera laboral mata los sentimientos

Todas las políticas contra el acoso sexual se elaboraron para proteger a las mujeres del abuso de poder institucional que podrían cometer los varones. En términos sociológicos, esto provocó que las normas de equidad creadas para la esfera laboral adquirieran prioridad sobre los deseos privados de las personas. Por ejemplo, las directrices normativas de la Facultad de Estudios de

Posgrado en Educación de Harvard (HGSE, por sus siglas en inglés) dictaminan lo siguiente:

HGSE atribuye gran valor a los vínculos estrechos y afectuosos entre los miembros de nuestra comunidad educativa. Al mismo tiempo, surgen situaciones especiales cuando una persona goza de responsabilidad profesional directa sobre otra, como ocurre entre docentes y estudiantes, supervisores y personas supervisadas, o personal administrativo y docentes entre sí. En estas situaciones, todo vínculo de orden romántico resulta intrínsecamente asimétrico, pues en él participa una persona que, en virtud de su rol o función dentro de nuestra comunidad educativa, detenta un poder formal sobre la otra. Debido a tal desequilibrio de poder, las relaciones de este tipo resultan potencialmente proclives a la explotación. Asimismo, pueden afectar a otros miembros de la comunidad educativa, quienes posiblemente creen que la persona en posición de autoridad está abierta a recibir una influencia incorrecta, que alguien está recibiendo privilegios indebidos o que el vínculo romántico coloca en una situación de desventaja académica o profesional a los terceros. Dichas suposiciones pueden surtir un efecto perjudicial, aun cuando sean falsas.³⁹

Así, la equidad reinante en la comunidad laboral debe adquirir precedencia por sobre los sentimientos individuales, lo que supone que la esfera laboral mataría la autonomía de las relaciones eróticas. En este caso, como es evidente, lo laboral se prioriza por sobre las emociones privadas.

El procedimentalismo y el lenguaje neutral

La implementación de estas normas de igualdad laboral exigía el uso de un lenguaje neutral, pues esta neutralidad aparentemente iba a librar el lenguaje de sus prejuicios de género y, sobre todo, iba a exponer y combatir los supuestos invisibles y tácitos que habían servido a lo largo de la historia para producir y reproducir las identidades y aspiraciones masculinas y femeninas.

Tomemos como ejemplo las normas de orientación para estudiantes sobre acoso sexual de la Universidad de Pennsylvania, destinadas a hombres y mu-

eres en distintas posiciones de poder, pero también a estudiantes en posiciones similares:

PREGUNTAS Y RESPUESTAS SOBRE ACOSO SEXUAL

¿Puedo hacer cumplidos a mis estudiantes o colegas?

Sí, siempre y cuando esos cumplidos estén libres de insinuaciones sexuales. Las frases como “qué lindas piernas” o “esa ropa te queda muy sexy” pueden provocar incomodidad o temor en la otra persona. Y aunque la persona no se moleste, es posible que esos cumplidos molesten a algún tercero.

¿Y si invito a salir a estudiantes o colegas? ¿Debo aceptar que me respondan que no?

Es posible que usted quiera reunirse socialmente con alguna persona del trabajo o de las clases que le resulte atractiva. Esto es totalmente aceptable siempre y cuando se asegure de que el deseo y la atracción son mutuos. Si invita a salir a alguien y la otra persona responde que no, lo mejor será que le pregunte si no le molestaría que volviera a invitarla en otra ocasión. De todos modos, usted debe tener en cuenta que a algunas personas les resulta incómodo decir que no a ese tipo de preguntas, por miedo a provocar una ofensa o algún tipo de represalia. Evalúe la situación. Si la otra persona dice que no más de una vez o se muestra incómoda o evasiva ante la pregunta, no la presione. Acepte la respuesta y pase a otro tema.⁴⁰

Estas instrucciones están destinadas a inculcar cierto sentido de la autorregulación emocional para evitar la posibilidad de incomodar a otras personas. Así, la autorregulación emocional a la larga genera un terreno de comodidad en torno a los modos neutrales de interacción, caracterizados por un lenguaje sin marcas de género, de sexo ni de emocionalidad. El mal llamado “lenguaje políticamente correcto” constituye sobre todo una técnica de *disociación*, es decir, una herramienta lingüística y procedimental que trastoca las normas no conscientes⁴⁵

de organización de las relaciones de género y las emociones para colocar en su lugar una serie de normas de interacción que revisten carácter general, procedimental y no contextual.

Uno de los ejemplos más famosos para ilustrar los modos en que las normas de consentimiento, simetría y reciprocidad deben regular los vínculos interpersonales en la actualidad es el caso de las reglas del Antioch College, originadas en la universidad estadounidense que lleva el mismo nombre. En 1990, un grupo feminista de la universidad solicitó que la administración implementara una normativa vinculante para todos los alumnos y las alumnas en materia de consentimiento sexual. En un artículo de la revista *Newsweek* sobre los excesos de la normativa sexual “políticamente correcta”, se resumían los fines de dicha normativa en la universidad de la siguiente manera:

Se trata de potenciar a las estudiantes para que haya igualdad de pareja al momento de aparearse con los varones. El objetivo es que en las relaciones sexuales haya un 100% de consentimiento, pero la cosa funciona de la siguiente manera: no basta con preguntarle a la chica si quiere tener relaciones sexuales, como explicó una representante del centro feminista de la universidad a las personas que ingresaron este otoño, sino que se debe obtener su consentimiento paso por paso. “Si quieren sacarle la blusa, deben pedir permiso. Si quieren tocarle los senos, deben pedir permiso. Si quieren bajar la mano hasta la zona genital, deben pedir permiso. Si quieren colocar el dedo dentro de la vagina, deben pedir permiso.”⁴¹

Lo que se pretende burlar en el artículo es el hecho de que las reglas apunten a garantizar la igualdad procedimental entre las partes y, de ese modo, acaben dando instrucciones explícitas sobre los pasos del encuentro sexual mediante un acto de *voluntad política*. Desde una perspectiva erótica, las reglas parecen eliminar la ambivalencia y la espontaneidad tácitas que normalmente se hallan presentes en los intercambios sexuales. Sin embargo, estas reglas también inauguran una nueva manera de concebir y marcar la voluntad política, bastante similar a los modos surgidos durante la Revolución Francesa, que las personas utilizaron para crear un nuevo contrato social, señalar su existencia y constituirlo.⁴² Tales actos explícitos de voluntad política presentan un fuerte contraste con los códi-

gos y símbolos tradicionales del amor, que, al no estar formulados explícitamente, parecen más naturales y espontáneos. Ahora bien, esa espontaneidad no es más que un efecto de la potencia y la invisibilidad que revisten los esquemas o “guiones” sociales.

Los nuevos principios de equivalencia

La intimidad concebida en estos términos supone modos novedosos de evaluar las relaciones. Más específicamente, ofrece nuevos principios para reconceptualizar los sentimientos en tanto aportes que pueden evaluarse, medirse y compararse. Así se introducen los nuevos “principios de equivalencia”, un concepto sociológico acuñado por Luc Boltanski y Laurent Thévenot que hace referencia a los modos novedosos de evaluar determinada acción según un principio que organiza los objetos de manera implícita agrupándolos con unos, diferenciándolos de otros y asignándoles valor o jerarquía.⁴³ La equidad constituye un nuevo principio de equivalencia en la esfera de las relaciones románticas y domésticas, o sea, un modo novedoso de introducir un sistema que permitiría medir, evaluar y comparar los aportes a la relación y los sentimientos de cada uno. Este principio de equivalencia gira en torno a dos objetos de evaluación. Por un lado, el dominio más obvio que se presta fácilmente a la aplicación del principio es el de las tareas y responsabilidades del hogar: la crianza de los hijos, la limpieza de la casa y las compras. Por ejemplo, un sitio de Internet llamado “Sharing Housework” [Tareas domésticas compartidas] señala lo siguiente:

[E]s importante observar el equilibrio global en la vida cotidiana para determinar quién se ocupará de cada tarea doméstica. Esto incluye la cantidad de horas que cada uno pasa trabajando fuera de la casa, atendiendo a los hijos, y haciendo trámites o compras para la familia [...]. Cuando se trata de hacer un recuento y llevar la suma de lo que hace cada uno, algunas parejas prefieren usar una hoja de cálculo o preparar una lista.⁴⁴

Como se observa aquí, la norma de la equidad introduce nuevos modos de evaluar, medir y comparar las labores que realiza cada integrante de la pareja en la vida cotidiana. Por otro lado, sin embargo, el ejemplo que ilustra de manera más llamativa la incorporación de los nuevos principios de equivalencia se da

en un dominio bastante más intangible: el de las emociones. Mientras que los aportes a la vida doméstica muchas veces se pueden traducir a componentes materiales y mensurables, las emociones parecen prestarse menos a la cuantificación. Y aun así, a pesar de su naturaleza intangible, constituyen el segundo objeto de dichos principios de equivalencia. Los intercambios domésticos y románticos se organizan en torno a los principios de equivalencia y a ciertos ejes cognitivos como la “disponibilidad emocional”, la “expresividad de las emociones” o las “inversiones emocionales”. Lo que se mide es quién invierte más energía para mantener viva la relación, y en qué medida son expresadas y satisfechas las necesidades emocionales de cada parte. Los principios de equivalencia exigen que comparemos cantidades, que las ordenemos y les otorguemos determinada prioridad, lo que posibilita un proceso de evaluación y jerarquización de las emociones. Por ejemplo, en un libro de autoayuda para mujeres que buscan pareja, titulado *Lose that Loser and Find the Right Guy*, la autora declara lo siguiente: “Recuerda que el hombre ideal debe quererte a ti tanto como se quiere a sí mismo”.⁴⁵ Evidentemente, con el fin de comparar cuánto quiere a cada uno, hace falta poner en funcionamiento ciertas herramientas cognitivas que sirvan para evaluar y medir el cariño. Tomemos como segundo ejemplo el caso de Lara, una mujer de 40 años con dos hijos, que explica de la siguiente manera su decisión de divorciarse:

Mi esposo es, en muchos sentidos, el marido ideal. Es responsable, atractivo, buen padre, pero nunca fue tan cariñoso conmigo como yo quería. En todos estos años, me la pasé tratando de convencerme de que no debía comparar el cariño de él con el mío, mi amor con su amor, pero al final, me resultó imposible. Yo tenía todo, pero él me daba mucho menos de lo que yo quería, así que al final lo dejé.

Como está a la vista, las normas implícitas de simetría emocional impulsaron a esta mujer a divorciarse.

La desmitificación del amor en manos de los ideales políticos de igualdad y equidad, de la ciencia y de la tecnología ha transformado las relaciones sexuales en objeto de escrutinio autorreflexivo y control mediante procedimientos formales y predecibles. La idea de que el lenguaje debe ser neutral y libre de mar-

cas de género, de que la sombra del poder no debe proyectarse sobre las relaciones sexuales, de que el consentimiento mutuo y la reciprocidad deben constituir el núcleo de las relaciones íntimas y, por último, de que dicho consentimiento debe procurarse a través de los procedimientos impersonales ha surtido el efecto de subsumir la experiencia romántica y erótica del amor bajo una serie de categorías abstractas y normas sistemáticas de conducta.

Como vimos en el capítulo 1, Giddens engloba estas transformaciones bajo un concepto sencillo como el de “relación pura”, o sea, una relación contractual en la que se entra y de la que se sale libremente.⁴⁶ Sin embargo, este autor no da cuenta con su concepto de los modos en que la relación pura refleja el proceso de racionalización de las relaciones íntimas y transforma la naturaleza misma del deseo.

Las tecnologías de la elección

La tercera fuerza cultural que ha contribuido con el proceso de racionalización del amor reside en la intensificación de las tecnologías para la elección, simbolizada por el surgimiento de Internet. Estas tecnologías se superponen con el conocimiento psicológico y se basan en él, que también es una tecnología de la elección, pero que no se centra en artefactos. Asimismo, se superponen con los modos de selección de pareja que derivan de la lógica del mercado, y también se fundan en ellos.⁴⁷ La racionalización de este proceso de elección muchas veces se pasa por alto debido a la idea generalizada de que la selección de pareja basada en el amor supone una disminución concomitante en los criterios racionales que intervienen. En cambio, me atrevo a afirmar que el amor y la racionalidad estructuran en conjunto las relaciones amorosas modernas y que tanto uno como la otra se han racionalizado.

A fin de explicar qué tiene de racional el proceso moderno de elección de pareja, cabe preguntarse cuál era la racionalidad premoderna que determinaba dicho proceso. En efecto, los actores sociales de la premodernidad que buscaban pareja eran notablemente racionales. Por lo general, consideraban criterios como la dote, la reputación y las riquezas personales o familiares, el nivel educativo y la posición política de la familia (aunque a partir del siglo XVIII las consideraciones de orden emocional comenzaron a adquirir cada vez más prioridad en muchos países europeos).⁴⁸ Ahora bien, lo que se omite con frecuencia

en estos análisis es la observación de que los cálculos empezaban y acababan allí. Dada la cantidad limitada de opciones, más allá de ciertos requisitos rudimentarios en cuanto al carácter y el aspecto físico, los actores no exigían demasiado de sus parejas potenciales y, en la mayor parte de los casos, se conformaban con la primera persona que estuviera *disponible* y representara una opción lo suficientemente buena como futuro cónyuge, con un tipo de mecanismo que he denominado *racionalidad pragmática*.⁴⁹ Así, para los especialistas en matrimonios concertados durante la era premoderna, la elección no suponía un proceso de cálculo reflexivo demasiado intenso. Por ejemplo, Giovanni di Pagolo Morelli, integrante de la élite italiana durante el Renacimiento, recomendaba a un joven que no se dejara arrastrar por el deseo, sino que simplemente tomara “una joven que le agradase”. Las consideraciones pragmáticas en cuanto al estatus, la reputación, el carácter y el aspecto físico de la posible pareja eran esenciales, pero esa importancia se veía atenuada por la oferta limitada de cónyuges en potencia y por las normas del decoro. La decisión se basaba en una evaluación somera de la persona, y no en una recolección exhaustiva de datos sobre sus gustos, su personalidad y su estilo de vida. Por otra parte, en la selección de pareja para el matrimonio no se esperaba sentir ninguna emoción intensa. Lo que se esperaba era que en los integrantes de la pareja fuera creciendo gradualmente cierto sentimiento general de cariño. En otro manual de cortejo que se publicó en Italia durante la misma época, Lodovico Dolce recomienda que los padres se pongan “en el lugar de sus hijas” cuando busquen un yerno potencial.⁵⁰ En este sentido, el autor reconoce que no hay manera de que el padre pueda calcular por medios racionales qué tipo de persona le resultará atractiva y emocionalmente compatible a su hija. En cambio, la decisión requiere que, en última instancia, haga caso a sus “corazonadas” y tome una decisión pragmática sobre aquello que le gustaría a su hija.

Es más, los pocos datos que se reunían generalmente estaban basados en los rumores y en la impresión general que se formaban los demás. A principios del siglo xv, una viuda italiana le escribió lo siguiente a su hijo en cuanto a la candidata que había encontrado para él:

Todos dicen lo mismo: la persona que se case con ella será feliz, porque ella será una buena esposa. En cuanto a su aspecto, todos me dicen lo que

he visto con mis propios ojos. Tiene una figura bonita y proporcionada. [...] Cuando me preguntaron si no era un poco rústica, se me respondió que no.⁵¹

Desde el punto de vista moderno, lo que llama la atención aquí es la *escasa* información que tenían a disposición y recababan los sujetos de la era premoderna antes de decidir sobre una potencial pareja.⁵² En un poema instructivo del siglo xv, titulado “How the Good Wife Taught Her Daughter” [Lo que la buena esposa enseñó a su hija], se recomienda que si sólo un hombre corteja a la joven, ésta “no debe desdeñarlo, sea quien sea”.⁵³ En cuanto a los requisitos físicos, con frecuencia eran mínimos: “[S]iempre y cuando no se parezca a Baronci del Certaldese [un hombre muy feo], su esposa lo deberá considerar buen mozo”, aconseja Lodovico Dolce en el manual italiano que ya citamos, con recomendaciones para el padre de la futura novia.⁵⁴ El atractivo físico cumplía un rol en la selección de pareja, pero dado que el *sex appeal* no era una categoría cultural claramente diferenciada, las especificaciones eran muy imprecisas y, según los estándares actuales, bastante reducidas. En el mismo sentido, aunque el carácter representaba un factor importante por considerar, la noción misma de carácter era muy amplia e inespecífica, y distaba mucho de los requisitos psicológicos complejos que imponen las personas en la actualidad.

Si bien los factores políticos, sociales y económicos ejercían una gran influencia sobre los padres en el momento de elegir una potencial pareja para que se casaran sus hijos y sus hijas, cuando se trataba de cuestiones relacionadas con la personalidad, los actores sociales de la era premoderna sólo buscaban yernos y nueras “de calidad”, término este que hacía referencia de modo impreciso a los requisitos básicos del carácter y el estatus. Tras considerar la posición social y económica de la persona con la que pretendían casar a sus hijos o hijas, los aristócratas ingleses de los siglos xv y xvi no buscaban una pareja “perfecta”, sino una persona que, en líneas generales, fuera “buena”. La historiadora Barbara J. Harris presenta los siguientes ejemplos en su estudio sobre las mujeres de la aristocracia renacentista:

[Sir William] Holles declaraba específicamente que quería casar a su nieta con “un hombre honesto, de buen nombre y buena fama” que tuviera

“sustancia”. [Sir Anthony] Denny, por su parte, manifestaba la esperanza de que sus hijas se casaran con sus pupilos, quienes “siendo los herederos de mis amigos, por las buenas cualidades y virtudes de sus padres [...] yo [...] he obtenido en promesa como esposos de mis hijas”.

Denny agregaba que su “principal interés era que mi descendencia y aquellas personas que se unan a ella en matrimonio aprendan correctamente a temer y amar al Señor, obedecer al soberano y deberse a su país”.⁵⁵

De acuerdo con Frances y Joseph Gies, los campesinos ingleses aconsejaban a sus hijos e hijas que buscaran una persona decente para casarse, aunque en algunos casos el objetivo era sencillamente encontrar a alguien, fuera quien fuera.⁵⁶ Las personas solteras no tenían como fin hallar la pareja perfecta, sino satisfacerse con su elección. Las expectativas emocionales con respecto al matrimonio consistían en evitar el sufrimiento excesivo y, en el mejor de los casos, forjar una suerte de lazo afectivo perdurable, pero relativamente moderado.

En síntesis, la racionalidad premoderna prácticamente no contaba con un saber formal “especializado” en el tema (con la posible salvedad de las hechiceras que preparaban pociones) y se limitaba a evaluar con superficialidad los recursos económicos de la potencial pareja. Asimismo, más allá de los rasgos generales de amabilidad que debía presentar la persona, nadie reflexionaba demasiado sobre las características deseadas en el otro. La búsqueda no era sistemática, ni siquiera cuando se la realizaba por fuera del entorno inmediato de la familia. Tampoco se trataba de una búsqueda individual, sino que la llevaba a cabo la familia o el grupo social. Y, por último, los intereses propios que se defendían mediante las estrategias maritales no revestían carácter emocional, sino más bien pecuniario. De hecho, las emociones y los intereses propios constituían dos categorías claramente diferenciadas.

En comparación con los actores sociales modernos, que desde la adolescencia elaboran una serie de criterios y mecanismos complejos para la búsqueda de pareja, los actores sociales de la era premoderna parecen gozar de una inocencia rayana en la estupidez. Los criterios modernos no se limitan a factores sociales y educativos, sino que suman a ellos otros factores físicos, sexuales y, sobre todo, emocionales.⁵⁷ La psicología, la tecnología de Internet y la lógica del mercado capitalista aplicadas a la selección de pareja han contribuido a crear una perso-

nalidad cultural que ha refinado y multiplicado de modo considerable sus gustos y su capacidad de discernimiento y elección. La psicología en particular ha permitido definir a las personas como conjuntos de atributos y emociones, y a la intimidad como algo compartido entre dos personalidades cuyos gustos y atributos deben ser compatibles y estar en plena sintonía. El método hipercognitivo y racional para la elección de pareja va de la mano con la expectativa cultural de que el amor proporcione experiencias sexuales y emocionales de naturaleza auténtica y no mediada. Tal método hipercognitivo de selección ha adquirido un papel especialmente destacado en el ámbito de los encuentros *online*.⁵⁸ En la actualidad, los sitios de citas en Internet son emprendimientos muy populares y rentables.⁵⁹ Los encuentros *online* representan la tendencia más significativa en el proceso moderno de cortejo.⁶⁰ Los sitios de Internet dedicados a las citas tienen un solo objetivo: facilitar la búsqueda de una relación romántica o, incluso, del verdadero amor, sobre la base de un doble ideal que incluye, por un lado, el atractivo físico y, por el otro, la compatibilidad emocional. En efecto, la búsqueda de una pareja estable ya no se reduce a encontrar alguien “que agrade”, sino alguien que satisfaga una serie de aspiraciones emocionales muy intensas y elaboradas, supuestamente como resultado de una dinámica compleja de gustos en común. Por ejemplo, en el famoso sitio Match.com garantizan a los usuarios que “El amor comienza aquí”.⁶¹ El sitio promociona las historias de éxito con títulos como “Él me dio vuelta la vida”, “Por fin estamos juntos, y es para siempre”, o “Estamos tan locos de contentos que no tenemos palabras para describirlo”. Yahoo! Personals, por su parte, asegura que “Las citas, las mariposas en el estómago, el romance... Todo eso está aquí”.⁶² Y el sitio eHarmony invita a las personas solteras a “vivir la alegría de la verdadera compatibilidad, con la ayuda de eHarmony para emprender el viaje hacia el encuentro de un alma gemela”.⁶³ Sin embargo, como quedó documentado en *El consumo de la utopía romántica*, esas expectativas amorosas de semejantes proporciones en realidad han incrementado el uso de métodos racionales para la elección de pareja,⁶⁴ mediante los siguientes mecanismos culturales:

1. *Intelectualización*: la elaboración de un perfil virtual desvía el proceso de búsqueda a una lista de atributos que pueden conocerse, describirse, someterse a introspección y, si se los combina con los atributos correctos en la otra per-

sona, generan compatibilidad (de perfiles psicológicos). Esta “intelectualización” representa una característica central de la racionalización y hace referencia a los modos en que ciertos rasgos implícitos de nuestra experiencia emergen a la conciencia y son nombrados y sometidos a una reflexión racional.⁶⁵

2. *Administración racional de los encuentros*: los encuentros *online* en general suponen un volumen de interacciones mucho mayor que en las citas de la vida real, lo que obliga a los actores a buscar técnicas estandarizadas para administrar con más facilidad y eficiencia ese flujo constante de personas interesadas. En palabras de Neil Smelser, la computadora funciona como un “dispositivo de racionalización por excelencia”.⁶⁶

3. *Visualización*: Uno de los principales elementos que contribuyen con la racionalización de las relaciones amorosas reside en que los usuarios hoy pueden ver todo el campo de posibles parejas de un solo vistazo. Mientras que en el mundo real el mercado de parejas potenciales es de naturaleza virtual (en tanto se encuentra en estado latente y siempre invisible), en Internet el mercado no es virtual sino real y concreto, precisamente porque los usuarios pueden visualizar de modo literal toda la oferta de posibles candidatos o candidatas y efectuar comparaciones antes de concertar el encuentro. Los sitios de Internet organizan todas las opciones en una suerte de “mesa fría” con distintos platos para servirse e incita a los actores a emplear una modalidad de elección que deriva de la esfera económica, lo que interfiere con los modelos más orientados a la intuición o la epifanía. Esta racionalización supone una comparación y una elección de naturaleza consciente y normativa entre distintos medios para llegar a un mismo fin. En tal proceso formal de razonamiento, se contemplan las distintas posibilidades de acción y se aplica un sistema metódico para cumplir los objetivos.⁶⁷

4. *Conmensuración*: Junto con las ideologías del mercado y de la psicología, el uso de Internet institucionaliza un proceso de conmensuración. Wendy Espeland y Mitchell Stevens lo definen de la siguiente manera: “La conmensuración supone la utilización de números para crear relaciones entre las cosas. Ésta transforma las distinciones cualitativas en distinciones cuantitativas, en las que la diferencia se expresa precisamente como una magnitud, de acuerdo con alguna métrica compartida”.⁶⁸ La combinación de efectos de la psicología, el uso de Internet y la lógica del mercado capitalista deriva en una situación cultural en la que todas las parejas potenciales son conmensurables, pasibles de ser me-

didadas y comparables entre sí según las nuevas técnicas y herramientas cognitivas de evaluación

5. *Competencia*: el efecto más visible de la visualización en los mercados es la aparición de nuevas formas de jerarquizar a los candidatos y las candidatas, formas éstas que quedan en el campo de lo implícito cuando la selección no se realiza a través de Internet. En la era pre-Internet, la búsqueda de pareja se basaba principalmente en aquello que el psicólogo cognitivista Gary Klein define como “intuición”, es decir, “la forma en que convertimos nuestra experiencia en acción [o] el conjunto de impulsos, corazonadas, reflejos, reacciones instintivas, anticipaciones y juicios que derivan de sucesos ya acontecidos en nuestras vidas”.⁶⁹ La intuición es una forma de juicio y evaluación que no reviste carácter consciente y que se basa en el significado emocional que el objeto tiene para nosotros. En cambio, la práctica de los encuentros *online* institucionaliza una modalidad formal, consciente y sistemática de la racionalidad que nos permite evaluar a las otras personas definiéndolas como conjuntos de atributos en función de múltiples escalas y de la comparación con las demás personas. Internet permite el desarrollo de un marco mental comparativo, posibilitado a su vez por el hecho de que la tecnología dispone las opciones de modo ordenado y ofrece las herramientas (como las “tarjetas de puntaje”) para medir los méritos relativos de cada candidato o candidata. Si se puede evaluar a la potencial pareja de acuerdo con una métrica determinada, las opciones se tornan intercambiables y, en principio, pasibles de ser mejoradas. En otras palabras, el proceso de conformarse con una opción lo “suficientemente buena” se vuelva cada vez más difícil.

6. *Maximización de las utilidades*: Por último, en coherencia con la lógica de la cultura consumista, esta tecnología posibilita e incluso fomenta una especificación y un refinamiento cada vez mayor de los gustos personales. Como señala un manual para citas virtuales, “cuanta más experiencia tienes, más refinados se vuelven tus gustos y menos personas te parecen aptas”.⁷⁰ El racionalismo pragmático que caracterizaba al proceso de elección en la era premoderna ha dado lugar a una racionalidad calculadora, consumista y altamente sofisticada cuya motivación es el deseo de maximizar y refinar las utilidades. Para dar cuenta de este proceso que hoy vivimos, podríamos retomar un comentario de Bourdieu sobre el espíritu general de la economía: “El espíritu de cálculo [...] se impone, poco a poco, en todos los ámbitos de la práctica, contra la lógica de la economía

doméstica, fundada sobre la represión o, mejor, la negación del cálculo”.⁷¹ En efecto, los sitios de citas por Internet exhiben una lógica consumista que consiste en acotar, definir y refinar cada vez más los gustos de los usuarios, así como en comparar entre distintas alternativas posibles.

Al permitir que los usuarios investiguen una vasta cantidad de opciones, Internet los alienta a maximizar los resultados del proceso de elección de un modo que no tiene precedentes, lo que a su vez presenta un gran contraste con los métodos premodernos para la selección de pareja, que no demoraban tanto la decisión y sí se conformaban con la primera opción buena entre las pocas disponibles. La maximización de los resultados se ha transformado en un fin en sí mismo.⁷² En las encuestas realizadas para el presente trabajo, muchas personas responden que la cantidad de alternativas disponibles es tan enorme que sólo se ponen en contacto con alguien cuando ven que su perfil guarda una correspondencia muy precisa con las aspiraciones propias en términos de aspecto físico, atractivo sexual y configuración psicológica y emocional. En su mayoría, declaran que, durante las etapas más avanzadas de la búsqueda, aspiraban a hallar personas “mejor dotadas” que al principio del proceso, lo que indica un cambio en sus gustos y ambiciones.

Claramente, la práctica de las citas virtuales con la aplicación de ciertas recetas culturales que corresponden a la creación de perfiles psicológicos y a la lógica consumista demuestra que los actores sociales emplean estrategias racionales muy complejas para cumplir sus deseos románticos. Como sostiene el sociólogo Jeffrey Alexander, “la penetración gradual de la computadora en los poros de la vida moderna ha profundizado aquello que Max Weber denominaba la racionalización del mundo”.⁷³ Como ninguna otra tecnología, la de Internet ha radicalizado la noción del yo en tanto entidad que elige y la idea del encuentro romántico en tanto resultado de la mejor elección posible. En otras palabras, el encuentro virtual reviste un carácter hipercognitivo como resultado de un método que consiste en reunir información para seleccionar una pareja. En este sentido, el mundo de Internet se organiza como un mercado, donde es posible comparar los “valores” asignados a cada persona y optar por “la mejor oferta”. Entre dichos valores se incluyen el estatus socioeconómico, los logros académicos, el aspecto físico, la configuración psicológica y las orientaciones en cuanto

a su estilo de vida. Gracias a Internet, cada persona que busca pareja queda ubicada dentro de ese mercado, en franca competencia con otras personas que buscan lo mismo, lo que a su vez profundiza la idea de que podemos y debemos mejorar nuestras condiciones amorosas y de que la pareja (real o potencial) es intercambiable. En todo el material publicado sobre este tema se hace evidente el lenguaje del mercado, como se observa en los siguientes ejemplos:

En los más puros términos de marketing, las mujeres que buscan citas en Internet se ven ante una cantidad abrumadora de decisiones de compra. Se trata de la ley de la oferta y la demanda.⁷⁴

En las citas por Internet, lo que importan son los números [...]. Para promocionarse exitosamente hay que encontrar la manera de diferenciarse de los demás hombres.⁷⁵

La penetración del lenguaje y las técnicas del marketing en el ámbito de las relaciones interpersonales marca un desplazamiento hacia las *tecnologías de la intercambiabilidad*, o sea, aquellas tecnologías que expanden la cantidad de opciones disponibles, facilitan el cambio veloz de una pareja por otra y establecen los criterios para comparar entre candidatos o para compararse con otras personas en la misma situación. Tales prácticas de evaluación entran en conflicto con un concepto del amor según el cual es imposible aprehender o conocer a la otra persona por medio de métodos racionales, concepto éste que se podría tomar como paradigma de cierto modelo de relación descrito por Derrida en los siguientes términos:

La estructura de mi relación con el otro es de una “relación sin relación”. Es una relación en la cual el otro permanece absolutamente trascendente. No puedo alcanzar al otro. No puedo conocer al otro desde el interior, etc. No es ese un obstáculo sino una condición del amor, de la amistad, y de la guerra también, una condición de la relación con el otro.⁷⁶

Esa concepción de la persona amada, en tanto otro trascendente e incommensurable, pierde cada vez más vigor bajo el embate de la tecnología y la ideología

de la elección. Esto a su vez indica que se han racionalizado simultáneamente el amor y la propia racionalidad, ya que los actores sociales premodernos exhibían una forma de racionalidad para tomar decisiones amorosas y matrimoniales bastante rudimentaria en comparación con la nuestra. Las tecnologías de la elección marcan la muerte de las modalidades no racionales para la selección de pareja, que se basaban principalmente en lo corporal y en la presencia de emociones que surgían con muy poca información acerca de la otra persona, modalidades éstas que concebían a la persona amada como una entidad única, no como una unidad pasible de ser medida según ciertos criterios cognitivos y de ser comparada con otras.

No obstante, cabe aquí hacer una salvedad: al describir los efectos de la racionalización sobre las relaciones amorosas, no debemos perder de vista que es necesario diferenciar entre las distintas fuentes. Por ejemplo, el feminismo y el lenguaje científico tienen en común el objetivo de controlar las relaciones, de someterlas a reglas y procedimientos, de subsumirlas bajo los principios abstractos y los procedimientos que derivan de la esfera jurídica y de la económica. Sin embargo, el feminismo y la racionalización del amor por parte de la ciencia y la tecnología capitalistas presentan implicaciones muy importantes y muy distintas para la política del sentimiento. Mientras que el feminismo crea técnicas de control que permiten al yo monitorear los desequilibrios de poder con el fin último de formar relaciones de igualdad dialógica, la racionalización capitalista reproduce y justifica las desigualdades al crear técnicas de jerarquización de las demás personas y de cosificación de las necesidades y las preferencias propias (por ejemplo, al fijarlas en una grilla predeterminada). Mientras que la práctica feminista se opone a todo tipo de instrumentalización de los cuerpos y las personas, la práctica de la elección fundada en el léxico y la gramática emocional del mercado no se opone a dicha instrumentalización, sino que la fomenta.

Así y todo, aquello que debe diferenciarse desde el punto de vista normativo no siempre se puede diferenciar en términos de prácticas culturales, pues el lenguaje científico, el feminismo y las tecnologías virtuales colaboran con la *disociación* del vínculo erótico mediante las normas formales proporcionadas por los sistemas científicos de conocimiento, la tecnología y el contractualismo procedimental. A mi juicio, este triple proceso de racionalización ha transformado profundamente la naturaleza del deseo romántico y de las creencias románticas.

Eros e ironía

A simple vista, el presente análisis podría desembocar directamente en un argumento planteado, entre otros, por Christina Nehring, quien lamenta la pérdida de la pasión que suponen las nuevas demandas de igualdad. Nehring diagnostica con acierto y elegancia un cambio en la temperatura emocional de los amantes modernos y se lo atribuye a las nuevas normas de igualdad y uniformidad. De acuerdo con ella, “es posible que la situación más difícil en las relaciones amorosas sea la que estamos buscando hoy en día tan ruidosa y oficialmente: la situación de igualdad”.⁷⁷ Sin embargo, aunque el análisis que presentamos aquí parezca congruente con el diagnóstico de Nehring, se aparta de él en dos sentidos al menos.

En primer lugar, la historia no muestra únicamente ejemplos como el de Emily Dickinson cuando llamaba “Amo” a su amante misterioso, sino que nos ofrece casos tan estimulantes como los de Elizabeth Barrett y Robert Browning, Diderot y Sophie Volland, Harriet Taylor y John Stuart Mill, o Sartre y De Beauvoir, para quienes la pareja y la igualdad constituyeron elementos adyuvantes de gran potencia en la composición química del amor. De hecho, probablemente las situaciones en las que la desigualdad puede funcionar como un ácido corrosivo que ataca al amor sean más numerosas que aquellas en las que la igualdad funciona de ese modo. Suponer que la igualdad es antierótica implica ignorar la gran cantidad de situaciones en las que la desigualdad genera humillación, vergüenza y rudeza, todo lo cual no es para nada conducente al erotismo. Así y todo, mi principal objeción al planteo de Nehring radica en que la autora confunde la igualdad con el proceso más difuso de racionalización que afecta a las relaciones amorosas, es decir, con el hecho de que la vida romántica hoy está regulada por una variedad de mecanismos de disociación, tales como el conocimiento científico, la tecnología de la elección y las normas procedimentales para garantizar la simetría, la reciprocidad y el consentimiento. Lo que ha bajado la temperatura de las relaciones románticas no es la igualdad en sí misma, sino la interferencia que ejercen el procedimentalismo, la reflexividad científica, el contractualismo y la racionalidad consumista en los modos tradicionales de erotización de los vínculos heterosexuales. En efecto, la racionalización entra en conflicto con los regímenes de significado mediante los cuales, históricamente, hombres y mujeres han sentido y expresado su deseo sexual. Lo

que me interesa analizar ahora es la composición de dichos regímenes. Puesto que, a través de la historia, el deseo sexual se ha codificado por medio de la desigualdad entre varones y mujeres, la situación que enfrentamos a principios del siglo XXI nos muestra precisamente que los ritos tradicionales de interacción sexual y la dinámica del deseo sexual se ven alterados. A continuación, procederé a analizar la dinámica tradicional del deseo erótico.

La erótica como diferencia densa

Cabe preguntarse en esta instancia por qué las prácticas amorosas con una fuerte carga de codificación sexista, como “abrirle la puerta a la dama”, declararle el amor de rodillas o enviarle un ramo enorme de flores, se “sienten” mucho más eróticas que pedirle permiso para tocarle los senos. Este fenómeno se debe a que dichas prácticas logran varios objetivos en simultáneo: estetizan el poder de los hombres sobre las mujeres, subsumen la dominación bajo los sentimientos y la deferencia (corriendo un velo sobre las relaciones de poder), permiten la ritualización de las relaciones entre los sexos (organizándolas en regímenes claros de significado) y, por último, posibilitan el juego con los significados, ya que la deferencia (al abrir la puerta) sólo puede resultar eróticamente atractiva si no es real, o sea, si es manifestada por la parte más poderosa (en efecto, la deferencia de un esclavo no resulta erótica, mientras que la de un hombre poderoso sí lo es). Las prácticas feministas deserotizan las relaciones de género así entendidas porque apuntan principalmente a explicitar el ejercicio del poder y, de ese modo, destejan la red de significados implícitos en los que el poder se oculta y se estetiza. En este sentido, Louis Dumont, uno de los mejores analistas de la modernidad, arroja luz sobre dichas dinámicas al plantear que existe una afinidad intrínseca entre el poder y los significados estetizados o densos. En palabras del autor, “es fácil encontrar la clave de nuestros valores. Nuestros dos ideales cardinales son la igualdad y la libertad”.⁷⁸ Y dichos valores, según Dumont, aplanan la percepción de las relaciones sociales:

El primer rasgo que debemos destacar es que el concepto de igualdad entre los hombres supone el concepto de su semejanza [...], si la igualdad se concibe como algo arraigado en la propia naturaleza humana y negado sólo por una sociedad malvada, entonces, cuando ya no existen

diferencias válidas en las condiciones o el estado de los hombres ni diferentes tipos de hombres, todos ellos son semejantes, o incluso idénticos, además de ser iguales.

Y, retomando a Tocqueville, Dumont agrega que “donde reina la desigualdad, hay tantas formas de humanidad distintas como categorías sociales”.⁷⁹ Dumont defiende, por ejemplo, las diferencias densas que entran en juego entre los distintos grupos sociales y culturales de la India. Para él, la mano derecha y la mano izquierda no son simplemente dos polos opuestos y simétricos, sino que son diferentes en sí mismas, ya que guardan relaciones diferentes con el resto del cuerpo. Por lo tanto, lo que plantea es que la igualdad implica una pérdida de diferencias cualitativas. El autor utiliza la analogía de las manos porque ambas son necesarias para el cuerpo, pero cada una de ellas es radicalmente distinta de la otra. Desde una perspectiva no igualitaria ni moderna, el valor de cada mano se basa en su relación con el cuerpo, que tiene un estatus superior:

La negación de la subordinación o, para llamarla por su nombre correcto, de la trascendencia, coloca una perspectiva plana en el lugar de una perspectiva más profunda y, a la vez, constituye la raíz de la “atomización” tan denostada por la crítica nostálgica o romántica de la modernidad. [...] [G]racias a la ideología moderna, lo que antes era un universo jerárquico se ha diseminado en una serie de perspectivas planas de este tipo.⁸⁰

En el régimen de significados al que apunta Dumont, la trascendencia es producida por la capacidad de vivir dentro de un universo moral y social ordenado, holístico y jerarquizado. El erotismo, tal como se desarrolló en la cultura patriarcal de Occidente, está predicado sobre la base de una dicotomía entre hombres y mujeres similar a la de las manos, es decir que se concibe a unos y otras como seres radicalmente distintos que ponen en acto identidades densas. Esta diferencia densa es la que viene erotizando tradicionalmente las relaciones entre hombres y mujeres, al menos desde que esas identidades se tornaron más esencializadas. Se podría conjeturar incluso que el poder genera una riqueza de significados porque casi siempre necesita estar velado. Por ese motivo, crea significados complejos que a la vez ejecutan y evaden la violencia que genera.

El efecto de evasión es producido por la estetización de las relaciones de poder, como sucede con los códigos de “galantería” masculina y el proceso tradicional de cortejo.

La erótica como intermitencia

Roland Barthes ofrece otra definición interesante de lo erótico, con las siguientes palabras:

¿El lugar más erótico de un cuerpo no está acaso *allí donde la vestimenta se abre*? En la perversión (que es el régimen del placer textual) no hay “zonas erógenas” [...]; es la intermitencia, como bien lo ha dicho el psicoanálisis, la que es erótica: la de la piel que centellea entre dos piezas (el pantalón y el pulóver), entre dos bordes (la camiseta entreabierta, el guante y la manga), es ese centelleo el que seduce, o mejor: la puesta en escena de una aparición-desaparición.⁸¹

La dinámica del erotismo oscila entre la exhibición y el ocultamiento, ya que, según podríamos conjeturar, dicha alternación pone en escena y reactualiza el movimiento entre la privación y la satisfacción (erótica). En cambio, tanto la liberación sexual como las prácticas corporales e indumentarias “políticamente correctas” tienden a socavar esa dinámica, pues aplanan las superficies corporales de modo que sean iguales entre sí, tanto en la exhibición (por ejemplo, en los campamentos nudistas y otras demostraciones políticas de liberación sexual) como en el ocultamiento (por ejemplo, cuando se considera que exhibir el cuerpo constituye una muestra políticamente ilegítima de cosificación de la sexualidad). Es más, la imagen de la vestimenta allí donde se abre sugiere una incertidumbre en cuanto a la pregunta por los límites, por aquello que es erótico y por los contextos en que el erotismo es o no permisible. La intermitencia genera una suerte de ambigüedad y desdibujamiento semiótico. Una vez más, en este caso, los procedimientos del lenguaje y los códigos de vestimenta que responden a lo políticamente correcto eliminan la ambivalencia y se proponen lograr que el discurso y el cuerpo sean univocales definiendo claramente las zonas de contacto permitido y no permitido. En síntesis, nuestras reglas nuevas tienden a eliminar la ambigüedad.

La inmersión y la entrega total de sí

En un análisis muy interesante, el filósofo Richard Shusterman plantea que la experiencia erótica es en realidad una forma de experiencia estética. Frente a la estética kantiana del desapego, sostiene que la experiencia erótica es estética precisamente en el intenso grado de inmersión que exige y produce:

El sexo puede disfrutarse tanto en términos del sentido aristotélico de plenitud, absorción y concentración que genera como en términos de las sensaciones agradables que causa; es una actividad que manifiesta con potencia la dimensión fenomenológica de ser degustado subjetivamente pero también de estar intencionalmente dirigido hacia un objeto (en general, otro sujeto humano) que estructura la experiencia, configura su cualidad y le aporta dimensiones relevantes de significado [...]. En tanto experiencia cognitiva que proporciona conocimiento sobre el propio cuerpo y la propia mente, pero también sobre el cuerpo y la mente de la otra persona, el acto sexual típicamente exhibe un carácter distintivo en el que se unen lo coherente y lo completo, un sentido de aquello que se desarrolla de modo potente y constante hacia una consumación satisfactoria. También se destaca de manera distintiva entre el flujo de la experiencia humana monótona y rutinaria. La experiencia sexual supone una gran variedad de afectos, en algunos casos de una intensidad sin igual, y presenta momentos de autoafirmación activa y posesiva, como así también momentos de entrega e inmersión en la otra persona.⁸²

Así, la experiencia erótica/sexual se contrapone con el pensamiento analítico racional que fragmenta la experiencia, la encasilla y altera su carácter fluido e inmediato. El yo queda absorbido por entero en dicha experiencia. Retomando a Weber, Shusterman traza un contraste entre “el placer de la forma, que es controlado racionalmente y en el que el yo se mantiene dueño de sí mismo, y el deleite más apasionado de la experiencia que desborda al sujeto”.⁸³ Weber habría coincidido plenamente con Shusterman, pues afirmaba lo siguiente:

El amante advierte que está anclado en el centro mismo de la vida auténtica, eternamente inaccesible a toda empresa racional. Sabe que está libe-

rado de las manos frías y esqueléticas del ordenamiento racional, tan completamente como lo está respecto de la banalidad de la rutina diaria. Este saber del amante se funda en su propia e indestructible experiencia. No hay manera de comunicar la experiencia que, en este sentido, es igual a la “posesión” del místico. Esto es así no sólo por la intensidad de la experiencia del amante sino también por la inmediatez de la realidad poseída.⁸⁴

El erotismo abarca la totalidad de la experiencia y, por lo tanto, no puede reducirse a categorías de conocimiento. Esto también significa que los modos de explicación que emanan de la esfera erótica no pueden ser racionales: “Toda comunión erótica acabada será juzgada como resultado de una misteriosa predestinación mutua: el destino, en el más elevado sentido de la palabra”.⁸⁵ Ahora bien, el destino puede ser la única manera de explicar el amor, porque da cuenta de los sentimientos sin explicarlos. Los torna inevitables. Así, la experiencia erótica no puede admitir un factor externo a sí misma. El erotismo constituye un régimen de significación dominado por lo concreto, la particularidad, el juicio integral y la irreductibilidad de la experiencia. La racionalización se opone a la experiencia erótica porque la intelectualiza e introduce una distancia entre la experiencia y el saber que precede a esa experiencia. Por lo tanto, socava la inmersión del yo en sí mismo y en el otro.

La erótica como gasto

Al tratar de caracterizar la noción moderna del amor, resulta que, tradicionalmente, como el amor romántico estaba institucionalizado por fuera del matrimonio, representaba valores opuestos a los de la institución matrimonial, como los intereses propios y la perpetuación del linaje. Mientras que el matrimonio estaba motivado con frecuencia por las alianzas familiares y los intereses económicos, el amor como tal se consideraba una experiencia de consumación, lo que amenazaba el orden económico y social. Las ideas de Georges Bataille acerca de lo útil nos presentan un punto de partida muy interesante para reflexionar sobre este tema. En su análisis sobre una gran variedad de fenómenos aparentemente dispares, de índole económica, sexual y estética, Bataille ofrece la siguiente hipótesis: la productividad, el afán de autoconservación y la defensa de los in-

tereses propios no son elementos primarios en el orden social. Por el contrario, el autor conjetura que el gasto improductivo y la conducta autodestructiva, imposible de explicar utilitariamente, son elementos más primarios. Las guerras, los ritos, el lujo, el juego y los monumentos suntuarios constituyen ejemplos de lo que él llama *dépense*, una palabra que en francés tiene el doble sentido de gasto productivo e improductivo. En realidad, lo que les da sentido a estas actividades es la pérdida. El sacrificio es la producción de lo sagrado.⁸⁶

Ahora bien, el erotismo pertenece a esa esfera de lo improductivo en que la persona no sólo se abandona, sino que asume el riesgo de perderse, o de salir lastimada. En cambio, tanto el discurso del feminismo como el de la psicología intentan lograr que la psiquis, sobre todo la femenina, adquiera utilidad y evite el gasto improductivo, es decir, las formas de apego que no son funcionales al proyecto de un yo sano, autónomo y realizado. Aquello que Philip Rieff llama “el hombre psicológico”, que enumera con minuciosidad “sus satisfacciones e insatisfacciones” y concibe “los compromisos improductivos como los pecados que más debemos evitar”,⁸⁷ sería entonces el hombre (o la mujer) que evita las modalidades sacrificiales del amor contenidas en las experiencias eróticas y románticas cuya consumación supone necesariamente abandonarse a ellas. Como señala Jean-Luc Marion:

El obstáculo que impide la apertura del campo amoroso —obstáculo erótico, no epistemológico ni óptico— consiste en la misma reciprocidad; y la reciprocidad sólo adquiere la capacidad de formar un obstáculo porque se asume, sin pruebas ni argumentos, que sólo ella ofrecería la condición de posibilidad de lo que el ego entiende por un “amor feliz”.⁸⁸

Sin embargo, aclara Marion, la reciprocidad se torna imposible, porque equivale a salir del campo del amor para entrar en el campo del comercio, que es incompatible con el primero. Tal concepción del amor se ha vuelto cada vez más ilegítima, pues pareciera que la entrega de sí y el abandonarse al otro (es decir, el gasto improductivo) son unilaterales y funcionan como artefactos ideológicos que embellecen lo que en realidad es un intento de extraerles cierta plusvalía emocional a las mujeres.

La certeza semiótica

Las identidades densas y las conductas rituales generan certeza semiótica, que, paradójicamente, es la condición de posibilidad para la creación de esos sentidos ambiguos que producen placer. En otras palabras, las relaciones de poder tienden a organizarse en marcos de significado estables y claros porque las estructuras de poder tienden a reproducir, consolidar y congelar los significados. La ambigüedad es posible cuando se puede jugar con esos significados estables y tergiversarlos. Por ejemplo, una persona andrógina es andrógina (y atractiva como tal) sólo porque los significantes de masculinidad y feminidad son claros y estables. La androginia no se podría codificar culturalmente si no jugara con los significantes conocidos de la masculinidad y la feminidad. Si estas últimas carecieran de certeza semiótica, la androginia no podría producirse semióticamente. Por lo tanto, únicamente la certeza semiótica puede generar ambigüedad, esa sensación de juego y placer. En cambio, al eliminar de los vínculos románticos las relaciones de poder, surge el efecto semiótico de desdibujar las marcas de género, lo que reduce la capacidad de crear ambigüedades, que con frecuencia se considera un ingrediente de la seducción. Catherine Townsend, por ejemplo, se queja de la falta de pasión que exhiben los nuevos “hombres sensibles”:

Con un hombre sensible, no me doy cuenta si quiere que me siente encima de él o que me siente a tomar un café y conversar sobre el estado del universo. Si quiero hablar de sentimientos, puedo llamar a una amiga. En un romance que recién empieza, no quiero té caliente, ¡quiero sexo caliente!

El respeto es maravilloso, pero en la cama, igualitario no siempre significa erótico. En *Último tango en París*, cuando Marlon Brando agarra la mantequilla, dudo que estuviera pensando en ser políticamente correcto.

Los hombres de las generaciones anteriores veían el sexo como una conquista, como algo guarro, sucio, divertido y obsceno.⁸⁹

Lo que ofrece Townsend aquí (sin darse cuenta) es una réplica al planteo de Nehring. Según da a entender, la idea de igualdad le quita al erotismo la posibilidad del juego y la presencia de los códigos de género. En realidad, se está

quejando por la ausencia de ese jugueteo y esa ambigüedad que resultan inherentes a la práctica cultural de la “seducción”, en tanto práctica semiconsciente con el propio cuerpo y el propio lenguaje para despertar el deseo en la otra persona. Cuando describe al “perfecto seductor”, Robert Greene indica la importancia de conservar la naturaleza incompleta de la interacción romántica, lo que supone, entre otras cosas, incrementar la ambigüedad, enviar señales confusas, dominar el arte de la insinuación, confundir el deseo y la realidad, combinar placer y dolor, despertar el deseo y la confusión, bajar el tono sexual sin eliminarlo, negarse a responder a los estándares, demorar el goce y retener la satisfacción completa.⁹⁰

La ambigüedad es, en esencia, un modo de mantener la incertidumbre con respecto a la intención del hablante. En este sentido, posibilita la libertad, permite decir algo sin querer decirlo literalmente y brinda la oportunidad de conservar la propia identidad al tiempo que se asume otra. Como sostienen Shadi Bartsch y Thomas Bartscherer (utilizando la palabra “ambivalencia” en lugar de “ambigüedad”), “la ambivalencia está incorporada en el fenómeno erótico”.⁹¹ La seducción con frecuencia se vale de códigos ambiguos, lo que transforma a los seductores prototípicos de la cultura occidental en ejemplos de cierta forma de libertad con respecto a los códigos morales, pues la ambivalencia y la ambigüedad son modos de conservar la incertidumbre en cuanto a la intención del hablante. Ambas otorgan al mismo tiempo poder y libertad, ya que habilitan la capacidad de decir algo sin querer decirlo literalmente, la capacidad de insinuar varios sentidos a la vez. Quien seduce emplea un discurso ambiguo porque no se siente interpelado por las normas de simetría y sinceridad. Las prácticas que se conocen como “políticamente correctas”, en cambio, exigen cierta forma de transparencia y ausencia de ambigüedades para garantizar un máximo de libertad contractual y de igualdad. De ese modo, neutralizan el halo retórico y emocional que caracteriza tradicionalmente a la seducción.

La racionalización del amor ha debilitado los regímenes de significado en los que se fundan el erotismo y el amor, como la ambigüedad, la intermitencia, el lenguaje velado, el jugueteo y la trascendencia, entre otros. Históricamente, la seducción y el erotismo se basan en un conocimiento muy parcial de la otra persona, en cierta “inconciencia de sí” y en la capacidad para generar ambigüe-

dades. En una síntesis de la concepción kantiana de la estética, Jeffrey Alexander plantea que “la calidad de evitar la determinación mediante el pensamiento racional o la comprensión moral, y no la disociación absoluta con respecto a ellos, es lo que hace a una experiencia estética; la libertad misma con respecto a las determinaciones *a priori* es lo que, luego de la experiencia estética, posibilita un mayor desarrollo moral y conceptual”.⁹²

Ahora bien, la cuádruple preocupación por el lenguaje neutral, la simetría en las relaciones de poder, la equidad en los procedimientos y la obtención del consentimiento explícito interfiere con las normas de la ambigüedad y lo implícito que conforman el núcleo cultural de la libido, entendidas aquí no ya como una constante universal, sino como un modo históricamente específico de organizar el deseo sexual: puesto que la feminidad se define, por lo general, en función de ciertas señales de dependencia, las diferencias de poder se encuentran en el centro mismo del deseo y el erotismo para hombres y mujeres. (En este punto, Nehring no se equivoca.) Vale decir entonces que los procedimientos institucionales destinados a implementar la simetría en las muestras de poder cuestionan una tradición cultural de muy larga data que erotiza precisamente el poder en los hombres y la falta de poder en las mujeres, diferencia ésta que produce una rica textura de significados. Por lo tanto, me permito aquí proponer la siguiente hipótesis: si el lenguaje “políticamente correcto” ha dado lugar a burlas, incomodidades y malestar cultural es porque, dejando intactas las estructuras y jerarquías de género, al mismo tiempo debilita y pone al descubierto ese “adhesivo” ideológico que unía a las diferencias de poder con las identidades de género, y las tornaba eróticas y *placenteras* (por espontáneas e irreflexivas).

En otras palabras, el lenguaje “políticamente correcto” resulta inaceptable porque elimina las fantasías y los placeres emocionales sobre los que se construyen las relaciones de género tradicionales, pero no transforma ni conmociona desde sus cimientos la estructura misma de las desigualdades de género que carcomen el núcleo emocional de dichas relaciones (en tanto las mujeres siguen atendiendo a los hijos, a la vez que se las arreglan para trabajar media jornada en la oficina y cargar con toda la labor emocional que suponen las relaciones). En síntesis, la igualdad exige una redefinición del erotismo y el deseo romántico que aún no se ha logrado.

La incertidumbre, la ironía o el malestar de la igualdad

La pérdida de la pasión y el erotismo se asocia con dos sensibilidades culturales derivadas de la igualdad, a saber: la incertidumbre y la ironía. Si las emociones sirven para, en palabras de William James, “eliminar la incertidumbre acerca del futuro”,⁹³ queda claro que el proceso de racionalización ha debilitado esa capacidad de adquirir certezas, con el consiguiente predominio de la incertidumbre y la ironía en el ámbito cultural de las relaciones amorosas.

El contractualismo emocional, que basa las relaciones en el libre albedrío, la igualdad y la simetría, acarrea paradójicamente un alto nivel de *incertidumbre semiótica*, es decir, una preocupación constante por el grado de adecuación de la propia conducta y por la dificultad de captar las normas correctas de conducta en cada interacción determinada. Como señala Maureen Dowd:

Mis amigos homosexuales parecen estar igual de confundidos en temas de etiqueta moderna para citas. Como dice uno de ellos, “mi equipo puede servir de barómetro para observar a qué se dirige tu equipo, qué ocurre cuando la deseada igualdad entre los sexos se consigue. ¿Y sabes lo que pasa? Es un infierno. Te quedas pensando: si me doy demasiada prisa en pagar la cena, ¿me estoy señalando como el tipo dominante, agresivo, paternal? Y si me quedo quieto y sumiso, ¿estoy mandando el mensaje de que quiero que me cuiden, ah, y también que me dominen?”.⁹⁴

Aquí, la incertidumbre se contrapone con la ambigüedad, que es un régimen de significados cuyo origen reside, precisamente, en los significados compartidos. La ambigüedad resulta placentera y consiste en combinar dos repertorios de significados que ya se conocen, mientras que la incertidumbre es incómoda y deriva de la dificultad para conocer las reglas que organizan la interacción. La ambigüedad es una característica del juego erótico porque está destinada a decir sin decir, o a decir varias cosas a la vez, sobre la base de un conjunto de significados compartidos e implícitos. Resulta un juego placentero porque es una forma ingeniosa de jugar con las normas sociales. En cambio, la incertidumbre inhibe el deseo sexual y acarrea ansiedad porque nos obliga a concentrarnos en las reglas de interacción y a interrogarnos acerca de ellas, lo que nos torna

menos propensos a permitirnos sentir las emociones que despierta en nosotros la interacción misma. Como señaló durante las entrevistas un hombre de 40 años que vive en Londres:

Todos mis amigos están muy confundidos con las mujeres últimamente. No saben si ser fuertes o delicados, si ser machos o tipos sensibles. No tenemos la menor idea de lo que se espera de nosotros. Creo que puedo asegurar que todos mis conocidos se sienten muy intimidados por las mujeres, por no saber cuáles son las reglas del juego.

Es más, las normas de igualdad entran en conflicto con el placer derivado de la puesta en acto de una identidad de género claramente definida en términos semióticos. Por ejemplo, Claire, una artista plástica de 37 años que nació y se crió en Europa, explicaba lo siguiente durante la entrevista:

Claire: Conocer a los hombres israelíes no fue fácil para mí, porque es raro, no sé, aunque son machos, no hacen todas las cosas que hacen los hombres más machos en Europa, esas cosas que te hacen sentir bien.

Entrevistadora: ¿Como qué?

Claire: Como arrodillarse a tus pies, o abrirte la puerta, o comprarte flores. Aunque creo que me sentiría estúpida de disfrutar esas cosas, pero, igualmente, tengo que decir que son agradables, y sin embargo, sé que no debería disfrutarlas.

Entrevistadora: ¿No debería disfrutarlas? ¿Por qué?

Claire: Bueno, porque no es políticamente correcto.

Entrevistadora: Eso es muy interesante. ¿Quiere decir que usted se reprimiría ciertos tipos de placer?

Claire: Ah, sí, ¿sabe qué? Una buena parte de mi obra [cuadros y esculturas] tiene que ver con las mujeres y su situación, así que, sí, una parte de mí disfrutaría esas cosas, es más, esperaría que las hagan, pero otra parte de mí la reprimiría y casi le daría órdenes [*risas*] de que no las disfrutara. Como si tuviera dos personalidades, un yo de mujer tradicional y un yo de mujer moderna, ¿se entiende?

Entrevistadora: ¿Y los dos estarían en conflicto entre sí?

Claire: [Silencio prolongado] En realidad, podríamos decir que estoy muy confundida. No sé muy bien lo que puedo y debo esperar de un hombre. Si le pregunto por qué no me regala flores o por qué no me escribe poemas de amor, siento que estoy traicionando mi identidad feminista, que no puedo exigir esas cosas porque, en nuestra época, una mujer liberada como yo no necesita esas cosas, o al menos ya no puede pedir las. En realidad, se trata de lo que una siente que tiene derecho a pedir. Hay una parte de mí que quiere ciertas cosas, pero otra parte de mí dice que no debería sentir eso. Así que, muchas veces, no sé muy bien lo que quiero, lo que debería querer, y ni siquiera lo que siento.

Aquí, la superposición de dos estructuras culturales causa tensiones e incertidumbre en torno al contenido mismo de nuestros propios deseos, entre lo que nos da placer y las normas con las que se evalúa ese placer. Dicha superposición provoca que a la mujer le cueste saber cuáles son las normas que deben regir en sus interacciones. Como plantea el filósofo Robert Pippin “el eros tiene algo que no puede adaptarse fácilmente al humanismo cristiano ni al liberalismo igualitario”.⁹⁵ En términos más sociológicos, podríamos afirmar que la igualdad genera malestar social porque causa incertidumbre en cuanto a las normas de interacción, lo que a su vez socava la espontaneidad posibilitada históricamente por las identidades densas y las normas ritualizadas.

Ahora bien, debido a esta incertidumbre, la ironía constituye un tropo dominante en las reflexiones acerca del amor. La primera manifestación de una visión irónica y desencantada del amor en la cultura occidental puede encontrarse en *Don Quijote*, una obra que introduce una ruptura en la capacidad misma del lector para creer en la experiencia amorosa del caballero errante. Esta dificultad para creer en el amor se ve acentuada con el advenimiento de la modernidad. En efecto, la condición amorosa moderna no se asemeja tanto al fervor y al frenesí de los amantes premodernos como a ese “despertar violento de un sopor” que describe Marx, con el amor como objeto cada vez más frecuente de cierta pátina de ironía. De hecho, el amor moderno hoy es el escenario privilegiado para el tropo de la ironía. El proceso de racionalización del amor se encuentra en el centro mismo de esa nueva estructura irónica del sentimiento romántico, que marca el desplazamiento de

una definición cultural del “encanto amoroso” a una definición cultural teñida por el desencanto.

Las estructuras de sentimiento, ese concepto tan feliz acuñado por Raymond Williams, designan los aspectos sociales y culturales de los sentimientos y, al mismo tiempo, los sentimientos de las estructuras sociales. Se trata de “expresiones sociales *en solución*”.⁹⁶ Así, la estructura irónica del sentimiento amoroso dificulta la adhesión no sólo a la idea de la pasión, sino también al compromiso apasionado y sacrificado con la persona a quien se ama, ese tipo de compromiso que caracteriza el concepto occidental del amor hace ya varios siglos.

En tanto recurso literario, la ironía es una técnica que consiste en fingir ignorancia respecto de alguna cuestión, pero contando con el conocimiento del lector para su efecto (de otro modo, sería leída literalmente en lugar de entenderse todo lo contrario a lo que se dice). Por lo tanto, representa el tropo de la persona que se niega a adherir a las creencias inscritas en determinada situación. Ahora bien, la conciencia romántica actual presenta la estructura retórica de la ironía porque se halla saturada de un saber caracterizado por el desencanto que impide comprometerse y creer plenamente.

De hecho, la ironía no puede tomarse en serio una de las creencias centrales del amor, que se autoproclama eterno y absoluto. El siguiente caso de ironía, tomado de un artículo de Catherine Townsend, describe el deseo de creer en la eternidad del amor (representado en el deseo de que un ex novio tome alguna medida drástica para impedir que ella se vaya), pero al mismo tiempo refleja la imposibilidad de creer en eso:

¿Cómo pude caer en esa fantasía? Siempre dije que si hicieran la segunda parte de *Mujer bonita*, seguramente mostrarían a Julia Roberts trabajando de nuevo en la calle, porque Richard Gere se aburría y la dejó sin perder el tiempo. Pero ellos saben cómo recuperarte, porque es algo que ya hemos visto todos en el cine: hace falta un gesto dramático.⁹⁷

Por medio de la ironía, este tipo de reflexividad cultural, en relación con las fórmulas cinematográficas y con el poder que ejercen sobre nosotros los mitos culturales, surte un efecto deflacionario sobre el deseo de Townsend de quedarse con su novio. En efecto, el propio Schlegel, filósofo representante del romanti-

cismo alemán, considera que la conciencia sobre la finitud del amor es un elemento central de la ironía: “La verdadera ironía es la ironía del amor. Surge a partir del sentimiento de la finitud, de la propia limitación, y de la aparente contradicción de esos sentimientos con el concepto de infinito inherente a todo amor verdadero”.⁹⁸ Esta definición cobra sentido a la luz de una idea compartida por Schlegel y Kierkegaard en cuanto a la esencia del amor, que según ellos reside en el sentimiento de su propia infinitud. De acuerdo con el segundo, “lo que diferencia el amor de la voluptuosidad es que aquél lleva en sí el sello de la eternidad”.⁹⁹ Se podría afirmar que, a diferencia de esto, la racionalización de la esfera romántica ha surtido el efecto de crear una cultura de la finitud del amor, subrayando sus limitaciones psicológicas, biológicas, evolutivas, políticas y económicas. La relativización del amor mediante los diversos procesos de racionalización que atraviesa estaba destinada a colocar la ironía en una posición central dentro de la nueva sensibilidad romántica. Es probable que dicha conciencia de la finitud se haya visto incrementada por la expansión de las tecnologías para la elección, la idea de que la pareja es intercambiable y conmensurable, y la utilización de sistemas científicos que producen un efecto deflacionario sobre las aspiraciones a la eternidad. Así, la ironía menoscaba la posibilidad misma de creer. En palabras de David Halperin:

Algunas experiencias [...] son incompatibles con la ironía. Para poder atravesarlas, es necesario desterrar hasta el último indicio de ironía. A la inversa, la aparición de la ironía señala el final de la experiencia, o al menos su atenuación. Lo opuesto de la ironía es la intensidad. En momentos de sensaciones intensas que nos desbordan, tenemos muy poca conciencia del contexto y nuestra atención alcanza para un solo conjunto de significados. En esos estados, nos volvemos literales: solamente podemos sentir una experiencia. Las tres experiencias cardinales que exigen la eliminación de la ironía, o que no pueden sobrevivir la ironía, son el dolor en su estado más crudo, el éxtasis religioso y la pasión sexual.¹⁰⁰

Si Halperin está en lo cierto, la ironía es incompatible con la experiencia emocional y física de la pasión y la intensidad. Sin embargo, la ironía se ha transfor-

mado en la experiencia cultural dominante de nuestros tiempos debido al triple proceso de racionalización analizado en este capítulo, que socava la estructura emocional del encanto amoroso.

Conclusión

En su *Banquete*, Platón sostiene que el amor es la vía que conduce al conocimiento y la sabiduría, de modo que resulta totalmente compatible con la razón. La metáfora platónica sobre los escalones del amor¹⁰¹ postula que amar la belleza de un solo cuerpo es amar la Belleza misma y la perfección. En ese sentido, entonces, la razón y el amor podrían estar entrelazados. No obstante, el triple proceso de racionalización que se analiza en este capítulo exige una reformulación de la idea platónica sobre la compatibilidad entre el amor y la razón, pues la razón o, para ser más precisos, la razón racionalizada socava los modos tradicionales de construcción y experiencia del deseo romántico y erótico en tanto conjunto de significados densos y ambiguos que posibilita la puesta en acto de roles masculinos y femeninos, oscila entre la exhibición y el ocultamiento, y representa una ostentación de gasto improductivo.

El amor ha perdido su *pathos* cultural, y la pasión, en tanto movimiento desordenado del cuerpo y la mente, ha sido disciplinada por un gran proceso de racionalización y procedimentalismo. En ese sentido, el sufrimiento romántico también ha perdido su *pathos*. Como señala Vivian Gornick desde la crítica literaria en *The End of the Novel of Love*:

Cuando Emma Bovary se desanudaba el lazo del corsé con un hombre que no era su esposo, Anna Karenina se escapaba de su marido o Newbold Archer [*sic*] se torturaba pensando si irse o no de Nueva York con Ellen Olenska, la gente efectivamente arriesgaba todo por amor. El sentido burgués del decoro tenía el poder de transformar a estos personajes en parias de la sociedad. Para sostener ese exilio, hacía falta mucha fortaleza. De tal conducta arriesgada podía provenir la fuerza del sufrimiento, que trae consigo claridad y lucidez. Hoy en día, no hay castigos que cumplir ni universo decoroso del cual ser expulsado. La sociedad burguesa como tal ha llegado a su fin.¹⁰²

De acuerdo con Gornick, el sufrimiento amoroso ha perdido su *pathos* y su fuerza cultural. Ya no puede brindar claridad existencial porque no articula un conflicto entre la sociedad y el individuo, no se opone al cálculo económico ni impulsa al yo a sacrificar ni abandonar sus mecanismos usuales de autocontrol, sino que más bien apunta sólo al yo y a los beneficios que éste puede obtener. Si en los capítulos 1 y 2 se describe la desestructuración de la voluntad romántica, en los capítulos 4, 5 y 6 se analiza la desestructuración del deseo romántico, atrapado entre la duda de sí, la ironía y la hipersexualización cultural, en una situación en la que los términos tradicionales de la pasión sexual y emocional se han desarticulado.

De la imaginación romántica a la decepción

Ningún amor es original.

Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*¹

Dulce es la melodía oída, pero más dulce aún/ la que no llega a oírse.

John Keats, “Oda sobre una urna griega”²

Al igual que el concepto de razón, el ejercicio de la imaginación resulta central en el surgimiento de la conciencia moderna y también, como desarrollaré a continuación, para la vida emocional moderna.³ En una vuelta de tuerca interesante sobre la tesis weberiana del desencanto, Adorno plantea que la imaginación fue un elemento esencial de la sociedad burguesa porque se transformó en una fuerza de producción y consumo, en un componente de la cultura estética

del capitalismo. Lo que argumenta en *La disputa del positivismo en la sociología alemana* es que, mediante el despliegue de la industria cultural, la sociedad burguesa moderna logra regular toda forma de pensamiento asociativo hasta entonces no regulada, y que en el siglo XVIII, la fantasía llega a ocupar un lugar central en el debate estético, pero de ese modo también queda confinada a dicho ámbito. En efecto, a partir de fines del siglo XVIII, la fantasía se convierte en una práctica institucionalizada dentro de la esfera estética y, más adelante, de la cultura de masas. Según esta visión, el ejercicio regulado, institucionalizado y cosificado de la imaginación constituye una dimensión fundamental de la sociedad de consumo moderna. A la teoría posmoderna de que el sujeto moderno está caracterizado por la multiplicidad de deseos, esta perspectiva le aporta la idea de que dicho fenómeno es consecuencia de una institucionalización de la fantasía. Es más, tal proceso ha transformado la naturaleza misma del deseo en general, y del deseo romántico en particular. Ha codificado mucho más claramente las fantasías culturales mediante las que se imagina el amor como un relato, como un suceso y como una emoción, y ha hecho del anhelo fantasioso su condición perpetua.

En tanto emoción y cognición cultural, resulta cada vez más común que el amor contenga objetos de deseo imaginarios, es decir, objetos desplegados por la imaginación y dentro de sus confines. No obstante, Adorno también conjetura que, al incorporarse en el circuito del consumo, la fantasía pierde su buena reputación por fuera de la esfera estética: “[La] difamación [de la fantasía] o [su] reducción, en virtud de la división del trabajo, a un ámbito especializado, es un fenómeno originario de la regresión del espíritu burgués”.⁴ El amor romántico y la fantasía son objeto de desconfianza cultural debido a que la fantasía es tolerada “una vez cosificada, enfrentada de manera abstracta a la realidad”.⁵ Precisamente porque se ha tornado difícil, si no imposible, desentrañar lo imaginario de lo real en la experiencia amorosa, la imaginación en el ámbito del amor ha sido difamada y lo sigue siendo. En el presente capítulo me propongo analizar entonces este supuesto, es decir, que las fantasías colectivas afectan la experiencia romántica. En concreto, pretendo dar cuenta de la relación entre la emoción amorosa y sus fantasías guionadas o prefabricadas por la cultura de masas, así como del efecto que surten tales “guiones” o esquemas sobre la naturaleza del deseo romántico.

Imaginación y amor

Cabe preguntarse en primer lugar qué es la imaginación. Se suele pensar que constituye una actividad normal de la mente. De hecho, Jeffrey Alexander sostiene que la imaginación es “inherente al proceso mismo de representación” y que “toma una experiencia incipiente de la vida y le da forma específica a través de la asociación, la condensación y la creación estética”.⁶ Aquí no se concibe la imaginación como una actividad libre y espontánea de la mente, sino más bien como el elemento mismo mediante el que organizamos el pensamiento y la experiencia o prevemos lo que hallaremos en el mundo. La definición de Alexander hace hincapié en que la actividad de la imaginación no inventa escenarios ni constructos culturales, sino que más bien utiliza aquellos que ya están predeterminados. Es más, la imaginación dista mucho de estar desconectada de la realidad, pues guarda una relación estrecha con la experiencia “real” o sensorial y muchas veces la sustituye. Asimismo, según Hobbes, la imaginación no era más que “el sentido decayendo”, o una copia atenuada de la percepción original. Por su parte, Jean-Paul Sartre, en la *Psicología fenomenológica de la imaginación*,⁷ señala que ésta, a pesar de ser considerada como una facultad más potente que la percepción común, en realidad es un pálido eco de los sentidos. Sartre nos invita a cerrar los ojos e imaginar el rostro de algún ser amado: cualquier imagen que aparezca nos resultará “pobre”, “árida”, “bidimensional” e inerte.⁸ El objeto imaginado carece de aquello que Elaine Scarry define como la vivacidad y la vitalidad del objeto percibido, o sea, del objeto percibido con los sentidos.⁹ De acuerdo con esta perspectiva, la imaginación es la capacidad de sustituir la experiencia “real” del objeto mediante sensaciones cercanas a las que sentiríamos en la vida real. Por lo tanto, ésta no anularía la realidad, sino que más bien intentaría imitarla valiéndose de las sensaciones, los sentimientos y las emociones que hacen presente aquello que está ausente.

Sin embargo, la visión filosófica más difundida sobre la imaginación la representa como una creación fantasiosa que se apodera de la mente de un modo mucho más intenso que las percepciones sensoriales ordinarias y nos separa de la realidad. Un ejemplo famoso de esta visión se puede encontrar en *Sueño de una noche de verano* (1600) de Shakespeare, cuando Teseo dice: “Y como la imaginación produce formas de cosas desconocidas, la pluma del poeta las diseña y da nombre y habitación a cosas etéreas”.¹⁰

Aquí, la imaginación equivale a la capacidad de inventar algo que antes no existía, de magnificar e intensificar la experiencia vivida mediante actos de invención y creación que “diseñan” aquello que no tiene forma. Este concepto de la imaginación resulta especialmente notorio en el ámbito de lo amoroso, donde el objeto del amor y la fantasía presenta gran vigor y vitalidad. Tanto la experiencia cotidiana como un vasto corpus de escritos filosóficos y literarios demuestran que, cuando amamos a otra persona, la invocación imaginaria de esa persona resulta tan potente como su presencia, y cuando nos enamoramos, en gran medida inventamos el objeto de nuestro propio deseo. Probablemente no haya esfera más apta que la esfera amorosa para observar con claridad el rol constitutivo de la imaginación, es decir, su capacidad de sustituir a un objeto real y a la vez crearlo. De hecho, en la cultura occidental sigue reverberando la pregunta por la autenticidad de los sentimientos que activa la imaginación justamente porque el amor puede crear su propio objeto mediante ella. Por eso, la autenticidad de la experiencia amorosa y de las emociones románticas constituyó un punto de indagación tan interesante durante el siglo xx, indagación ésta que se hacía eco a su vez de otras tradiciones anteriores que también cuestionaban las fuentes de dichos sentimientos. Desde Heidegger hasta Baudrillard, pasando por Adorno y Horkheimer, numerosos pensadores han concebido la modernidad como una expansión de la brecha entre la experiencia y su representación, como un proceso en que la primera queda subsumida bajo la segunda.

El *locus classicus* de esta inquietud por la condición epistémica de la imaginación puede encontrarse nuevamente en *Sueño de una noche de verano*. A pesar de su carácter festivo y de la profusión de hadas y criaturas mitológicas, *El sueño*, como la llaman los actores y las actrices, es una comedia oscura sobre el corazón humano y sus caprichos. Tal oscuridad deriva del modo específico en que el concepto de imaginación articula la oposición entre amor y razón. Así, en el tercer acto, Bottom le dice a Titania: “La razón y el amor se avienen bastante mal en estos tiempos”. En efecto, toda la obra está estructurada en torno a esa oposición tradicional. Una lectura superficial de dicha oposición indicaría que *El sueño* pone en escena el *topos* de que el amor es una emoción ridícula o peligrosa porque las elecciones amorosas no son racionales, pues la morada primordial de la razón es la mente, mientras que el amor supuestamente se basa en los sentidos y es desencadenado por ellos. Sin embargo, Shakespeare presenta la idea contraria

(que, a la sazón, es muy moderna). En un monólogo del primer acto, Elena declama ser tan “hermosa” como Hermia, pero Demetrio la rechaza sistemáticamente en tanto objeto amoroso:

En toda Atenas se me tiene por tan hermosa como ella. Pero ¿de qué me sirve? Demetrio no piensa así, y no quiere saber lo que todos saben. Y así como él se extravía, fascinado por los ojos de Hermia, me ciego yo admirando las cualidades que en él veo. Pero el amor puede transformar en belleza y dignidad cosas bajas y viles; porque *no ve con los ojos sino con la mente, y por eso pintan ciego a Cupido el alado*. Ni tiene en su mente el amor señal alguna de discernimiento; como que las alas y la ceguera son signos de imprudente premura. Y por ello se dice que el amor es niño, siendo tan a menudo engañado en la elección. Y como en sus juegos perjuran los muchachos traviesos, así el rapaz amor es perjurado en todas partes; pues antes de ver Demetrio los ojos de Hermia me juró de rodillas que era solo mío; mas apenas sintió el calor de su presencia, deshiciéronse sus juramentos como el granizo al sol (énfasis de la autora).¹¹

Esta obra de Shakespeare ofrece una reformulación interesante del *topos* tradicional sobre la irracionalidad del amor, pues nos da a entender que esa irracionalidad proviene justamente de que el amor se ubica *en la mente y no en los sentidos*. En efecto, “el amor no ve con los ojos sino con la mente”: como está allí ubicado, se presta menos a la aplicación de criterios racionales de análisis que si estuviera ubicado en los ojos. Ahora bien, la mente representa aquí un conjunto de asociaciones complejas generadas subjetivamente e impermeables frente al mundo exterior. Los ojos, en cambio, median entre el yo y la realidad circundante: se podría decir que el objeto captado por la vista existe objetivamente y, por lo tanto, los ojos no se basan en la interioridad del sujeto sino en el mundo exterior. Elena quiere que el amor se base en los sentidos (en los ojos) y no en la mente porque ésta es la que genera una desvinculación entre el proceso de evaluar/amar a otra persona y el valor de esa persona en el mundo objetivo. Aquí, la mente no representa sólo el ámbito de ejercicio de la imaginación, sino también la fuente misma de esa imaginación. Lo que hace del amor una forma de locura es que no guarda ninguna conexión con lo real.

Siguiendo las premisas planteadas por el discurso de la medicina en el siglo xvi, la obra de Shakespeare insinúa que la imaginación romántica es una forma de locura porque carece de puntos de anclaje, ya sean físicos o psíquicos. Para Freud, en cambio, la imaginación romántica, por irracional que sea, presenta un punto de anclaje (la imagen temprana del padre o la madre, la necesidad y el deseo de dominar un trauma infantil), mientras que en la obra de Shakespeare, la irracionalidad del amor es radical porque la imaginación lo transforma en un sentimiento arbitrario, que no se presta a explicación alguna. Tampoco es el amor aquí un fenómeno constitutivo, ni siquiera de carácter psicoanalítico. En *El sueño*, el amor es una experiencia racional e irracionalmente inasible. Antes de Freud, no responde siquiera a la lógica del inconsciente. La clave de la obra reside en que no existe una distinción verdadera entre el amor “cuerdo” y el amor “loco”, pues no hay diferencias fundamentales entre aquello que sienten los personajes al principio y las emociones fervorosas de quienes luego son víctimas de Puck. En este contexto, la imaginación romántica constituye un código que representa la locura y que convierte el amor en una emoción irracional y autogenerada, independiente de la identidad de la persona amada. Se trata de una visión de lo amoroso en la que se destaca aquello que, en teorías posteriores sobre el amor y la imaginación, a la vez se asemeja a la desconfianza en la imaginación y se distingue de ella. La obra de Shakespeare nos adelanta el interrogante sobre la naturaleza de las emociones activadas por la imaginación, pero no hace mención alguna de las temáticas que preocuparían a la filosofía y a la literatura a partir del siglo xviii, a saber: el rol de la ficción y la industria cultural en la configuración de la imaginación, la naturaleza anticipativa de las emociones imaginarias y, principalmente, el problema del pasaje de un objeto imaginado a la realidad ordinaria.

Ahora bien, las instituciones modernas de la imaginación incitan y promueven de manera activa una forma discreta de ensoñación y fantaseo, sobre todo mediante la producción de los medios gráficos y visuales, que proporcionan como nunca antes representaciones visuales de relatos potentes sobre la buena vida. En gran medida, la modernidad equivale a la capacidad de imaginar los vínculos sociopolíticos bajo una nueva luz.¹² Estos vínculos imaginados no incluyen sólo las relaciones políticas, sino también, y sobre todo, las nuevas utopías de la felicidad privada. La imaginación utópica se ve activada en el ámbito de la vida privada y presupone una definición del sujeto como entidad dotada

de pensamientos, sentimientos y anhelos también privados. Las esferas de lo doméstico y lo emocional se transforman especialmente en objeto y morada de la imaginación. Con el advenimiento de la modernidad, el amor y el bienestar emocional se convierten en objetos de la fantasía utópica. La imaginación va de la mano con la democratización y la generalización del ideal de felicidad, entendida como un estado material y emocional. La cultura consumista, por su parte, articula con gran potencia un proyecto emocional de autorrealización personal y organiza la subjetividad privada y emocional del individuo moderno en torno a sus sentimientos y fantasías, a la vez que deposita el ejercicio de la libertad en una individualidad que debe realizarse y *también* imaginarse. Dicha cultura legitima las categorías de deseo y fantasía, que pasan a ser el fundamento mismo de la acción y la volición humanas, pero también transforma al consumo y la mercancía en el sostén institucional para hacer realidad tal deseo, o al menos experimentarlo. Así, lo que se conoce como “proyecto de vida” es en realidad la proyección institucionalizada de la propia vida personal hacia el futuro, por medio de la imaginación. En efecto, la modernidad institucionaliza las expectativas del sujeto y su capacidad para figurarse sus propias oportunidades de vida en la práctica cultural de la imaginación. Las emociones son transformadas en objetos de la imaginación en tanto un proyecto de vida no es sólo una práctica cultural imaginada sino que puede incorporar también proyectos emocionales que a veces son muy elaborados. Así, la imaginación convierte los anhelos y las proyecciones anticipativas de una condición perpetua de amor y decepción en una amenaza a la capacidad misma de desear.

Ahora bien, este rol de la cultura y de la tecnología en la alimentación de una imaginación romántica autogenerada es lo que viene preocupando a moralistas y filósofos de Europa occidental desde el siglo XVII. En efecto, la relación compleja entre el amor y la imaginación adquiere una intensidad particular con la aparición de la imprenta, la codificación del género romántico y sus fórmulas, y la formación progresiva de la esfera privada. El amor como emoción se empieza a entrelazar cada vez más con las tecnologías culturales que liberan la actividad imaginativa pero, al mismo tiempo, la codifican al organizarla en el marco de ciertas fórmulas narrativas bien delimitadas.¹³

La capacidad de la novela para despertar la identificación y las fantasías, así como su inquietud por la temática del amor, el matrimonio y la movilidad so-

cial, hacen de la imaginación romántica una cuestión de interés público. Se comienza a generalizar cada vez más la idea de que la imaginación surte un efecto desestabilizador en términos sociales y emocionales. La difusión de la lectura entre el público femenino es recibida a lo largo del siglo XVIII con una gran cantidad de denuncias sobre el carácter moralmente pernicioso de la novela, que apenas ocultan el temor a que ésta modifique la naturaleza misma de las expectativas sociales y emocionales femeninas.¹⁴ La feminización de este género, debida a que su público lector estaba compuesto fundamentalmente por mujeres y al surgimiento de las escritoras de novelas, exacerbaba la idea de que dichas obras fomentan la aparición de sentimientos irreales y peligrosos.¹⁵ En el siglo XIX aparecen cada vez más libros que, cavilando sobre las repercusiones de su propio género literario, incorporan críticas acerca del carácter socialmente negativo de la novela y de su capacidad para generar aspiraciones peligrosas de índole sentimental y social, o sea, emociones anticipativas. Por ejemplo, en *Eugenio Oneguin* (1833), de Pushkin, que adquirió gran fama por sus reflexiones en cuanto a la relación entre la vida y el arte, Tatiana, una joven sencilla de provincia, se enamora perdidamente de Eugenio, un ciudadano de comportamiento refinado y disoluto. El narrador, imitando la indiferencia de Eugenio, se permite los siguientes comentarios irónicos:

Muy pronto se aficionó a las novelas, que la compensaban de todo; se enamoró de los engaños de Richardson y de los de Rousseau. Su padre, hombre bueno, aunque ya retrasado para el siglo pasado, no veía en los libros mal alguno.¹⁶

Llegó su hora, [Tatiana] se enamoró. Hacía mucho tiempo que *su imaginación, consumiéndose en languidez y aburrimiento*, ardía deseosa de fatalidad: hacía mucho tiempo que la tristeza de su corazón le oprimía el pecho; el alma esperaba a alguien (énfasis de la autora).¹⁷

Resulta claro aquí que el de Tatiana es un amor prefabricado, una forma vacía que espera ser completada por algún objeto que pase por allí (en este caso, el aparentemente romántico Eugenio). En *Adam Bede* (1859) George Eliot describe a Hetty Sorrel de la siguiente manera: “Hetty nunca había leído una novela.

Entonces, ¿cómo iba a darle forma a sus expectativas?”.¹⁸ En la misma línea, Jane Austen se burla de las novelas góticas mediante el personaje de Catherine Morland en *La abadía de Northanger* (1818), quien tiene miles de ideas fantasiosas, inspiradas en los libros de ese género que ha leído. Estos autores y autoras, entre otros, describen irónicamente el poder de la novela para darle forma al amor mediante la anticipación, es decir, su capacidad de configurar los modos en que la exploración de universos imaginarios genera sentimientos.

Ahora bien, el libro que mejor capta las inquietudes de la época en cuanto a la imaginación y su vínculo complejo con la novela, el amor y las aspiraciones sociales es *Madame Bovary* (1856). Allí, somos testigos de la angustia que atraviesa una conciencia perfectamente moderna saturada por escenas imaginarias de amor y su destino cuando las coteja con la realidad. En la adolescencia, Emma Bovary lee novelas a escondidas, dándole forma así a sus concepciones del amor y sus fantasías de una vida llena de lujos:

[En las novelas] Sólo se trataba de amores, de galanes, amadas, damas perseguidas que se desmayaban en pabellones solitarios, mensajeros a quienes matan en todos los relevos, caballos reventados en todas las páginas, bosques sombríos, vuelcos de corazón, juramentos, sollozos, lágrimas y besos, barquillas a la luz de la luna, ruiseñores en los bosquecillos, señores bravos como leones, suaves como corderos, virtuosos como no hay, siempre de punta en blanco y que lloran como urnas funerarias. Durante seis meses, a los quince años, Emma se manchó las manos en este polvo de los viejos gabinetes de lectura. Con Walter Scott, después, se apasionó por los temas históricos, soñó con arcones, salas de guardia y trovadores. Hubiera querido vivir en una vieja mansión, como aquellas castellanas de largo corpiño, que, bajo el trébol de las ojivas, pasaban sus días con el codo apoyado en la piedra y la barbilla en la mano, viendo llegar del fondo del campo a un caballero de pluma blanca galopando sobre un caballo negro.¹⁹

La descripción que hace Flaubert de la imaginación es en extremo moderna: se trata de una actividad con un alto grado de estructuración, una ensoñación con imágenes claras, vívidas y reiterativas, que produce el mismo anhelo difuso presente también en Tatiana, Hetty Sorel y Catherine Morland. Este anhelo

está estructurado por el lenguaje, bajo la forma de tramas y secuencias narrativas, y por ciertas imágenes mentales, como la luz de la luna, el paisaje bucólico o los encuentros apasionados. De hecho, la característica eminentemente moderna de este tipo de amor es su naturaleza anticipativa. En otras palabras, el amor contiene aquí determinados guiones y escenarios emocionales y culturales previamente enunciados que le dan forma al anhelo de cierta emoción, pero también de la buena vida que la acompaña. (Se podría conjeturar que su equivalente premoderno son los sentimientos anticipativos de temor o esperanza surgidos en contemplación de la muerte y de los posibles mundos del más allá, como el infierno o el paraíso.) Así, cuando Emma Bovary comete su primer acto de adulterio, lo vive bajo la modalidad de los géneros literarios que impregnaron su imaginación:

Se repetía “¡Tengo un amante!, ¡un amante!”, [...] penetraba en algo maravilloso donde todo sería pasión, éxtasis, delirio; una azul inmensidad la envolvía, las cumbres del sentimiento resplandecían bajo su imaginación, y la existencia ordinaria no aparecía sino a lo lejos, muy abajo, en la sombra, entre los intervalos de aquellas alturas.

Entonces recordó a las heroínas de los libros que había leído, y la legión lírica de esas mujeres adúlteras empezó a cantar en su memoria con voces de hermanas que la fascinaban. Ella venía a ser como una parte verdadera de aquellas imaginaciones y realizaba el largo sueño de su juventud, contemplándose en ese tipo de enamorada que tanto había deseado. [...] Ahora triunfaba, y el amor, tanto tiempo contenido, brotaba todo entero a gozosos borbotones. Lo saboreaba sin remordimiento, sin preocupación, sin turbación alguna (énfasis de la autora).²⁰

Esta imaginación, mediante la anticipación, le da forma a las emociones que, una vez casada Emma, le provocarán cierta decepción con su vida y la impulsarán a enamorarse de León y de Rodolfo. *Madame Bovary* es una de las primeras novelas que cuestiona la relación entre la imaginación y la vida cotidiana en el hogar, con sus deberes y tareas. Don Quijote, por ejemplo, experimenta muchas más fantasías y ensoñaciones que Emma Bovary, pero esas fantasías no amenazan el cumplimiento de sus deberes como padre y esposo, ni ponen en

peligro ningún espacio o unidad de índole doméstica. A diferencia de Don Quijote, Emma es antes que nada la esposa de un médico de provincias, vulgar y bonachón, de modo que sus fantasías (protagonistas indiscutidas de su vida interior) se entrelazan con un proyecto emocional de movilidad social ascendente: “La mediocridad doméstica la impulsaba a fantasías lujosas; la ternura matrimonial, a deseos adúlteros”.²¹ La imaginación reviste aquí un doble carácter privado/emocional y socioeconómico. Es el motor mismo que le da fuerza a la colonización del porvenir, pues permite anclar las elecciones actuales en la imagen que uno se ha formado del futuro, lo que a su vez configura ese futuro. En este sentido, una de las transformaciones más interesantes que supone la institucionalización de la imaginación mediante la cultura de masas es que dicha imaginación se ve determinada cada vez más por las tecnologías y los géneros culturales que provocan deseos, anhelos, y emociones anticipativas, sentimientos sobre los sentimientos futuros, y esquemas o “guiones” cognitivos sobre cómo deben sentirse y ponerse en acto dichas emociones.

La imaginación afecta y configura el presente justamente porque les da mayor visibilidad cognitiva a sus potencialidades, o sea, a aquello que podría o debería ser. Como nos aclara el narrador de *Madame Bovary*, la imaginación romántica de esta naturaleza tiene dos efectos: por un lado, hace del amor una emoción anticipativa, es decir, una emoción que se siente y se prefigura en la fantasía antes de que se concrete; por el otro, esa emoción anticipativa les da forma a las evaluaciones sobre el presente porque permite que se superpongan los sentimientos reales y ficcionales y se replacen unos a otros:

[A]l escribir, [Emma] veía a otro hombre, a un fantasma hecho de sus más ardientes recuerdos, de sus más bellas lecturas, de sus más ardientes deseos; y, por fin, se le hacía tan verdadero y accesible que palpitaba maravillada, sin poder, sin embargo, imaginarlo claramente, hasta tal punto se perdía como un dios bajo la abundancia de sus atributos.²²

La imaginación de Emma transforma así a León en un personaje con un pie en la realidad y otro en la ficción, y convierte la realidad de sus propios sentimientos en el ensayo de una serie de estereotipos y guiones culturales imaginarios. En efecto, Emma no puede distinguir entre su amor y sus imágenes

del amor. Anticipando las lamentaciones del posmodernismo, su amor no parece ser más que la reiteración de signos vacíos, repetidos a su vez por las industrias culturales que surgían en ese entonces. A diferencia de lo que postulan Hobbes y Sartre, la imaginación de Emma es mucho más vívida y real para ella que su vida cotidiana. De hecho, esa vida es la que parece una copia deslucida y casi imperceptible del original que reside en su imaginación, lo que constituye un prolegómeno a la idea de Baudrillard sobre la reducción de lo real a sus simulaciones. En la modernidad, entonces, la actividad imaginativa afecta la relación con lo real y surte un efecto deflacionario, en tanto transforma esa realidad en un reflejo pobre y árido de las escenas y los guiones que se viven en la mente.

Por lo tanto, el problema de la imaginación tiene que ver con la organización del deseo, con los modos en que se desea, en que ciertas cogniciones culturalmente destacadas le dan forma al deseo, y en que tales deseos inducidos por la cultura generan determinadas formas comunes de sufrimiento, como la insatisfacción constante, la decepción y la nostalgia perpetua. La anticipación imaginada de la experiencia presenta dos dilemas: uno de ellos reviste carácter epistemológico (¿lo que estoy viviendo es la experiencia en sí misma o su representación?) y el otro es de naturaleza ética (¿cómo afecta mi capacidad para llevar una buena vida?). Ahora bien, la cuestión del impacto emocional que surten las tecnologías de la imaginación resulta cada vez más acuciante en tanto el siglo xx se ve marcado por una aceleración espectacular en el desarrollo de dichas tecnologías. El cine perfecciona aquello que había aparecido inicialmente en la novela, o sea, las técnicas de identificación con el personaje, las imágenes de una vida cotidiana organizada en marcos estéticos, y la exploración de escenas visuales y conductas desconocidas. Todo esto amplía la variedad de técnicas disponibles para imaginar las propias aspiraciones y darles forma. Más que ninguna otra cultura en la historia de la humanidad, la cultura consumista ha estimulado de manera activa e incluso invasiva el ejercicio de la imaginación y la ensoñación. De hecho, la historia de Emma Bovary presenta un elemento que no se suele retomar en las lecturas realizadas desde distintas disciplinas: la imaginación de Emma es precisamente lo que funciona como motor de su endeudamiento con el señor Lheureux, un comerciante astuto que le vende telas y baratijas. Con la mediación del deseo romántico, dicha

imaginación alimenta de modo directo la cultura consumista que empezaba a nacer en la Francia del siglo XIX.

Como plantea Adorno en la cita reproducida al principio de este capítulo, la cultura mercantilizada de la sociedad burguesa al mismo tiempo ha disciplinado y ha excitado la imaginación. Colin Campbell, entre otros sociólogos, sostiene que al consumo lo impulsan los sueños y las fantasías que conectan a la persona con la pregunta acerca de su propia identidad. En *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Campbell afirma que la cultura consumista ha ubicado en el centro de la escena al “yo romántico”, un yo que está repleto de sentimientos y anhelos de autenticidad que estimulan las emociones, la imaginación y las ensoñaciones.²³ Cuando analiza el efecto de la anticipación en las experiencias de consumo, Campbell declara que “la actividad esencial del consumo no es [...] la selección, la compra ni la utilización de los productos, sino la búsqueda imaginativa de placer a la que se presta la imagen del producto”.²⁴ Así, en términos históricos, el yo romántico y la figura del consumidor aparecen conjuntamente. Campbell no especifica de qué manera se originan esas ensoñaciones a las que hace referencia, pero podríamos proponer aquí cuatro posibles fuentes que, al entrelazarse, generan una serie de mecanismos cognitivos muy potentes para esos fines. La primera de ellas sería el producto, que se encuentra en el extremo final de un proceso rico y complejo de formación de sentido mediante la publicidad, las técnicas de marca y otras vías mediáticas. Este proceso asocia al producto con la definición de la identidad y con la buena vida. En otras palabras, dentro de la cultura consumista, resulta difícil separar las fantasías sobre un determinado bien (digamos, un auto veloz) de las fantasías con las que se asocia incansablemente ese mismo bien (en este caso, por ejemplo, la posibilidad de tener relaciones sexuales con una mujer hermosa). Las fantasías materiales y emocionales forman parte de un mismo paquete, de modo tal que cada una activa y refuerza a la otra. La segunda fuente de esas ensoñaciones reviste un carácter doble: contiene historias e imágenes distribuidas a través de los medios gráficos y visuales que ofrecen representaciones de personas atractivas en un proceso de lucha, casi siempre triunfal, para lograr la felicidad emocional; a su vez, estos personajes ponen en escena una serie de guiones narrativos bien definidos y de imágenes vívidas en torno a la cual sus emociones amorosas se organizan, o sea, se anticipan en tanto guiones narrativos y escenas

visuales. Por último, desde la década de 1990, el espacio virtual se viene consolidando como un ámbito para la movilización de la imaginación, en tanto la existencia de Internet posibilita la proyección imaginada del yo mediante una variedad de sitios, así como la simulación imaginaria de numerosas experiencias reales. Estos cuatro medios (el producto, los guiones narrativos, las imágenes y los sitios en Internet) contribuyen de distintos modos con la posición del individuo moderno como sujeto deseante que anhela ciertas experiencias, fantasea con diversos objetos o estilos de vida, y vive en un universo imaginario o virtual. Resulta cada vez más común que el sujeto moderno dé cuenta de sus deseos y emociones bajo estas modalidades, es decir, mediante los bienes de consumo, las imágenes mediáticas, la tecnología y las historias representadas en los medios masivos. A su vez, estas mediaciones múltiples afectan la estructura misma del deseo, aquello que se desea, el modo en que se lo desea y la función del deseo en la psiquis. La fantasía se transforma entonces en un medio para sentir placer, pero también todas aquellas emociones que han sido institucionalizadas a través del mercado y la cultura de masas.

De acuerdo con mi propia definición sociológica de la imaginación, se trata de una práctica cultural organizada e institucionalizada. En primer lugar, consta de una organización social: por ejemplo, la imaginación masculina y la femenina pueden activarse de distintos modos y pueden contener diferentes objetos (en el caso de las mujeres, el amor; en el caso de los hombres, el éxito social). En segundo lugar, está institucionalizada (o sea, se activa y circula mediante ciertos géneros y tecnologías culturales de naturaleza impresa o visual), además de referirse a ciertos dominios sociales institucionalizados, como el amor, la esfera doméstica o el sexo. En tercer lugar, presenta un contenido cultura sistemático y una forma cognitiva bien delineada, pues gira en torno a fórmulas narrativas remanidas y a clichés visuales. En cuarto lugar, tiene efectos sociales, como por ejemplo la sensación de que la vida cotidiana es gris o la necesidad de separarse de la pareja. Y, en quinto lugar, se plasma en las prácticas emocionales: las emociones anticipativas y ficcionales vinculan la vida emocional con la vida real de ciertos modos específicos. Por lo tanto, la imaginación es una práctica sociocultural que constituye una parte significativa de aquello que llamamos subjetividad: el deseo y la volición. Le da forma a la vida emocional y afecta las percepciones individuales sobre la existencia cotidiana.

Las emociones fictionales

Para reflexionar sobre los procesos emocionales y cognitivos que se activan mediante la imaginación, nuestro punto de partida debe ser el papel importantísimo que desempeña la ficción en la socialización. La sociología cultural del amor encuentra un elemento de especial interés en la imaginación porque ésta se entrelaza estrechamente con la ficción y la ficcionalidad y porque la ficción institucionalizada (en los contenidos televisivos, las revistas de historietas, las películas y la literatura infantil) ha pasado a ser un componente central de la socialización. De hecho, esa ficcionalidad moldea al yo, a los modos en que se inserta en una trama argumental, vive a través de los relatos y concibe las emociones que constituyen su proyecto de vida. Uno de los temas principales y menos estudiados de la sociología de la cultura es el modo en que las ideas son imbuidas de emocionalidad y, a la inversa, el modo en que las emociones han absorbido un contenido conceptual, narrativo y ficcional. Este proceso forma parte de aquello que he denominado “imaginación ficcional-emocional”.

En términos estrictos, la “imaginación ficcional” es la imaginación que entra en juego cuando alguien lee material de ficción o interactúa de otro modo con dicho material, lo que a su vez genera emociones. En el contexto de la literatura de ficción, Bijoy Boruah define la imaginación como “una suerte de pensamiento no confirmado, una verdad que es indiferente a la verdad en términos referenciales y que simplemente se alberga”.²⁵ Las creencias no confirmadas serían entonces creencias acerca de las acciones y los personajes que sabemos que no existen en la vida real. No obstante, según Boruah, estas creencias (que constituyen la imaginación) provocan emociones reales. El autor plantea que la imaginación ficcional puede desencadenar acciones reales mediante un subconjunto específico de emociones que llama “emociones fictionales”. En efecto, las emociones fictionales son contiguas a las emociones “de la vida real”, pues las imitan, pero no son equivalentes en tanto pueden desencadenarse a partir de situaciones que sabemos que son irreales, o incluso imposibles (por ejemplo, cuando alguien dice “lloré al final de *Anna Karenina*, aunque sé que ella nunca existió”; o “me fui feliz del cine porque al final los protagonistas lograron reencontrarse”). Así, las emociones fictionales pueden tener el mismo contenido que las emociones de la vida real, pero se generan a partir de la interacción con formas estéticas y son autorreferenciales, es decir, se vuelven sobre el yo, en

lugar de surgir de un intercambio dinámico y fluido con otra persona. En tal sentido, son menos negociables que las emociones de la vida real, motivo por el cual quizá tengan una vida propia e independiente. A su vez, estas emociones ficticias constituyen las piezas con las que se construye la imaginación como actividad cultural: imaginamos y anticipamos emociones provocadas mediante la exposición a los contenidos mediáticos.

Las representaciones del amor podrían condensarse en torno a unos pocos argumentos e imágenes centrales. El amor se presenta en estos casos como una emoción potente, que no sólo dota de significado el accionar de los actores, sino que también los motiva desde su interioridad. En numerosos sentidos, el amor constituye la motivación última de las tramas narrativas. Se lo muestra como un sentimiento capaz de superar obstáculos internos y externos, como un estado de dicha absoluta. Los personajes se enamoran a primera vista, y su belleza con frecuencia es el elemento que vincula a los espectadores con los enamorados. El amor se expresa en ritos bien definidos y reconocibles. Al amar, los varones sucumben rápidamente ante la esfera femenina. Las personas se conectan con sus sentimientos y accionan en función de ellos. El amor generalmente supone que los enamorados mantienen relaciones sexuales perfectas, en entornos de gran hermosura. Ahora bien, las emociones ficticias, que surgen cuando nos identificamos con estas historias y estos personajes, pasan a formar el molde cognitivo de las emociones anticipativas. Y para que los “guiones” imaginarios puedan moldear nuestras emociones, deben cumplirse dos condiciones fundamentales: la resolución debe ser vívida y debe existir la identificación narrativa.

La resolución vívida

La característica más notoria de la imaginación moderna quizá sea su naturaleza vívida o, por así decirlo, su alto grado de resolución. De acuerdo con Kendall Walton, ése es el principal factor que genera emociones a partir de los contenidos de ficción.²⁶ Dicha característica se define como la capacidad de algunas representaciones de incitar una reacción mental relacionando, contrastando e invocando objetos bien delineados. Las imágenes producen contenidos mentales de carácter vívido porque permiten visualizar una experiencia anticipativa y la dotan de significado emocional. Algunos autores sostienen que las imágenes

sensoriales surten más efecto que el contenido lingüístico en el momento de generar emociones, lo que nos permite conjeturar que, en principio, la naturaleza visual de muchas historias presentadas en los medios masivos de comunicación es lo que les otorga su calidad de estímulo emocional.²⁷ Es más, la resolución se ve acentuada por el realismo, que a su vez se vincula con frecuencia a la visualidad. En efecto, el realismo constituye el estilo cultural dominante en la cultura visual contemporánea. Por último, las emociones ficticias tienden a ser particularmente vívidas cuando ensayan imágenes que ya han sido reiteradas innumerables veces. Las imágenes mentales con las que nos formamos ideas acerca del amor son claras y repetitivas. Esto se debe a que las imágenes del amor disponibles en la cultura presentan una predominancia extraordinaria: las encontramos en una amplia variedad de escenarios culturales (la publicidad, el cine, la literatura popular, la literatura culta, la televisión, la música, la Red, los libros de autoayuda, las revistas femeninas, las historias religiosas, la literatura infantil y la ópera, entre otros). Además, las historias y las imágenes de amor lo muestran como un sentimiento que conduce al estado más deseado, es decir, la felicidad. Asimismo, el amor se asocia con la juventud y la belleza, que son las características sociales más admiradas de nuestra cultura. Por otra parte, constituye el centro mismo del matrimonio —la institución con más prescripciones normativas de nuestra sociedad— y, en las culturas laicas, define tanto el sentido como el objetivo de nuestra existencia. Por último, en la medida en que el amor se asocia con situaciones, palabras o gestos que pueden ser eróticos, éstos despiertan un estado particular de excitación emocional y fisiológica, que a la vez les aporta mayor resolución a dichas imágenes cuando se las consume. En síntesis, todas estas condiciones distintas (la generalización cultural, la resonancia cultural, la legitimidad cultural, la significatividad cultural, el realismo y la excitación física) explican por qué las imágenes mentales del amor tienden a inscribirse en nuestro universo cognitivo de un modo particularmente intenso. Como señala Anna Breslaw en una columna para el *New York Times*:

Debido a la evidente ausencia de varones en mi familia, durante años, los únicos hombres que conocí fueron los que aparecían en la colección de videos de mi tía; las únicas relaciones que vi fueron los romances tumultuosos y los finales catárticos de las películas. [...] [He quedado] condi-

cionada a rechazar a los hombres normales y a besar con pasión a alguien sólo si, de fondo, tengo a mi ciudad entera en llamas.²⁸

La identificación narrativa

Se puede afirmar que las emociones modernas son ficcionales debido a la prevalencia de los relatos, las imágenes y las tecnologías de la simulación para fabricar anhelos. Todos nos hemos transformado en Emma Bovary, en tanto nuestras emociones están profundamente arraigadas a los relatos de ficción: se desarrollan en historias y como historias. Si, en palabras de Alasdair MacIntyre, “nuestra vida tiene la forma de un relato y [...] entendemos nuestra propia vida en términos del relato que vivimos”,²⁹ podemos plantear entonces que la forma narrativa de nuestras emociones, sobre todo en el caso de las emociones románticas, es la que surge y circula en los relatos de la cultura consumista y mediática. Las emociones se entrelazan de modo inextricable con la ficción (plasmada en diversas tecnologías), es decir que las vivimos como proyectos de vida narrados y narrativos. Lo que posibilita que esas emociones se desarrollen como relatos es precisamente que se desarrollan dentro de ciertas historias que movilizan mecanismos muy potentes de identificación.

Keith Oatley propone dos definiciones de identificación, a saber:

La identificación como reconocimiento (significado 1) y la identificación como imitación (significado 2). En el concepto freudiano de identificación, la persona toma conocimiento de determinada acción e identifica (significado 1) en sí misma un motivo para dicha acción o un deseo de ella. Luego, en virtud de cierta inferencia inconsciente que parte de tal deseo, la persona se siente impulsada a adoptar el mismo tipo de conducta o actitud, imitándola (significado 2) y asemejándose a la persona que fue modelo de la identificación.³⁰

Según Oatley, la identificación constituye el núcleo de un fenómeno que él denomina “simulación” y que consiste en simular lo que sienten los protagonistas de la novela a la manera en que se realizaría una simulación en una computadora. La empatía, la identificación y la simulación implican cuatro procesos básicos, a saber: adoptar los objetivos del protagonista (“la trama sería el desplie-

gue de esos planes en el universo del relato”, es decir que compenetrarse con la trama significaría buscar una forma específica de conectar las intenciones con esos objetivos); imaginar un universo y presentar de manera vívida un universo imaginable; realizar actos de habla destinados al lector que hagan más creíble el relato; y sintetizar los distintos elementos de la historia en cierta “totalidad”. De acuerdo con Oatley, mediante este proceso cuádruple de identificación y simulación surgen las emociones ficcionales. En otras palabras, la imaginación genera emociones por medio de ciertos relatos elaborados culturalmente que ponen en marcha mecanismos de identificación con los personajes, la trama, las intenciones de los personajes y la subsiguiente simulación emocional. Dichos mecanismos, cuando se combinan con imágenes visuales de carácter vívido, inscriben determinadas escenas narrativas en nuestros esquemas mentales y así las tornan más proclives a incorporarse en nuestros modos de imaginar y anticipar. En la medida en que nos encontramos con muchas de nuestras propias emociones dentro de la cultura mediática y a través de ella, podemos afirmar que parte de nuestra socialización emocional es de naturaleza ficcional. En efecto, llegamos a desarrollar y anticipar nuestros sentimientos por medio de las escenas culturales con las que nos encontramos reiteradamente, lo que equivale a decir que anticipamos cuáles son las normas mediante las que se expresan las emociones, qué importancia revisten algunas de esas emociones para nuestro relato de vida y cuáles son los vocablos y las figuras retóricas que expresan dichas emociones.

Las emociones ficcionales surgen entonces a partir del mecanismo de identificación (con los personajes y la línea argumental) activado por ciertos moldes o esquemas mentales para evaluar situaciones nuevas, recordar los sucesos de nuestra vida y anticiparlos. En ese sentido, la anticipación imaginativa ofrece esquemas para las emociones ficcionales que forman los cimientos de nuestros proyectos de vida. Esta anticipación “guionada” configura el relato proyectado que se emplea para organizar los sucesos vitales del futuro, las emociones asociadas con dicho relato y su meta esperada. Por lo tanto, los proyectos de vida están impregnados de emociones ficcionales. Cabe citar aquí el ejemplo de Bettina, una traductora de 37 años que, en la entrevista, trató este tema con un toque de humor:

Bettina: Cuando conozco a un hombre nuevo, después del segundo o tercer encuentro, o a veces antes incluso, es increíble, pero ya empiezo

a imaginarme la boda, el vestido, las invitaciones, todos los clichés. A veces me pasa hasta unos minutos después de conocerlo.

Entrevistadora: ¿Es un sentimiento agradable?

Bettina: Bueno, sí y no. Es agradable porque es lindo fantasear sobre cualquier cosa, a mí me encanta, pero a veces siento que me dejo llevar sin querer, me gustaría ser más cuidadosa, tener más control de todo este asunto, pero mis fantasías, esos clichés trillados que tengo en la cabeza, siempre me llevan a lugares donde no quiero estar.

Entrevista: ¿Qué clase de clichés trillados?

Bettina: Como por ejemplo, que me espera un gran amor, es como si viera todo el libreto delante de mí, los dos sentados, tomados de la mano por la noche, bebiendo una copa de champán, o viajando juntos a lugares increíbles, haciendo el amor como salvajes, compartiendo una vida perfecta, con sexo perfecto, ya sabe, como en las películas.

Lo que está diciendo esta mujer es que no puede dejar de vivir la atracción que siente por determinados hombres como una historia que se despliega en su imaginación con fuerza propia, con tal intensidad emocional que pareciera imponerse. Lo que desata esa actividad imaginativa y las emociones concomitantes es el repaso mental de ciertas imágenes y de ciertos guiones narrativos con un alto grado de codificación. En el mismo sentido, al relatar un encuentro con su ex novio en el que esperaba que se volviera a encender la llama de la atracción, Catherine Townsend describe su estado mental antes del encuentro en términos que nos muestran, por un lado, el grado de resolución de las imágenes mentales que se forma y, por el otro, la capacidad que tienen esas imágenes mentales para transformar a la realidad en una experiencia decepcionante:

La culpa de mi obsesión con los ingleses la tiene el personaje de Hugh Grant en *Cuatro bodas y un funeral*. Así aprendí que, por más reprimidos y torpes que parezcan, al final van a atreverse y van a declararte su amor, seguramente bajo la lluvia. Después de todo, estamos en las tierras de Shakespeare, aunque la mayoría de los hombres que conocí aquí no sepan ni lo que es el “amor cortés”. Otra fantasía recurrente que tengo es la de las puertas corredizas: imagino que, durante un viaje terrenal en

subte, cuando esté por bajar, mi mirada se chocará con la de un émulo de Colin Firth. Por más que la mayoría de los hombres que me hablan en el subte lo hagan para pedirme una moneda, yo sigo esperando que en algún rincón, aplastado entre las masas sudorosas, aparezca un hombre que no vacile ante la idea de cederle el asiento a un anciano con bastón. (Si vacila, se acaba el encanto al instante.)

Mi ex novio siempre había tenido dificultades para expresar sus sentimientos, así que cuando me invitó a viajar a Las Vegas para estar el fin de semana con él, por algún motivo creí que, obligados a pasar tiempo juntos en un ambiente salvaje y surrealista, nos íbamos a unir más.

Si nuestro fin de semana fuera a ser una comedia romántica cursi, al estilo de *Locura de amor en Las Vegas*, haríamos saltar la banca en una máquina tragamonedas y nos casaríamos, borrachos, en una ceremonia bizarra. Las aventuras locas que viviéramos juntos lo iban a hacer darse cuenta de lo mucho que me quería. Tal vez incluso podíamos vivir una anécdota divertida para contarles a nuestros nietos algún día. Al fin y al cabo, en *Friends*, Ross y Rachel se habían casado borrachos y, a la larga, todo había terminado bien.

Cuando llegué al aeropuerto, la aerolínea tuvo la amabilidad de subirme una categoría, lo que tomé como una buena señal. Pasé todo el vuelo bebiendo champán y fantaseando con el vestido que me iba a poner, igual al de Sharon Stone en *Casino*, cuando está jugando a los dados.

El mito más grande que ayudan a perpetuar las películas románticas quizá sea el mítico “momento de la verdad”, ese instante mágico en el que una pareja totalmente despareja se da cuenta de que son el uno para el otro, a pesar de que la relación haya sido absolutamente disfuncional hasta ese punto. En general, el momento se produce cuando uno de los dos interrumpe la boda del otro o impide que se suba a un avión en el aeropuerto.

Sin embargo, la realidad de mi viaje a Las Vegas fue mucho más terrenal. Mi ex y yo la pasamos bien ese fin de semana, pero no hicimos saltar la banca. Tuvimos las mismas discusiones que teníamos en Londres y, aunque nos tomamos todas las botellas que había en el minibar, nuestros problemas de relación no desaparecieron.³¹

En este ejemplo, la estructura narrativa de la anticipación está claramente moldeada por el género de la comedia romántica de enredos, en la que el conflicto y la antipatía son los elementos narrativos y psicológicos que anteceden al verdadero amor. Townsend incluso describe el modo en que una fórmula narrativa en particular (la comedia romántica) despierta ilusiones de que los “problemas” se podrán superar en un momento de epifanía. La proyección del yo en estos esquemas narrativos es lo que explica su capacidad para generar expectativas y anticipación, además de activar la imaginación y las fantasías. A su vez, el texto de Townsend se hace eco de la idea generalizada de que las películas y la cultura cinematográfica no retratan las relaciones cotidianas de manera realista, sino que inculcan expectativas demasiado altas, tienden a omitir la representación de los problemas, ofrecen fórmulas narrativas en las que triunfa el amor contra viento y marea, y, a la larga, causan decepción. En efecto, como plantea Reinhart Koselleck, lo que caracteriza a la modernidad es la brecha creciente entre la realidad y nuestras aspiraciones,³² que a su vez genera decepción y la transforma en una característica crónica de la vida moderna. Considerada de esta forma, la imaginación moderna se convierte en un código que eleva las expectativas y genera decepción. De hecho, al cambiar, la imaginación eleva el umbral de aspiraciones masculinas y femeninas sobre los atributos deseables en la pareja y/o sobre las posibilidades de una vida en común. Por lo tanto, se coloca en la misma línea que la experiencia de la decepción, que muchas veces viene de la mano de la imaginación y que, sobre todo en el ámbito amoroso, constituye una fuente importante de sufrimiento.

La decepción como práctica cultural

Los especialistas en sociobiología, adeptos al panglossianismo, explicarían la asociación entre fantasía y decepción como resultado de una serie de mecanismos biológicos inevitables que sirven a fines evolutivos de mayor envergadura. Como ya señalamos en el capítulo 5, cuando el ser humano se enamora, su cerebro libera diversas sustancias químicas que producen euforia y una propensión a fantasear sobre la otra persona.³³ Como estas sustancias no permanecen en el organismo más que un lapso limitado (de hasta dos años), la fantasía romántica y la euforia pronto se transforman ya sea en una forma más calma de apego o en una experiencia que algunas personas viven con decepción. Existe

también otra idea, tal vez más común, según la cual el amor debe lidiar, más que otros sentimientos, con la presencia del ser amado en ciertos marcos institucionalizados y rutinarios y debe operar el desplazamiento de la intensidad a la continuidad, de la novedad a la familiaridad, lo que supondría que la decepción constituye un elemento inherente a la experiencia amorosa.

A mi juicio, sin embargo, el sentimiento de decepción con nuestra pareja, con nuestra propia vida o con nuestra falta de pasión no es sólo una experiencia psicológica de la esfera privada ni una expresión del determinismo de las hormonas, sino también un tropo dominante en el ámbito emocional. De hecho, Marshall Berman describe del siguiente modo la diferencia entre el yo moderno y el pre-moderno: “[E]l hombre cuya vida entera está programada desde el nacimiento, que llegó al mundo sólo para completar un casillero preexistente y destinado a él, tiene muchas menos probabilidades de sentirse decepcionado que el hombre que vive en nuestro sistema [...], donde los límites de la ambición no están definidos socialmente”. Esto se debe a que, si bien “la pertenencia a una sociedad de organización rígida puede privar a la persona de oportunidades para desarrollar sus talentos particulares, le brinda una *seguridad emocional* que es prácticamente inédita entre nosotros” (énfasis de la autora).³⁴ Otro modo de afirmar que las relaciones modernas carecen de seguridad emocional sería decir que siempre están al borde de la decepción. Es más, el rasgo dominante del amor en la modernidad no sería simplemente la decepción, sino la anticipación de la experiencia decepcionante. Como señala una protagonista de *Sexo en Nueva York*, “cada vez que un hombre me dice que es un romántico, me dan ganas de escupirle. Únicamente significa que tiene una idea romántica de ti, pero en cuanto te muestras tal como eres y dejas de encajar en su fantasía, se desinfla. Los hombres románticos son un peligro. Cuanto más lejos, mejor”.³⁵ Este personaje exhibe su condición moderna en la anticipación de la experiencia decepcionante (ya sea para ella o para el hombre), lo que la distingue de Emma Bovary precisamente en ese aspecto.

A mi entender, para que la imaginación y la fantasía surtan luego un efecto de decepción, deben estar conectadas de ciertos modos específicos con lo real, es decir, debe existir un modo (y una dificultad) particular para desplazarse de lo imaginario a lo real. En su famoso libro *Comunidades imaginadas*,³⁶ Benedict Anderson plantea que las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas. Así, la imaginación, o

el desarrollo cultural e institucionalmente organizado de las fantasías, no es una actividad abstracta y universal de la mente, sino más bien presenta un formato cultural que la conecta con lo real de modos específicos. En otras palabras, la decepción no se vincula de manera inherente con la actividad imaginativa. Esto puede demostrarse con un análisis de la imaginación medieval, preocupada por asuntos como el infierno y el paraíso. Este último era un ámbito de afluencia y abundancia, que no se definía y analizaba como una historia con una línea narrativa bien delimitada sino como un espacio geográfico. Gran parte de los debates acerca del paraíso giraban en torno a cuál era su ubicación y quiénes eran sus moradores. La imaginación se desarrollaba en relación con los espacios míticos. Como explica Jean Delumeau, el paraíso no sólo estuvo presente hasta bien entrado el siglo XVII, sino que su presencia se amplificó. Las ensoñaciones se referían a “la Edad de Oro, las Islas de los Bienaventurados, la fuente de la juventud, el entorno idílico pastoral y la tierra de la abundancia [...]. [N]unca antes en la historia de Occidente se le había otorgado un lugar tan prominente a los jardines ni se los había tenido en tan alta estima”.³⁷ En términos cognitivos, entonces, el paraíso era imaginado como una entidad geográfica, definida por sus fuentes y su vegetación exuberante. En el siglo XV, pasó a ser un ámbito de juventud y amor eternos, por fuera del tiempo y del espacio. Esta construcción imaginaria del paraíso posee dos rasgos principales: por un lado, no se centra en líneas argumentales ni en personajes bien definidos; por el otro, no queda sujeta *per se* a ninguna experiencia decepcionante. La imaginación medieval cree efectivamente que el paraíso es un espacio real, que existe en algún lugar lejano a las costas europeas, pero esta imaginación no debe enfrentarse con el paso del tiempo real, o sea que no debe responderse cómo lidiar con el desplazamiento del contenido imaginado a la realidad.³⁸ En algún momento del siglo XVI, cuando ese paraíso se pierde (es decir, cuando la gente deja de creer que está ubicado geográficamente en alguna parte del mundo), se transforma en objeto de un anhelo nostálgico. La idea del paraíso había sido utilizada como consuelo o como embellecimiento de la vida cotidiana, pero no se vinculaba culturalmente con las emociones anticipativas de la vida real ni con el problema cultural de la decepción. Más bien, el ejercicio de la imaginación pasó a ser una fuente de experiencias decepcionantes cuando lo movilizaron los mecanismos de la novela. En concreto, cuando la imaginación se tornó más realista (o sea,

más orientada a objetos reales y cotidianos) y cuando se democratizó (o sea, se orientó a objetos o experiencias que supuestamente estaban al alcance de cualquiera) la comenzó a afectar el problema de tener que navegar entre las aguas de las expectativas imaginadas y las aguas de las limitaciones cotidianas. Así, la decepción se transformó en un elemento concomitante de la experiencia amorosa, justamente cuando el ejercicio de la imaginación en esa esfera empezó a crecer y cuando se intensificó su relación con la vida cotidiana.

Para empezar a comprender la naturaleza de la decepción, resulta necesario distinguir entre la decepción como un acontecimiento aislado (por ejemplo, al conocer a alguien que no responde a nuestras expectativas) y la decepción como un sentimiento difuso que se extiende durante un período prolongado. En el primer caso, se trata de una emoción claramente articulada que puede aparecer incluso en el encuentro inicial con la otra persona (algo que sucede cada vez más gracias al uso generalizado de los sitios de citas por Internet). En el segundo caso, en cambio, se trata de una sensación que se va construyendo a partir de la experiencia acumulada en la vida cotidiana. Estas dos formas de la decepción suponen diferentes estilos cognitivos. Mientras que la primera se vincula con la formación de una imagen mental generalmente clara sobre determinada persona antes de conocerla, la segunda surge de una comparación tácita entre la vida cotidiana y las expectativas más generales y difusas, articuladas en términos narrativos, acerca de cómo debería ser la propia vida.

Vidas decepcionadas

Cabe preguntarse entonces cuáles son los factores que ayudan a crear esa sensación de decepción que constituye la experiencia dominante acumulada en la vida cotidiana y a través de ella. Para comenzar este análisis, introduciremos la distinción trazada por Daniel Kahneman y otros, quienes sostienen que existe una disparidad entre dos formas de la conciencia: una que vive la vida como una sucesión incesante de momentos y otra que memoriza y organiza la experiencia según determinados formatos.³⁹ Por ejemplo, el paciente A, que se somete a una intervención dolorosa con un final abrupto, recordará la intervención como una experiencia más difícil que el paciente B, quien se somete a una intervención más larga en la que el dolor va disminuyendo progresivamente.⁴⁰ Esto permite inferir que, a fin de decidir si una experiencia es agradable o no,

las personas se atienen más a su estructura cognitiva que al contenido de la experiencia misma. Aunque en el trabajo de Kahneman no se desarrolla cuáles son las implicaciones de estos hallazgos, podríamos afirmar que señalan claramente los modos en que la conciencia que organiza el contenido en formatos culturales y cognitivos previamente establecidos se distingue de la conciencia que atiende a un *fluir* informe de experiencias. La capacidad de organizar la experiencia en un formato narrativo con secuencias específicas o en un formato visual con imágenes al estilo de fotografías le otorga una textura diferente y un significado distinto a dicha experiencia, lo que indicaría que, para vivir y recordar una experiencia como agradable, necesitamos organizarla según esquemas culturales y cognitivos. Evidentemente, el problema de la imaginación reviste una naturaleza similar, pero con la diferencia de que ésta no organiza la experiencia de manera retrospectiva, sino de manera prospectiva. Si la memoria anula algunos aspectos de la experiencia y privilegia otros, ayudándonos a recordar sólo los elementos que “encajan” con el “guión”, la imaginación genera expectativas sólo con respecto a ciertas formas y formatos de la experiencia, lo que nos hace dejar de lado otros aspectos de esa misma experiencia cuando por fin la vivimos o directamente nos hace evaluarla con matices negativos. Por lo tanto, podríamos afirmar que la decepción consiste o bien en la incapacidad de hallar el formato (estético) que habíamos anticipado una vez que llega la experiencia real, o bien en la dificultad para mantener ese formato en el transcurso de la vida cotidiana. Esta dificultad se debe a los modos en que las dos formas de la conciencia se vinculan (o no) entre sí. Ahora bien, a mi juicio, este problema tiene mucho para decirnos sobre la naturaleza de la imaginación y *también* sobre la naturaleza de la experiencia cotidiana con la que debe lidiar nuestra anticipación mental. Si bien existe una larga tradición que nos conduce a desconfiar de la imaginación y suponer tácitamente que se debe hacer lugar a la vida diaria, entiendo que deberíamos prestar atención también a la estructura de nuestra existencia cotidiana por crear una brecha enorme entre una y otra forma de conciencia.

Las falencias de la vida cotidiana

Cuando se afirma que la cultura mediática eleva indebidamente las expectativas por medio de la imaginación, se está afirmando también de manera implícita

que esta última siempre se encuentra en falta: la última palabra la tiene la “realidad”, que se concibe como el parámetro supremo en función del cual se evalúa el ejercicio de la imaginación. El psicoanálisis, por ejemplo, sostiene que el “principio de realidad” es el código que debe regir, en última instancia, a la psiquis. Según James Jones, “puesto que supone una ‘sobrevaloración’, el amor romántico, con sus procesos de idealización, implica también una ruptura en el cotejo con la realidad y, por lo tanto, resulta siempre inmaduro y peligroso”.⁴¹ No obstante, esta reafirmación de lo real frente a lo imaginado no cuestiona la estructura de lo real con la cual debe lidiar la imaginación. La decepción siempre se concibe como el resultado de albergar “expectativas irrealistas”, pero nunca se cuestiona la estructura de lo real que torna irrealizables esas mismas expectativas. A mi juicio, deberíamos cuestionar el supuesto de que la realidad carece intrínseca e inevitablemente de los recursos para satisfacer a la imaginación. O, si el supuesto fuera cierto, deberíamos preguntarnos por qué.

En un libro titulado *Can Love Last?*,⁴² el psicoanalista Stephen Mitchell plantea, a partir de lo que dicta su experiencia en el consultorio, que la mayoría de los matrimonios entran en crisis porque se acaba la pasión, fenómeno que él atribuye a que muchas personas se esfuerzan por obtener al mismo tiempo un sentido de la seguridad y de la aventura. Así, la pérdida de la pasión en el matrimonio derivaría de los modos en que organizamos nuestra necesidad de seguridad. A menudo, esta última se considera incompatible con la pasión, o incluso se cree que es el factor desencadenante de su muerte. Sin embargo, a mi entender, esa necesidad de “seguridad” y/o de “aventura” no es un elemento constitutivo invariante de nuestra psiquis o, si lo es, el concepto de seguridad y el de aventura van adquiriendo distintas formas según la estructura cultural en la que estemos inmersos. Tanto una como la otra son resultado de la organización social de la psiquis. La seguridad deriva de la capacidad para controlar y predecir lo que sucede en nuestro entorno, mientras que la aventura deriva de la sensación de desafío, ya sea a nuestra identidad social o a los modos en que sabemos hacer las cosas. Lo que Mitchell denomina seguridad es más bien un efecto de la profunda racionalización de la vida cotidiana y doméstica, una consecuencia de la rutinización en las tareas y los servicios que ayudan a mantener el funcionamiento del hogar. Esta racionalización de la esfera doméstica se refleja en la disciplina de los horarios (existe un horario fijo para levantarse,

otro para volver del trabajo, otro para llevar a los hijos a sus actividades cotidianas, otro para comer, otro para mirar determinados programas en la televisión, un día fijo para hacer las compras, otro para las actividades sociales y otro para el ocio, etcétera), pero también se refleja en la racionalización del espacio (vamos de compras a centros comerciales que son entornos con un elevado nivel de control; habitamos viviendas en las que la distribución del espacio está planificada de modo homogéneo y racional, según el uso funcional de los objetos; vivimos en barrios ordenados que cuentan con vigilancia y están exentos de los peligros potenciales del caos, etcétera). La vida cotidiana del individuo moderno es muy predecible, y esto se debe al accionar de un conjunto de instituciones que la organizan: los servicios de entrega a domicilio (de comida, periódicos y productos comprados por catálogo); la televisión con su grilla de programación; las actividades sociales, casi siempre planificadas de antemano; y la esfera del ocio, con sus momentos previamente estandarizados para el descanso, el esparcimiento y las vacaciones. Así, lo que Mitchell denomina seguridad es más bien un modo racionalizado de organizar la existencia cotidiana. En otras palabras, la “seguridad” se obtiene, psíquica y sociológicamente, como un producto derivado de la racionalización de la vida diaria.

Ahora bien, dicha racionalización con frecuencia conduce a la decepción, pues la vida cotidiana es comparada de manera incesante con otros modelos e ideales de gran difusión que representan la excitación y la expresividad emocional, lo que a su vez provoca que las personas evalúen negativamente su propia vida y su identidad. De hecho, se ha demostrado en varias investigaciones que, como resultado de la exposición a las imágenes transmitidas por los medios masivos, somos más propensos a percibir con matices negativos nuestra experiencia cotidiana racionalizada. El mecanismo que opera en este fenómeno es complejo. De acuerdo con los estudios existentes sobre el impacto de las imágenes mediáticas en la percepción del propio cuerpo, las imágenes de cuerpos perfectos que aparecen en los medios masivos afectan negativamente la autoestima y el concepto de sí porque, al verlas, se produce un efecto de competencia (las personas sienten que los otros pueden llegar más fácilmente a tener el cuerpo ideal) y un efecto de legitimidad normativa (las personas sienten que los otros les dan importancia a esos cuerpos ideales). Así, las imágenes mediáticas se transforman en una fuente de deseo gracias a la mediación implícita de aquello que

creemos que dicen sobre las expectativas de los demás con respecto a nosotros y sobre los logros de los demás en comparación con los nuestros. Es posible entonces que las imágenes más difundidas del amor inculquen en nosotros la idea de que los demás logran entablar una relación amorosa estable, pero nosotros no, y que lograr ese tipo de relación es normativamente importante para tener éxito en la vida. La insatisfacción que promueven estas ideas, a su vez, puede alimentar el estado de decepción crónica. Por lo tanto, la racionalización de la vida cotidiana genera un estado de aburrimiento, que luego se compara de modo constante e implícito con los modelos mediáticos de excitación, intensidad y plenitud emocional.

La irritación

Además de la seguridad y la racionalización, otro fenómeno que surge cuando la pareja comparte la vida doméstica es la irritación. En su libro *Irritaciones*,⁴³ el sociólogo francés Jean-Claude Kaufmann analiza los roces y fastidios de la convivencia cotidiana en pareja. Según su descripción, dichas irritaciones tienen que ver o bien con el carácter de la persona (como cuando alguien pregunta “¿por qué tienes que leer el diario mientras yo limpio?” o “¿por qué siempre me acusas de no prestarte suficiente atención?”) o bien con los modos de hacer las cosas (como cuando alguien pregunta “¿por qué no cierras bien los frascos?” o “¿por qué tienes que olfatear la comida antes de comerla?”). La irritación de este tipo, o más bien su objeto (es decir, ciertos gestos o palabras relativamente mínimos o insignificantes) parece constituir una característica particular de la vida moderna, que refleja un nuevo modo de concebir y organizar las relaciones.

Aunque el libro de Kaufmann no ofrece ninguna reflexión acerca del motivo por el cual la vida cotidiana en la actualidad es un caldo de cultivo para esta clase de irritación, yo me atrevo a afirmar que tiene que ver con los modos en que se organiza la esfera doméstica por medio de aquello que podríamos describir como la intimidad institucionalizada. En efecto, la experiencia de la intimidad es producida por una serie de estrategias lingüísticas destinadas a reducir la distancia entre dos personas, tales como la exhibición de las capas más profundas del yo, la revelación de los secretos más íntimos, la puesta al desnudo de la propia psiquis, la convivencia en el mismo cuarto y en la misma cama, y, principalmente, la utilización de la esfera del ocio como terreno en común donde

compartir el tiempo y el espacio. La expansión extraordinaria que registra dicha esfera durante el siglo XX no puede ser ajena a los modos en que el ocio se emplea cada vez más como punto de encuentro entre hombres y mujeres, con el fin de construir experiencias compartidas y generar cierto sentido de la familiaridad. De hecho, hoy en día, la familiaridad y la intimidad son los objetivos principales de la vida en pareja. Combinada con la racionalización de la vida cotidiana, la familiaridad institucionaliza el yo de cada integrante de la pareja de modo tal que da por tierra con lo distante, lo desconocido y lo impredecible en la otra persona. Ahora bien, aunque parezca contradictorio, considero que la familiaridad y la proximidad en realidad son proclives a generar más irritación. Para sustanciar esta afirmación, podemos tomar el caso contrario. De acuerdo con varias investigaciones, las relaciones de larga distancia son más estables que las relaciones en que la pareja se ve con más frecuencia. Los especialistas explican que esto sucede porque, de lejos, resulta más fácil idealizar a la otra persona.⁴⁴ Así, la idealización guarda una correlación negativa con la frecuencia de interacción. En efecto, las reflexiones positivas acerca de la otra persona son más posibles en ausencia de dicha persona. En cambio, cuando conviven, las parejas institucionalizan su relación mediante la proximidad de distintos modos, a saber: comparten el mismo techo, el mismo cuarto y la misma cama; desarrollan las mismas actividades de esparcimiento; y ponen en escena su yo auténtico en expresiones rituales de autenticidad. Esto presenta un gran contraste con los modelos de convivencia vigentes en la alta burguesía hasta mediados o fines del siglo XIX, cuando hombres y mujeres no necesariamente compartían la misma habitación, existía la segregación en las actividades de esparcimiento y no había una necesidad de comunicar las propias emociones ni de mostrar la propia interioridad constantemente. Como ejemplo de la diferencia con los modelos culturales del siglo XIX, veamos una carta que le escribe Harriett Beecher Stowe a su marido en la que sintetiza los “problemas” del matrimonio:

Al reflexionar sobre nuestro futuro reencuentro, nuestro matrimonio y los obstáculos que en el pasado han impedido nuestra felicidad, se me ocurre que estos últimos son de dos o tres tipos. Primero, los que tienen causas físicas, tanto en ti como en mí. Me refiero, de tu lado, a la inestabilidad mórbida e hipocondríaca para la cual el único remedio son los

cuidados físicos y la atención a las leyes de la salud, y de mi lado, al exceso de sensibilidad y confusión, así como a la falta de control de la mente y la memoria. Esto último siempre se incrementa de mi lado en proporción a lo tuyo, en la medida en que me siento responsable. Espero que se reduzca con el regreso de la buena salud. Espero también que ambos guardemos en nuestra memoria el más solemne sentido de la importancia que reviste la atención prudente y constante a las leyes de la salud. El segundo tipo de obstáculo es la ausencia de un plan definido de vigilancia mutua, con miras a lograr que cada uno mejore, la falta de un momento y un lugar definidos para llevar a cabo ese plan con determinación y firmeza, para mejorar y mejorarnos el uno al otro, para confesarnos nuestras falencias y rogarnos mutuamente la sanación.⁴⁵

Si se le aplican los estándares contemporáneos, esta descripción de los problemas en una relación parece fría y distante, en tanto no supone que ninguno de los dos integrantes de la pareja deba comprender las particularidades de la configuración psíquica del otro y buscar el máximo grado posible de compatibilidad. Más bien, lo que deben buscar las dos individualidades, según se lee en la carta, es mejorar y mejorarse mutuamente. Como se observa, este modelo entra en conflicto con las normas y los modelos culturales contemporáneos de intimidad y proximidad.

Al describir la estructura de la convivencia cotidiana en numerosas parejas, los investigadores señalan que “mediante las conversaciones diarias, los integrantes de la pareja ‘se mantienen al tanto de las ambiciones, los deseos y las actitudes del otro, a la vez que declaran sus propios valores, revelan la estructura de sus propias preocupaciones, exhiben su propia modalidad del apego y discurren libremente sobre una multiplicidad de temas que ponen al descubierto de manera franca y sutil su propio sentido, al tiempo que proporcionan indicios sobre el sentido del otro’. Las pruebas empíricas parecen convalidar la importancia de las conversaciones cotidianas”.⁴⁶ Este tipo de diálogo, que implica “abrirle el corazón” a la otra persona y exponer las preferencias individuales de cada uno, surte el efecto de crear ciertas formas de familiaridad especialmente intensas, que entran en conflicto con la capacidad para conservar la distancia. Ahora bien, en términos cognitivos, la familiaridad es a las emociones lo que la proximidad vi-

sual es a la cognición. En otras palabras, la distancia con respecto al objeto permite una mejor organización del material según los esquemas culturales y, por lo tanto, posibilita que se le preste atención a la forma. La proximidad con respecto al objeto, en cambio, nos hace concentrar la atención en los componentes discretos de la experiencia. Si trasponemos esta lógica a la vida cotidiana y las relaciones románticas, podríamos afirmar que la proximidad nos hace prestar más atención a cada uno de los momentos que componen la existencia cotidiana por separado y nos impide dirigir la concentración a su forma cognitiva, es decir, al esquema cultural que les permite generar emociones vívidas. En síntesis, la institucionalización de la intimidad y la proximidad produce irritación y decepción, provocando que cada integrante de la pareja se concentre más en lo que hace el otro y tenga dificultades para concentrarse en la forma cultural de las emociones.

Uno de los motivos por los que la distancia posibilita la idealización es que activa la “otra” forma de conciencia, o sea, la memoria que recuerda las buenas experiencias y la anticipación que las organiza en escenas estéticas. En efecto, la distancia permite la anticipación del encuentro según los guiones guardados en la memoria y los formatos cognitivos que estetizan la vida cotidiana y que se disuelven en la indefinición cognitiva de la realidad cotidiana. Como las emociones quedan mejor delineadas cuando se interactúa con formas (“estéticas”) claramente definidas, la distancia permite que los sentimientos se intensifiquen, pues resulta posible organizarlos en modelos cognitivos nítidos y marcados.

La ontología psicológica

En la sociedad circula un cliché muy difundido y profundamente arraigado según el cual los excesos de la imaginación y las expectativas nos impiden lidiar con lo real. Este mismo cliché postula también que las expectativas de por sí revisten un carácter irrealista. En un artículo publicado en la sección dedicada a las relaciones y el amor en el *New York Times*, una mujer relata que se separó de un hombre con el que formaba una buena pareja, justamente a causa de albergar expectativas cada vez más ambiciosas:

Quando vi en toda su dimensión el desorden que había a mi alrededor mientras mi novio dormitaba, se me apareció de repente una visión de nuestro futuro juntos: una vida que de golpe me pareció, ¿cómo decirlo?

Mediocre. Y me di cuenta de que yo quería más. [...] Cuando una vive en Nueva York y, sobre todo, cuando trabaja en la industria del cine, cuesta mucho desterrar la fantasía de que siempre hay alguien mejor esperándonos a la vuelta de la esquina. Sin embargo, por incorporar esa noción a mi vida, había permitido que se transformara en un ciclo ininterrumpido de decepciones vacías que me dejaban esperando la aparición de mi propio Tim Donohue, o sea, de un hombre que estuviera satisfecho exactamente con aquello que él mismo era y tenía. Es más, yo misma anhelaba volver a ser ese tipo de persona alguna vez.⁴⁷

La brecha entre la anticipación y la realidad con frecuencia se concibe y se aborda en términos de una inflación en las expectativas sobre las cualidades de la posible pareja, inflación ésta que, como lo ilustra el ejemplo, se ve desatada por la ambición institucionalizada de mejorar la posición individual. En un artículo sobre las dificultades para encontrar pareja, Lori Gottlieb, columnista de *The Atlantic Magazine*, instaba a las mujeres a bajar las expectativas, Más adelante, su planteo fue retomado en otra columna, esta vez del *New York Review of Books*, y resumido de la siguiente manera: “Las mujeres deben aprender a buscar las cualidades positivas de los hombres que tal vez no encajen con las exigencias de sus *listas soñadas*, pero con quienes saben que se van a llevar bien” (énfasis de la autora).⁴⁸ El problema aquí es que los hombres y las mujeres que buscan pareja disponen de un conjunto de criterios preexistentes, muy elaborados y cognitivamente definidos. Así y todo, a la recomendación de Gottlieb se le escapa la existencia de un mecanismo a raíz del cual tales expectativas no sólo están muy bien formuladas y sobresalen de las demás en términos cognitivos, sino que también funcionan como impedimento para la formación de vínculos concretos. Al igual que en las imágenes provenientes de Hollywood, uno de los mecanismos centrales que generan la decepción con lo real es la *ontología psicológica* del yo, es decir, la idea de que los demás tienen ciertas características psicológicas estables y pasibles de ser nombradas y conocidas. En esta ontología, el yo consta de atributos fijos, debe conocerlos y debe negociar con aquello que percibe como los atributos fijos del otro. Por consiguiente, terminamos buscando personas con ciertas cualidades definidas, cognoscibles y estables. Así, se ontologizan dos categorías en particular: el yo y la relación.

Durante la entrevista, Barbara, una mujer divorciada de 42 años, evaluaba de la siguiente manera sus probabilidades de encontrar un “buen” candidato:

Barbara: Es muy difícil encontrar un buen candidato, ¿sabe? O por lo menos uno que me conforme. A veces pienso que hace falta un milagro para que pase eso.

Entrevistadora: ¿Por qué? ¿Cómo tendría que ser ese hombre?

Barbara: Para empezar, tendría que encajar con mi psiquis, que es muy complicada. Tengo todo tipo de ansiedades y necesidades. Por ejemplo, por un lado, soy muy independiente y necesito mi espacio, necesito sentir que puedo organizar mi vida como quiero, pero, por otro lado, también necesito que me abracen y me mimen, sentirme contenida. No es fácil encontrar a alguien que sepa dar las dos cosas. Necesito un tipo muy fuerte, muy seguro, pero que conmigo sea muy delicado.

Como se observa, la búsqueda de esta mujer está claramente motivada por la ontología psicológica del yo. A pesar de que ella misma sostiene que sus necesidades son contradictorias, su autoconocimiento presenta un alto grado de estabilización, en tanto ha sido fijado mediante una ontología psicológica que consolida su sentido de la individualidad y genera herramientas cognitivas bien definidas para evaluar a los posibles candidatos. La entrevista continúa de la siguiente manera:

Entrevistadora: Entonces, cuando busca en los sitios de citas por Internet, ¿cómo sabe si la persona va a encajar con sus necesidades, como acaba de decir?

Barbara: Es difícil, pero, por ejemplo, presto atención a cómo reacciona si no escribo rápido. Si me llega a comentar algo sobre eso, lo descarto. Me fastidia mucho. También me fijo cómo firman los mensajes de correo, si usan alguna palabra simpática o tierna, pero es más fácil darse cuenta en persona.

Entrevistadora: Y cuando se encuentran en persona, ¿a qué le presta atención usted?

Barbara: No sé muy bien, pero me fijo si se siente cómodo y seguro, si me presta atención, si se pone nervioso cuando habla o no, si se queja de

las otras mujeres, si tiene algún rasgo posesivo, si proyecta una buena autoestima o una falta de autoestima, ese tipo de cosas.

Esta evaluación tan minuciosa de la identidad y la conducta del otro es posible porque la mujer utiliza categorías y delimitaciones cognitivas previamente fijadas cuya negociación es dificultosa, pues ubican las interacciones en el marco de una serie de rasgos psicológicos y atributos personales de naturaleza fija. Tomemos ahora como ejemplo el caso de Susan, una psicóloga de 42 años:

Susan: Al tipo lo conocí en una cena y me gustó bastante, porque es muy atractivo y se la pasaba haciendo comentarios graciosos que nos hacían morir de la risa a todos. Cuando me pidió mi número de teléfono, yo estaba loca de contenta. Después nos encontramos a almorzar en un café que tenía jardín. Él prefería sentarse en el jardín y yo, adentro. Entonces nos sentamos en el jardín, pero yo no podía sentarme al sol porque no tenía lentes oscuros y soy muy sensible a la luz solar, pero él me dijo que estaba necesitando un poco de sol y siguió insistiendo en que nos sentáramos al sol. ¿Sabe qué? De repente sentí que en realidad no me atraía más.

Entrevistadora: ¿Podría explicar por qué?

Susan: Sentí que era una persona con la que me iba a costar negociar. Que siempre iba a priorizar sus intereses.

Entrevistadora: Entonces, a partir de ese episodio, usted sintió que podía ver quién era ese hombre en realidad.

Susan: Absolutamente. Si tienes buenos instintos y un poco de visión psicológica, te das cuenta muy rápido de cómo son las personas y en los detalles más mínimos. Especialmente en los detalles mínimos.

En la sección del *New York Times* dedicada a las relaciones, una mujer relata de la siguiente manera cómo se “enamoró” de un hombre durante un taller de meditación *vipassana*, hasta que se atrevió a hablarle: “Lo miré de reojo y vi todos los bolígrafos que se había metido a presión en el bolsillo de los pantalones. No era uno solo, eran muchos, todos apretados. Ese detalle extraño me hizo pensar que podía estar muy loco”.⁴⁹ Aquí, nuevamente, el “detalle extraño” se traduce a toda una ontología psicológica y emocional. Este modo de

evaluación tan minucioso y psicologizado es el que más prolifera hoy en día. Por ejemplo, según Catherine Townsend, una amiga evaluó a su novio de la siguiente manera: “No creo que sea mal tipo, estoy segura de que te protegería, después de pensarlo unos veinte minutos y repasar los pros y las contras. Pero, ¿no preferirías un tipo al que le saliera instintivamente?”⁵⁰ Resulta obvio que semejante desestimación requiere de un guión psicológico muy elaborado acerca de cuál debería ser la esencia psicológica de un hombre. Por último, consideremos el caso de Hellen, una escritora de 35 años, que respondía lo siguiente en la entrevista:

Hellen: En muchos sentidos, tengo el novio ideal. No quiero decir que sea inteligente, atractivo ni muy divertido, aunque sí es todo eso, pero lo digo porque está muy enamorado de mí, usted no se imagina los mensajes de texto que me manda todos los días, a veces dos o hasta cinco veces por día. Son poemas. Estoy segura de que los podría publicar. Pero lo que me vuelve loca es la relación que tiene con la madre. Cada vez que le pasa algo, malo o bueno, me lo cuenta a mí y se lo cuenta a su madre, casi al mismo tiempo. A veces nos manda el mismo mensaje de texto a las dos, y eso me molesta mucho. Muchísimo. Casi corto con él por ese tema.

Entrevistadora: ¿Podría explicar por qué?

Hellen: Es como si no se hubiera separado de la madre ni hubiera resuelto el complejo de Edipo. Un hombre de 50 años debería ser capaz de tener la madurez emocional como para no meter a la madre en cada paso que da. Eso no me parece atractivo, por lo que dice de él y de su madurez emocional.

El contacto con la madre se pasa aquí por el tamiz de la ontología psicológica y se coloca bajo la categoría del “complejo de Edipo” y de la “inmadurez emocional”, lo que indica que las emociones y conductas son evaluadas en virtud de un modelo muy elaborado de lo que debería ser un yo sano, dotado de ciertos atributos fijos. Todos los ejemplos citados responden a una ontología del yo basada en los modos terapéuticos de evaluación que consideran más o menos sanas las formas de comportamiento del otro.

Todo esto, a su vez, da lugar al surgimiento de una nueva categoría cultural: la categoría de la “relación”. En efecto, las relaciones han llegado al punto de adquirir un estatuto cultural en sí mismas, independiente del estatuto cultural de las personas, aunque vinculado estrechamente con él. En palabras de Irina, una entrevistada de 48 años que se había divorciado: “Mi ex esposo es una gran persona, en serio, hoy sigo viendo en él lo que vi desde el primer día, es un gran tipo, pero nuestra relación nunca funcionó. Nunca pudimos conectarnos en serio”. Así, el yo psicológico detenta ciertas propiedades fijas y, a su vez, produce relaciones, es decir, constructos cognitivos que supuestamente son la expresión tangible de una entidad psicológica. La relación, en tanto categoría cultural, se convierte en un nuevo objeto de observación y evaluación consciente. Para evaluarla, se aplican como parámetros los guiones culturales acerca de las relaciones (¿hasta qué punto marchan sin problemas?) y los principios hedonistas (¿cuánto placer y bienestar proporcionan?). Eso que en algunas ramas de la sociología se denomina “labor emocional” (una prerrogativa eminentemente femenina) se basa en la “ontología emocional”, o sea, en una evaluación de lo que son las relaciones según los guiones y modelos de una supuesta emocionalidad sana y satisfactoria. Así, la labor emocional sería entonces el monitoreo reflexivo de la relación, que se manifiesta en la práctica del diálogo, la queja, el pedido, el planteo de necesidades y la comprensión de las necesidades ajenas. La ontología emocional contiene una comparación implícita con los relatos e ideales mediáticos a través del proceso sociopsicológico del cotejo tácito con las relaciones de otros. Y, sobre todo, tal ontología emocional constituye una herramienta para monitorear las relaciones, compararlas con lo que podrían o deberían ser, criticarlas y responsabilizarlas por no llegar a lo que se espera de ellas. En la actualidad, las relaciones románticas quedan atrapadas constantemente dentro de tales evaluaciones ontológicas.

En síntesis, la vida cotidiana está estructurada de modo tal que no permite la activación de una forma de conciencia estilizada que mantiene la intensidad de las emociones y preserva la imagen idealizada de la otra persona. Asimismo, las ontologías culturales (del yo, de las emociones y de las relaciones) impiden que las interacciones ordinarias se basen en el fluir de la experiencia concreta, pues suponen una comparación constante y tácita con los modelos preexistentes de aquello que deberían ser.

La imaginación y la Red

Si existe la historia de la imaginación del sujeto burgués, el advenimiento de Internet debería marcar una etapa decisiva en dicha historia. No cabe duda de que la Red constituye una de las transformaciones más significativas en el estilo de la imaginación romántica. En el contexto de la cultura contemporánea, se puede trazar una distinción entre al menos dos formas de imaginación anticipativa generadas por dicha cultura. En primer lugar, encontramos una forma de anticipación que se funda en la síntesis de una multitud de imágenes, relatos y bienes de consumo, como la que se da, por ejemplo, cuando anticipamos unas vacaciones, una historia de amor o la compra de un bien de lujo. Esta anticipación puede ser difusa o presentar una estructura cognitiva bien delimitada, mediante los bienes de consumo o la invocación de imágenes mentales o relatos. Un ejemplo de esto último sería el deseo de vivir una historia de amor que responda a una secuencia específica de acontecimientos o de escenas visuales con un alto grado de resolución, como el beso romántico o la cena romántica. En segundo lugar, encontramos una forma de anticipación producida por el intento de fabricar e imitar la experiencia concreta, pero en un entorno virtual, utilizando la tecnología. Se trata de una forma de imaginación anticipativa en tanto pretende imitar el encuentro real. Dentro de ella se engloban los juegos *online* y los sitios de citas en Internet que elaboran y reproducen los encuentros sexuales/románticos de la vida real.

Según un sondeo realizado a nivel internacional por el BBC World Service en el año 2010, para el que se entrevistó a 11.000 usuarios de Internet de 19 países distintos,⁵¹ el 30% de los usuarios que se encuentran conectados a Internet en cualquier momento determinado están buscando pareja. Y en algunos países, como India o Pakistán, la proporción alcanza el 60%. Por otra parte, la redacción del *New York Times* observó, en uno de sus concursos de artículos sobre historias de amor para estudiantes de la universidad, que se había producido un desplazamiento generalizado en los modos de interacción, de los encuentros sexuales ocasionales a las relaciones mediadas por la tecnología de Internet:

En febrero [de 2011], la sección Sunday Styles [del *New York Times*] pidió a los estudiantes universitarios de todo el país que respondieran cómo era el amor para ellos, a partir de sus propias historias y con sus propias voces. Hace tres años, en la primera edición de este concurso, el

tema más popular eran los encuentros sexuales ocasionales, una práctica “sin compromisos” que para muchas personas no estaba resultando tan relajada. La pregunta que parecía leerse entre líneas en cientos de relatos era: ¿Cómo se hace para que el contacto físico no implique contacto emocional? Pero en tres años, las cosas pueden cambiar mucho. Esta vez, la pregunta era la inversa: ¿Cómo se hace para que haya contacto emocional sin contacto físico? Es posible que el sexo ocasional entre los estudiantes universitarios siga vivo y coleando, pero en los textos de este año la atención se desplazó hacia la intimidad que permiten los medios virtuales y las relaciones que crecen y se profundizan casi exclusivamente por medio de las computadoras portátiles, las cámaras web, el *chat* y los mensajes de texto. A diferencia de la cultura del sexo ocasional, que implicaba riesgos concretos, aquí hay un amor tan puro que lo más temido no es contagiarse una enfermedad de transmisión sexual, sino un virus en la computadora, o tal vez conocer en persona al objeto del afecto.⁵²

El uso de Internet y otras tecnologías disponibles para seguir a alguien y ver a esa persona a través de una pantalla al parecer desempeña una función importantísima en las nuevas formas de cortejo. Sin embargo, en otro artículo del *New York Times* firmado por el mismo autor, leemos lo siguiente:

Una gran cantidad de gente cuenta que empezó a entrar en los sitios de encuentros *online* con mucho resquemor, pero que después adoptó el sistema porque le parecía muy divertido y porque ofrecía tantas tentaciones como una mesa de platos fríos. Luego, esas mismas personas se permiten pensar que el hombre o la mujer con quien interactúan en la Red puede ser el amor de su vida, pero al final terminan sintiendo una *profunda decepción* cuando el proceso concluye en una cita cara a cara con un ser humano de carne y hueso que lejos está de ser perfecto y que no tiene el aspecto de un JPEG ni habla como un mensaje de correo electrónico (énfasis de la autora).⁵³

Ahora bien, como planteo en *Intimididades congeladas*,⁵⁴ el estilo de imaginación que se despliega en los sitios de encuentros *online* debe entenderse en el con-

texto de una tecnología que descorporiza y textualiza los encuentros, un contexto en el que el intercambio lingüístico funciona como medio para producir un conocimiento psicológico íntimo de la otra persona. La intimidad que surge en este contexto no reviste carácter de experiencia ni se centra en el cuerpo, sino que más bien deriva de la producción de tal conocimiento psicológico y de ciertos modos de relacionarse con el otro. La imaginación de Internet se funda en una masa textual que da lugar a un *quantum* de conocimiento sobre la otra persona en función de la importancia que se le otorga a la definición de los sujetos como entidades dotadas de una serie de atributos discernibles, discretos y hasta cuantificables relacionados con su psiquis y su estilo de vida. Si la imaginación romántica tradicional estaba caracterizada por una mezcla de realidad y fantasía, basada en el cuerpo y en la experiencia acumulada, Internet provoca que se escindan la imaginación (en tanto conjunto de significados subjetivos autogenerados) y el encuentro con el otro, pues hace que ocurran en momentos diferentes. El conocimiento del otro también suele quedar dividido, ya que se aprehende a la otra persona primero como una entidad psicológica autoconstruida, luego como una voz y, por último, como un cuerpo en acción y movimiento. Así, la imaginación de Internet no se opone a la realidad, sino a otro tipo de imaginación que se funda en el cuerpo y en las emociones intuitivas, o sea, en las emociones que surgen de una evaluación instantánea y no reflexiva. También se opone a la imaginación retrospectiva, es decir, a aquella clase de imaginación que intenta recuperar *in absentia* las reacciones sensoriales y corporales provocadas por la presencia física concreta de la otra persona. Esta forma de proyección imaginaria es desencadenada por un conocimiento intuitivo e incompleto de esa otra persona, mientras que la tecnología de Internet ofrece una forma de imaginación prospectiva que consiste en imaginar un objeto específico cuya presencia física todavía no se ha concretado. La imaginación retrospectiva que se describe aquí contiene un volumen escaso de datos, pero la imaginación prospectiva que se vincula con la actividad en Internet contiene una gran densidad de información.

La imaginación romántica tradicional se basaba en el cuerpo, sintetizaba la experiencia previa, combinaba el objeto presente con imágenes y experiencias ancladas en el pasado y se centraba en unos pocos detalles “reveladores” sobre la otra persona, de índole visual y lingüística. Consistía en combinar con una

persona real las imágenes e interacciones del pasado. Como proceso mental y emocional, esta forma de imaginación, al igual que el deseo, no precisa mucha información para poder activarse. Es más, comparte con el deseo la característica de activarse mejor cuando la información es escasa que cuando es excesiva. Como explica la psicoanalista Ethel Spector Person, “puede ser la manera en que la otra persona enciende un cigarrillo en el viento, se echa el pelo hacia atrás o habla por teléfono”.⁵⁵ En otras palabras, los gestos y los movimientos corporales o las inflexiones en el tono de voz desencadenan fantasías y sentimientos románticos. Para Freud, esa capacidad de conmoverse ante detalles mínimos y aparentemente irracionales proviene de que “en el amor, amamos un objeto perdido”.⁵⁶ Probablemente este fenómeno sea consecuencia de ciertos esquemas profundos de conducta parental y de la familiaridad cultural con determinadas poses y conductas corporales que se imprimen en nuestra conciencia. De acuerdo con Spector Person, “el enorme poder que la persona amada parece ejercer en quien la ama puede explicarse en cierta medida a partir del hecho de que se invistió al objeto amoroso con la mística de todos los objetos perdidos del pasado”.⁵⁷ En el contexto cultural dentro del que trabajaba Freud, el amor y la fantasía se entrelazaban fuertemente por medio de la capacidad compartida de mezclar experiencias pasadas y presentes en interacciones sólidas y corporizadas. De hecho, los juicios que se fundan en el atractivo de la otra persona con frecuencia consisten en reactivar otros juicios intuitivos anteriores basados en la experiencia acumulada. Como señalan Bolte y Goschke, “la intuición denota la capacidad de emitir juicios sobre las características del estímulo o de discriminar entre categorías distintas de estímulo sin poder describir verbalmente los fundamentos de dichos juicios. [...] [D]esde una mirada introspectiva, los juicios intuitivos parecen surgir de modo espontáneo y sin mediación alguna del razonamiento consciente”.⁵⁸

Así, la intuición constituye una forma de juicio que activa cierto conocimiento inconsciente, es decir, cierto conocimiento cuya estructura y cuyos atributos no están al alcance de la conciencia. Posiblemente, dado que algunos tipos de imaginación cuentan con un volumen escaso de información, tienden a sobreestimar al objeto, o sea, a asignarle un valor agregado o, como diríamos en el habla común, a “idealizarlo”. Este acto de idealización no se basaría en muchos sino en pocos elementos de la otra persona.⁵⁹

En cambio, la imaginación prospectiva mediada por Internet está recargada de información. Se podría afirmar que la imaginación de Internet presenta un franco contraste con los tipos de imaginación que cuentan con información escasa, pues los medios virtuales no sólo permiten sino que exigen el conocimiento del otro, conocimiento éste que no es holístico sino que se basa en los atributos. Además, estos medios permiten también realizar una comparación sistemática de personas y atributos, lo que tiende a atenuar el proceso de idealización. En síntesis, la imaginación de Internet es prospectiva, o sea que está dirigida a un objeto que la persona aún no ha conocido. Asimismo, no se funda en lo corporal sino en el intercambio lingüístico y en la información textual. Por último, la evaluación que ésta implica parte de una acumulación de atributos, más que de una visión global del objeto. En esta configuración específica, las personas disponen de demasiados datos y parecen menos capaces de idealizar. Tomemos por ejemplo el caso de Stephanie, una estudiante de posgrado de 26 años, que relata de la siguiente manera la primera salida con un hombre que conoció por Internet:

Stephanie: Nos encontramos bastante rápido, después de un intercambio muy intenso por correo electrónico y de una charla por teléfono. La voz me había gustado. El punto de encuentro fue un café cerca del mar, un escenario perfecto, y aunque estaba preparada para que me pareciera menos atractivo que en las fotos, porque siempre pasa lo mismo, en realidad me gustó tanto como en las fotos. Así que todo empezó muy bien, pero fue muy raro, en el transcurso de la noche, porque pasamos dos horas y media juntos, yo sentí que no había un clic. En realidad, no había nada que fuera muy distinto a lo que había conocido por Internet: parecía tener el mismo sentido del humor, las mismas virtudes, la misma inteligencia, el mismo atractivo, pero hubo algo que no hizo clic.

Entrevistadora: ¿Podría explicar por qué?

Stephanie: Bueno, no me gusta decir esto, pero tal vez fue demasiado tierno. Era tanta la ternura que ya era demasiada [risas]. Como que estaba un poco ansioso por caerme bien, o tal vez, no sé. Me encanta la ternura, pero tiene que estar mezclada con un poco de agresividad, porque si no, no sé, no parece tan masculino, ¿se entiende?

En este caso, la respuesta es interesante pues, aunque el hombre cumple con la lista de atributos soñados por ella, la entrevistada lo rechaza porque “hubo algo que no hizo clic” (un concepto importante en el amor contemporáneo). El hombre carecía de una cualidad específica e inefable (la “masculinidad”) que, según podríamos conjeturar, consiste en reconocer ciertos códigos establecidos de índole corporal y visual. Los criterios de masculinidad (o feminidad) y, en líneas más generales, el de “sensualidad”, requieren el tipo de juicio holístico que constituye el sello distintivo de la psicología gestáltica. Dichos criterios sólo pueden identificarse en los modos en que diversos movimientos y posturas del cuerpo se conectan entre sí. Se trata de elementos que no pueden procesarse a nivel lingüístico, sino únicamente a nivel visual. Esta aproximación a lo real está precedida por un conocimiento verbal y abstracto de la otra persona, lo que representa una dificultad para realizar la transición a un conocimiento visual y holístico. Así, el exceso de información psicológico-verbal sobre la otra persona posiblemente no sea conducente para luego sentir atracción hacia esa persona.

Por lo tanto, el amor tradicional, basado en la imaginación con información escasa y en el cuerpo, presenta emociones generadas por cuatro procesos elementales. En primer lugar, existe una atracción física. En segundo lugar, dicha atracción moviliza las experiencias y relaciones previas del sujeto (allí donde Freud entendía a las experiencias pasadas como fenómenos estrictamente psicológicos y biográficos, yo, a la manera de Bourdieu, las concibo como fenómenos sociales y colectivos). En tercer lugar, el proceso se da a nivel inconsciente o semiconsciente, lo que deja a un lado el *cogito* racional. En cuarto lugar, y casi por definición, se produce una idealización de la otra persona, a quien se la considera única (con frecuencia, tal idealización se funda en una mezcla de lo que conocemos y desconocemos sobre dicha persona). En otras palabras, lo que se ve modificado es el núcleo mismo de la organización del deseo (mediante la imaginación con información escasa): los indicios visuales y corporales pasan a ocupar una función menos importante, la abundancia de datos sustituye a la información parcial, y la consiguiente capacidad de idealización se ve disminuida. A diferencia de la imaginación romántica tradicional, la imaginación de Internet está dominada por un eclipsamiento verbal, una prevalencia del lenguaje en los procesos de evaluación, que en su mayoría, o al menos en parte, surgen de la percepción y los indicios visuales. Se registra una utilización intensiva del

lenguaje, pues las personas se presentan a sí mismas mediante una descripción, pero también mediante un perfil lingüístico, mediante la actividad de conocer y rotular a otros, y mediante el intercambio de mensajes de correo electrónico. Así, el lenguaje interfiere en el proceso de evaluación y reconocimiento de los indicios visuales y corporales. Podríamos definir ese eclipsamiento como la interferencia de los modos de evaluación verbal en el proceso de reconocimiento visual. De hecho, se ha demostrado que, en los experimentos de reconocimiento facial, quienes utilizan palabras para describir las caras de las personas cuyas fotografías han visto luego presentan una menor capacidad para volver a reconocer esas mismas caras que quienes deben reconocerlas sin que medie ningún procesamiento verbal previo. Esto indicaría que el conocimiento acerca de la otra persona sobre la base del intercambio textual y los atributos descritos podría interferir con la capacidad de activar los mecanismos de reconocimiento visual que intervienen en la atracción. Podríamos plantear entonces que dicho fenómeno marca un desplazamiento en el núcleo mismo del deseo romántico. A mi juicio, éste se encuentra cada vez menos determinado por el inconsciente. El ego, con su capacidad aparentemente infinita de enunciar y refinar criterios para la selección de pareja, es una entidad con un alto grado de conciencia, que todo el tiempo está al tanto de la posibilidad de elección y se lo responsabiliza de ella, pues debe formular los parámetros racionales de aquello que es deseable en el otro. Así, el deseo está estructurado por la elección, como forma de acción racional y emocional a la vez. Es más, se podría sostener que la idealización (en tanto proceso central para la experiencia del amor) se torna cada vez más difícil a causa de la ontologización del yo, que fomenta la indagación en cuanto a las características del otro, y de su fragmentación en atributos diferenciados, que impide la evaluación integral del otro. Por último, esa sensación abrumadora de que la otra persona era única, sensación ésta que en algún momento fue representativa del sentimiento amoroso, se ha visto modificada, tal como lo sugiere la frase de Barthes que abre este capítulo, y ha quedado ahogada bajo los mares de candidatos y candidatas potenciales que existen hoy en día

El deseo autotélico

Por todo esto, me atrevo a afirmar que cada vez resulta más difícil que se conecten entre sí el deseo, la imaginación y lo real, debido a dos factores funda-

mentales. El primero es que, progresivamente, la imaginación va quedando cada vez más estilizada y vinculada con los géneros y las tecnologías que activan emociones ficcionales, estimulan la identificación y anticipan las fórmulas narrativas y las escenas visuales. El segundo es que la vida cotidiana se basa en categorías culturales y cognitivas que dificultan la organización de las experiencias y relaciones románticas en un esquema cognitivo de naturaleza holística. En consecuencia, la imaginación y la fantasía han ido adquiriendo cada vez más autonomía con respecto a sus objetos. Sin embargo, me atrevo a sostener también que la imaginación y la fantasía no sólo son autónomas, sino también se han tornado autotélicas, es decir, que llevan en sí mismas la justificación de su propio fin (placentero). Tomemos como ejemplo el caso de Robert, un hombre divorciado de 50 años:

Entrevistadora: Antes me dijo que cuanto más pasaban los años, más adicto se volvía a la fantasía. ¿Qué quiso decir? ¿A qué se refiere con la palabra fantasía? ¿Se refiere a un amor que no puede concretarse?

Robert: Sí, y creo que, cuanto más grande soy, más me gustan esos amores.

Entrevistadora: Qué interesante. ¿Sabe por qué?

Robert: Me dan un placer enorme.

Entrevistadora: ¿Podría explicar por qué?

Robert: Porque resuelven el problema existencial de la simbiosis entre lo emocional y lo intelectual. Si el amor no se concreta sexualmente pero sí se concreta psíquicamente, proporciona satisfacción. Lo que es tan satisfactorio es precisamente que no esté satisfecho, que no se haya concretado. Que la promesa no se haya hecho realidad permite que cualquier gesto mínimo, cualquier sonrisa, cualquier movimiento de la mano se cargue de significado. Un mensaje de texto por la mañana que diga “¡Buen día!” adquiere un significado enorme.

[...]

Entrevistadora: ¿Se ha enamorado alguna vez de mujeres que no estuvieran disponibles?

Robert: Sí, absolutamente.

Entrevistadora: ¿Le resulta más atractivo?

Robert: Me cuesta contestar eso, porque cada vez que me enamoro, siempre me parece que es el gran amor de mi vida. Pero sí, en general, diría que sí, porque puedo fantasear más con ellas.

Deseo y fantasía son aquí una misma cosa en tanto se fusionan alrededor de un amor que no se concreta. La imaginación se transforma en modo y vector del deseo, y viceversa, el deseo se vive de manera más intensa en la imaginación. Desear y fantasear son actividades que se entrelazan y que se han tornado auto-télicas. Tomemos ahora el ejemplo de Daniel, otro entrevistado que ya mencionamos en los capítulos 3 y 4:

Odio los encuentros de una sola noche. Siento un vacío. Yo necesito todo el paquete que me permite fantasear. Necesito la fantasía [...]. Sin amor, no tengo nada que me inspire en mi trabajo, es mi droga, no puedo estar solo. Digo, no puedo estar solo en mi cabeza, no me refiero a estar solo físicamente. No me interesa para nada la intimidad entre cuatro paredes. Para mí se acabó todo ese asunto de la vida doméstica, pero no la fantasía.

En este ejemplo, la fantasía se opone, por un lado, a las relaciones puramente sexuales (los encuentros de una sola noche) y, por el otro, a la vida doméstica. A mi juicio, esto ocurre porque tanto unas como la otra impiden el desarrollo de la imaginación, facilitada a su vez por los formatos estético-narrativos. En palabras de Marianne, una francesa de 44 años que mantiene una relación de larga distancia con un hombre estadounidense, “me conviene mucho más que él viva lejos, siento que nuestra relación va a ser siempre hermosa, porque vivimos gran parte de ella en la imaginación”. Como lo indican estos ejemplos, lo que forma el centro mismo de la imaginación hipermoderna es el deseo del deseo, ese mantenerse en un estado de deseo perpetuo, esa decisión de demorar la gratificación del deseo precisamente para mantener el deseo y lograr que su objeto conserve una forma estética. De hecho, la fantasía se entrelaza con la intensidad emocional, o sea que la capacidad de imaginar produce sentimientos que se experimentan con gran vigor. El rechazo a la vida doméstica se debe a que ésta amenaza la capacidad de vivir las emociones a través de escenarios imagi-

nados. Es más, en las respuestas de las personas entrevistadas, la fantasía no aspira a la posesión del objeto, sino que se vuelve sobre sí misma, sobre los placeres fantasmáticos que proporciona. Como señala John Updike, “un beso imaginado se controla con más facilidad, se disfruta con más intensidad y supone menos desorden que un beso real”.⁶⁰ Haciéndose eco de esta concepción, una entrevistada de 47 años hablaba de la siguiente manera sobre una relación extramatrimonial que tuvo:

Verónica: La parte más placentera de todas era, seguramente, el tema de los mensajes de correo que nos mandábamos, cada uno desde su casa, sin que nuestras parejas lo supieran. Era todo ese sufrimiento tan lindo de esperar para verlo, de fantasear con él todas las noches, todas las mañanas, cuando estaba en el trabajo. Estar en la situación de no poder verse ni hablar cuando uno quiere te hace desearlo mucho. A veces incluso me preguntaba a mí misma si él no me gustaba más en la imaginación que en la vida real, porque la fantasía era una sensación mucho más intensa.

Entrevistadora: ¿Podría explicar por qué?

Verónica: Bueno, qué pregunta, es muy difícil de contestar. [*Silencio prolongado*]. Supongo que es porque puedes controlar todo de manera mucho más ordenada, todo se ve como quieres que se vea; cuando escribes, te muestras como quieres aparecer, no cometes ningún error. Claro que puedes sufrir mucho si él no te contesta, pero es como si te escribieras tu propio guión, mientras que, cuando lo ves, enseguida se vuelve todo más complicado, te pones más ansiosa, más irritable, quieres estar con él, te quieres ir corriendo, el tipo te gusta, después no te gusta. No sé por qué, al escribir, todos los sentimientos son lo que deben ser.

La fantasía y la imaginación no se asocian aquí con el desorden, como se ha pensado tantas veces en la larga tradición cultural de condena contra la imaginación, sino con el control, con la capacidad para dominar y moldear los propios pensamientos, y para darle a la experiencia una forma estable y estética. Las fantasías de estas personas son autotélicas, vividas por el placer mismo de fantasear y consideradas como una fuente de placer, más que de sufrimiento. Otro ejemplo es el de Orit, una mujer de 38 años que trabaja como secretaria ejecu-

tiva en una ONG. Aquí, cuenta cómo se enamoró de un hombre que conoció por Internet tres años antes de la entrevista:

Orit: Intercambiamos correspondencia durante un tiempo muy largo, y yo empecé a sentir que lo conocía muy bien.

Entrevistadora: ¿Se llegaron a conocer en persona?

Orit: No. Una vez, hace dos años, creo, decidimos encontrarnos, pero él canceló a último momento.

Entrevistadora: ¿Y después no lo vio?

Orit: No. No sé muy bien por qué canceló, creo que se acobardó o algo así.

Entrevistadora: ¿Eso modificó lo que usted sentía por él?

Orit: Para nada. Yo lo seguía amando. En todos estos años siento que él es la única persona que amo. Siento que estamos muy cerca, aunque ya no nos sigamos escribiendo. Siento que lo conozco muy bien y que lo entiendo.

Entrevistadora: Usted se siente cerca de él.

Orit: Sí.

Entrevistadora: Pero, ¿cómo? ¿Si no lo vio nunca en persona?

Orit: Bueno, antes que nada, me contó muchas cosas de él. Nos mandábamos mensajes de correo todo el tiempo. Con todas las nuevas tecnologías, se puede saber mucho de la otra persona. En Facebook, puedo ver quiénes son sus amigos, qué hizo, adónde fue de vacaciones, sus fotos, a veces siento casi como si estuviera ahí conmigo. Puedo verlo cuando se conecta a gmail, puedo ver cuando entra, cuando está ocupado en skype, puedo ver qué música descargó y qué está escuchando. Es como si estuviera cerca, en mi cuarto, todo el tiempo. Puedo ver lo que hace, lo que escucha, a qué recitales fue, así que me siento muy cerca de él.

Aquí no queda claro en qué medida esta mujer interactúa con un personaje real o imaginario. A mi entender, sus emociones tienen un estatuto epistemológicamente intermedio. Como todavía no conoce al hombre en persona y sus emociones son autogeneradas casi por completo (pues no las genera una interacción real y ya ni siquiera una interacción virtual), se trata de emociones ficticias. Sin embargo, como interactúa con dispositivos tecnológicos reales (gmail, las fotos de Facebook, etcétera), cabe afirmar que se trata de emociones

ficcionales interactivas, pues su punto de anclaje son los objetos tecnológicos que a su vez objetivizan a la persona virtual y la hacen presente. Podríamos argumentar que, en estos casos, la tecnología cumple la función de generar emociones ficcionales “presentificando la ausencia”. Al parecer, la tecnología de Internet sostiene las relaciones justamente por medio de los modos en que crea una presencia fantasmática. Así, cuando hablamos de un “miembro fantasma” nos referimos a una parte del cuerpo que ha sido amputada pero cuya presencia neurológica el sujeto aún siente. En la misma línea, la tecnología de Internet genera “sentimientos fantasma”, es decir, sentimientos que se vivencian como si estuvieran basados en estímulos de la vida real, pero cuyo objeto concreto en realidad está ausente o no existe. Esto es posible gracias a los dispositivos tecnológicos que imitan la presencia. Mientras que el cine y la literatura generaban sentimientos mediante una serie de mecanismos de identificación muy potentes, las nuevas tecnologías generan sentimientos mediante la eliminación de la distancia y la imitación de la presencia, además de proporcionar un punto de anclaje objetivo a las emociones. Más que ningún otro tipo de tecnología cultural, la de Internet permite que la imaginación, con muy poco contacto sensorial, produzca emociones que se tornan autotélicas, que se alimentan y se sustentan a sí mismas. Si la imaginación es la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, los medios virtuales ofrecen un modo radicalmente novedoso de manejar la relación entre presencia y ausencia. De hecho, una de las principales dimensiones en las que va variando la imaginación y va construyendo su propia historia es la relacionada con las diferencias y las innovaciones en los modos de manejar la ausencia y la presencia, así como en los modos de sustentarse. En este sentido, la imaginación autotélica se torna inmune a las interacciones de la vida real y se organiza en función del material ficcional y de los dispositivos tecnológicos.

Conclusión

En el presente capítulo se documentan varios procesos, a saber: el incremento en la codificación y la movilización de la fantasía como actividad cognitiva y emocional corriente en la esfera amorosa; el vínculo entre la decepción y la estructura de la vida diaria y de la intimidad, que obstaculiza el desplazamiento y la transición entre la fantasía y la existencia cotidiana, con la consiguiente

decepción; la racionalización del deseo y la imaginación por parte de las tecnologías densas en información; y la autonomización progresiva del deseo y la imaginación, o sea, la transformación de dichas actividades en fines por sí mismas, sin objetos ni objetivos específicos. Por todo lo expuesto, podemos afirmar que la imaginación en tanto práctica cultural ha adquirido al mismo tiempo un alto grado de institucionalización y un alto grado de individualización. Es propiedad de individuos cada vez más monádicos cuya fantasía carece de un objeto específico de índole concreta, o al menos tiene dificultades para quedar fija en un solo objeto. Por lo tanto, mientras que las relaciones concretas se explican y organizan cada vez más en función de las normas procedimentales, el ejercicio de la imaginación se orienta cada vez más hacia una forma de deseo autotélico, deseo éste que se alimenta a sí mismo y resulta prácticamente incapaz de operar la transición entre la fantasía y la vida cotidiana. Todas estas transformaciones descomponen la estructura clásica del deseo, que se funda en la volición y se orienta hacia un objeto determinado, y que permite el manejo de las tensiones entre la realidad y los objetos imaginados, así como el desplazamiento y los pasajes entre una y los otros.

Epílogo

Si pudiera impedir
que un corazón se rompa
no habré vivido en vano.
Si pudiera calmar
el dolor de una vida,
o hacer más llevadera una tristeza,
o ayudar a algún débil petirrojo
a que vuelva a su nido,
no habré vivido en vano.
Emily Dickinson, “Nº 982”¹

Si este libro tiene alguna pretensión por fuera de lo académico, es ayudar a “calmar el dolor” que provoca el amor mediante una explicación de sus funda-

mentos sociales. En nuestra época, tal labor sólo puede realizarse si empezamos por dejar de dar instrucciones y recetas a personas que ya de por sí están bastante sobrecargadas con el imperativo tiránico de vivir la vida y el amor sin sufrimientos ni trastornos. Espero haber demostrado que el “miedo al amor”, el “amor en exceso” y todas las ansiedades y decepciones inherentes a tantas experiencias amorosas tienen su causa en la reorganización social de la sexualidad, del proceso de elección de pareja, de los modos de reconocimiento dentro del vínculo amoroso y del deseo mismo.

Sin embargo, antes de comenzar con una recapitulación de estos cambios, permítaseme aclarar algunos malentendidos que este libro podría haber generado sin intención alguna. Bajo ninguna circunstancia pretendo afirmar aquí que el amor moderno siempre es una experiencia infeliz ni que el amor victoriano fuera una opción más preferible o mejor que nuestra versión actual de lo romántico. Las cartas y las novelas de otras épocas, con sus rasgos estilizados, no me han servido como parámetros normativos sino, sobre todo, como herramientas analíticas para poner de relieve las características de la condición moderna. No debemos olvidar que las mujeres del pasado, por más que se les rindiera culto, se encontraban en un estado de dependencia o, incluso, de postración cuyo fin no merece nuestros lamentos. De hecho, existen muchísimas formas modernas del “amor feliz” y su modernidad reside tanto en aquello que las hace felices como en los conflictos que atraviesan. No me ocupé de ellas en este libro porque considero que la infelicidad reclama la atención académica con mayor urgencia, pero estoy convencida de que la igualdad, la libertad y la búsqueda de la satisfacción sexual, así como las muestras de cariño y autonomía sin distinción de género, constituyen manifestaciones de las promesas cumplidas del amor moderno. Cuando hombres y mujeres (en vínculos heterosexuales u homosexuales) cumplen esas promesas, creo que sus relaciones son felices no sólo porque se adaptan a las condiciones normativas de la modernidad, sino también porque encarnan ciertos ideales normativamente superiores a los de épocas pasadas. Asimismo, aunque en este libro se adopta la perspectiva de las mujeres y, en gran medida, se explican sus conflictos, no se pretende plantear bajo ningún concepto que los hombres carezcan de dificultades en la esfera del amor. Me he concentrado en las mujeres porque el terreno femenino me resulta más familiar, porque la mujer ha sido objeto constante de la industria psicológica de la autoformación y nece-

sita con urgencia dejar de indagar penosamente sobre las supuestas “falencias” de su psiquis; y porque, como muchas otras personas, creo que el sufrimiento emocional se relaciona, de modo complejo, con la organización del poder político-económico. Uno de los principales misterios o motivos de malestar que trata de esclarecer este libro es el hecho de que la revolución feminista (necesaria y saludable, pero aún inconclusa) no haya respondido al profundo anhelo de amor y pasión que sienten todas las personas, del género que sean. La libertad y la igualdad no deben moverse del lugar central que ocupan entre nuestros ideales normativos sobre el amor, pero aquí me he propuesto arrojar luz sobre los siguientes interrogantes culturales: ¿Es factible que dichos ideales políticos puedan organizar la pasión y el compromiso? Y en caso afirmativo, ¿de qué modo podrían hacerlo? En este sentido, las mujeres heterosexuales de clase media se encuentran en una posición históricamente inédita, pues nunca han sido más soberanas de su cuerpo y sus emociones, pero a la vez están dominadas emocionalmente por los hombres de un modo que no tiene precedentes.

El tercer malentendido que pretendo disipar con este epílogo tiene que ver con la idea de que el “amor infeliz” es un fenómeno novedoso, vinculado con la modernidad, o incluso que las personas enamoradas sufren más actualmente que en el pasado. En realidad, las punzadas del sufrimiento romántico constituyen un tropo literario tan antiguo como la representación misma del amor, y en el pasado hay numerosos ejemplos y modelos de la angustia que éste causa. Sin embargo, así como el dolor autoinfligido en la modernidad difiere de los ritos medievales de autoflagelación, el sufrimiento amoroso de nuestra época contiene nuevas experiencias sociales y culturales. Esto no implica, obviamente, que en dichas experiencias no subsistan ciertos elementos resistentes al cambio, pero si toda investigación supone una decisión deliberada acerca de qué aspectos tomar para su estudio y cuáles dejar afuera, para el presente trabajo he decidido concentrarme en todo aquello que tiene de novedoso el sufrimiento romántico actual. Por lo tanto, aquí se plantea que el amor romántico constituye el ámbito de un proceso paradójico. El yo moderno está mucho mejor preparado para afrontar experiencias reiteradas de abandono, ruptura y traición que el yo del pasado, y ello es gracias al desapego, la autonomía, el hedonismo, la ironía y el cinismo. Es más, desde muy temprana edad, la mayoría de las personas esperan que el derrotero del amor romántico suponga una travesía agitada.

Ahora bien, lo que me propongo demostrar en este libro es que justamente *a causa* de las numerosas estrategias que hemos elaborado para afrontar la fragilidad y la naturaleza intercambiable de las relaciones, muchos aspectos de la cultura contemporánea privan al yo de la capacidad de forjar y vivenciar plenamente la experiencia de la pasión, soportando las dudas e incertidumbres que acompañan el proceso amoroso y el apego a otra persona. El amor ha cambiado de forma en tanto han cambiado los modos en que causa dolor.

Por último, aunque este libro pretende dar cuenta de los mecanismos de evasión masculina y de las dificultades que tienen los hombres para formar vínculos emocionales sólidos, mi intención no ha sido responder al lamento cultural por “dónde han ido a parar los hombres” ni acusar de nada a la libertad sexual en sí misma. Más bien, la intención es comprender cuáles son las fuerzas sociales que dan forma a la evasividad emocional masculina y cuáles son las consecuencias de la libertad sexual, sin presuponer que los varones son seres insuficientes por naturaleza ni que la libertad deba ser el valor supremo de nuestras prácticas sociales. Si consideramos, como muchos otros autores, que el culto a la libertad en la esfera económica puede producir consecuencias devastadoras y que, de hecho, las produce (como en el caso de la incertidumbre económica y las desigualdades de ingresos), entonces, como mínimo, debemos preguntarnos por sus consecuencias en la esfera de las relaciones personales, emocionales y sexuales. El examen crítico de la libertad en una esfera debería trasladarse simétricamente a las otras esferas. El pensamiento radical no debe abstenerse de analizar y cuestionar las consecuencias imprevistas de sus premisas y valores más profundos, como ocurre en este caso con la libertad. Así como en la esfera económica genera desigualdades y las invisibiliza, en la esfera sexual también surte el efecto de invisibilizar las condiciones sociales que posibilitan la dominación emocional de los varones sobre las mujeres. Uno de los temas principales que se plantean en este libro es muy sencillo: bajo las condiciones de la modernidad, los hombres cuentan con un abanico de opciones sexuales y emocionales mucho más amplio que las mujeres, con lo cual se produce un desequilibrio que genera dicha dominación emocional. El objetivo de este trabajo ha sido llevar la disciplina sociológica adonde reina la psicología para hacer aquello que mejor sabe la sociología de la cultura, es decir, para demostrar que los recovecos más profundos de nuestra subjetividad están configurados por entidades tan “amplias”

como la transformación en la ecología y la arquitectura de la elección sexual. Las experiencias corrientes que provocan sufrimiento emocional, como el desamor, el abandono y el desapego, han sido moldeadas por las instituciones y los valores centrales de la modernidad. Por lo tanto, la gran ambición de este libro es hacer con las emociones (o por lo menos con el amor romántico) aquello que hizo Marx con la mercancía, es decir, demostrar que están configuradas por las relaciones sociales, que no circulan de manera libre e irrestricta, que su carácter mágico en realidad es social, y que condensan y contienen en sí a las instituciones de la modernidad.

Sin duda, no debemos exagerar la distinción entre lo premoderno y lo moderno. Al fin y al cabo, los hombres y las mujeres de la era premoderna se casaban con cierto grado de autonomía, se enamoraban, se abandonaban y operaban en la esfera amorosa con un sentido relativo de la libertad de elección. Sin embargo, como espero haber demostrado, la sociología intenta dar cuenta del rumbo que ha tomado la cultura y de sus tendencias generales, por lo cual se encuentra en una posición que le permite plantear que, más allá de la subjetividad particular de cada uno, se ha producido un cambio fundamental en dicha libertad, es decir, en sus modos de institucionalizarse dentro de la categoría cultural moderna de elección. A su vez, dicha institucionalización ha modificado los términos de la negociación y el intercambio emocional entre hombres y mujeres. La infelicidad de hombres y mujeres en la esfera romántica contiene, representa y pone en acto los conflictos de la libertad y el ejercicio de la elección en la actualidad. Dichos conflictos presentan una estructura compleja que gira en torno a los siguientes procesos fundamentales:

La transformación en la ecología y la arquitectura de la elección romántica. Por causas normativas (la revolución sexual), tecnológicas (el surgimiento de Internet, con los correspondientes sitios de encuentros *online*) y sociales (el debilitamiento de la endogamia racial, étnica y de clase), el proceso de búsqueda y selección de pareja se ha visto modificado profundamente. La idea de la “gran transformación” en la esfera amorosa constituye una herramienta analítica para dar cuenta de las diferencias en la organización social de la elección entre la era premoderna y la era contemporánea. Al contrario de lo que suele pensarse, he planteado en el presente trabajo que la elección moderna (en tanto categoría

cognitiva y reflexiva) se ha tornado mucho más relevante en el proceso de búsqueda y hallazgo del objeto amoroso. La causa de esta relevancia particular es la transformación operada en la ecología de la elección, que se distingue por una serie de elementos, a saber: la ampliación considerable en la cantidad de opciones disponibles, con la consiguiente sensación de contar con una infinidad de posibilidades; la prolongación y complejización del proceso que lleva a quedarse finalmente con una opción; el refinamiento cada vez mayor de los gustos en una variedad de dominios (desde el cultural hasta el físico y sexual); la individualización y racionalización del proceso destinado a evaluar a otras personas; y, por último, la incorporación estructural en las relaciones de la idea de que siempre se puede mejorar la elección realizada. Todos estos factores han transformado el proceso de búsqueda, pues lo han trasladado al plano cognitivo, lo han supeditado más a los gustos y lo han tornado a la vez racional y emocional. Por lo tanto, en el centro mismo del amor moderno yace un nuevo proceso de evaluación: el yo se basa en las emociones ontologizadas, es decir, en emociones fijas y pasibles de ser conocidas que a su vez deben servir como hitos para orientar sus acciones. Las evaluaciones que realiza son complejas y elaboradas, y debe aplicar en ellas una multiplicidad de escalas. Estos cambios plantean las condiciones para una transformación en la naturaleza del deseo y la voluntad, de los modos en que las personas hacen promesas, anticipan el futuro, utilizan las experiencias pasadas para tomar decisiones, consideran los riesgos y, sobre todo, reflexionan acerca de lo que desean y quieren cuando aman a otra persona.

El surgimiento del campo sexual. El campo sexual es un ámbito social en el que la sexualidad pasa a ser una dimensión autónoma de emparejamiento, un área de la vida social que presenta un alto grado de mercantilización y un criterio independiente de evaluación. La existencia del campo sexual implica que los actores sociales que en él participan están abocados a una labor incesante de evaluación de las otras personas, saben que tienen mucha competencia y realizan dichas evaluaciones en virtud de tal estado de competencia. Dentro del campo sexual, los actores compiten entre sí en tres sentidos, a saber: (a) compiten por las parejas sexuales más deseables; (b) compiten para determinar quién acumula más parejas sexuales, y (c) compiten en la exhibición de sus

propias proezas sexuales y de su sensualidad. Los mercados matrimoniales, por su parte, incorporan estas dimensiones de la competencia, pero agregan otras, como el estatus socioeconómico, la personalidad y el nivel cultural. En el mercado matrimonial, la elección se realiza en virtud de los criterios de estatus económico, atractivo físico, educación, ingresos y otros atributos menos tangibles, como la personalidad, el encanto o el *sex appeal*. El hecho de que exista un mercado matrimonial no es un dato natural, sino un fenómeno histórico provocado por la transformación en la ecología de la elección amorosa. Nunca antes había sucedido que hombres y mujeres de distinta clase social, distinta religión y distinta raza se encontraran, por así decirlo, en un mercado libre y desregulado donde los atributos como la belleza, la sensualidad y la clase social se evaluaran e intercambiaran de modo racional e instrumental. Aunque los mercados matrimoniales conviven con el campo sexual, este último con frecuencia los antecede y, por lo tanto, interfiere en ellos, ya que las personas tienden a quedarse más tiempo en él o a preferirlo antes que al mercado matrimonial. Ahora bien, el campo sexual es dominado por los varones porque pueden permanecer en él durante más tiempo y tienen a su disposición un grupo más numeroso de mujeres entre las cuales elegir. Esta mayor disponibilidad de opciones genera que los hombres, sobre todo los de clase media alta, dominen el campo sexual. Tal dominación se refleja en su mayor renuencia a formar vínculos estables de largo plazo. Esta dinámica del campo sexual, combinada con la nueva ecología y la nueva arquitectura de la elección, crea las condiciones para la dominación emocional de las mujeres por parte de los hombres y les otorga ventaja a estos últimos por tres motivos principales. Primero, el estatus social masculino depende hoy en día mucho más de los logros económicos que de la constitución de una familia con hijos. Segundo, la reproducción no los define biológica ni culturalmente, con lo cual la búsqueda masculina puede prolongarse mucho más en el tiempo que la femenina. Y tercero, dado que los hombres emplean la sexualidad como símbolo de estatus, que las normas del atractivo sexual dan mayor valor a la juventud y que la discriminación etaria proporciona una ventaja a los varones, la cantidad de candidatas potenciales para los hombres es mucho mayor que la de candidatos potenciales para las mujeres. Por lo tanto, los varones y las mujeres heterosexuales de clase media ingresan de distinto modo en el campo sexual: los

primeros tienden a presentar una sexualidad acumulativa caracterizada por el desapego emocional, ya que dependen más del mercado que del matrimonio para la supervivencia económica, están menos limitados por el imperativo del reconocimiento romántico, usan la sexualidad como muestra de estatus y prefieren demostrar autonomía. En cambio, las mujeres se encuentran atrapadas en una estrategia más conflictiva de apego y desapego. Por lo tanto, el desapego y el miedo al compromiso en el caso de los varones constituyen manifestaciones de su posición en el campo sexual, generada por la nueva ecología de la elección.

Los nuevos modos de reconocimiento. Las desigualdades que surgen a partir de esta nueva ecología giran en torno a los nuevos modos de reconocimiento. Como en todos los campos sociales, el éxito conlleva una acumulación de estatus y valor propio. Así, hoy se utilizan el atractivo y el capital sexual como señales y herramientas de valor social, lo que les otorga un papel central en los procesos de reconocimiento. A la inversa, el fracaso en esos campos puede amenazar el sentido del valor propio y la identidad. De este modo, el amor se convierte en un aspecto de la dinámica de la desigualdad moral, o sea, de la desigualdad en el sentido del valor propio. Dicha desigualdad genera una brecha entre hombres y mujeres, pues los primeros dominan el campo, y además traza una división entre las personas que tienen más éxito y las que tienen menos éxito en ese campo. En otras palabras, la desigualdad se da entre los sexos y en el seno mismo de cada grupo sexual. Es más, como la modernidad está marcada por la constitución de una esfera privada que dio forma a la identidad femenina y la desconectó de la esfera pública, el amor es un elemento central para el sentido del valor propio de las mujeres. Por lo tanto, en una situación de libertad de mercado, las mujeres necesitan más amor para la autovalidación y, al mismo tiempo, también desean un compromiso más intenso e inmediato. La transformación en la ecología y la arquitectura de la elección amorosa, sumada a la relación entre el amor y el valor social, indica que las desigualdades de género se encarnan hoy en las cuestiones emocionales más que en las cuestiones sociales. La gran difusión de los libros sobre las diferencias entre “Marte” y “Venus” no hace más que confirmar el intento de comprender en términos psicológicos un fenómeno que en realidad es de naturaleza sociológica, a saber: la reorganización de las diferencias de gé-

nero en torno al amor como fuente de valor para las mujeres o de capital sexual para los hombres.

El enfriamiento del deseo y el debilitamiento de la voluntad. La ironía, el miedo al compromiso, la ambivalencia y la decepción (temas centrales en este libro y en la experiencia amorosa) constituyen los cuatro elementos principales de un proceso que he definido como la desestructuración de la voluntad y el deseo, cuya orientación se ha desplazado de la formación de vínculos intensos a la formación de una individualidad distante. Estos cuatro elementos comparten una misma característica, en tanto todos expresan la dificultad para movilizar la totalidad del yo en el deseo por el otro, la reafirmación de una individualidad autónoma en los rincones más profundos de la subjetividad y el proceso más general de enfriamiento de la pasión. En efecto, la capacidad misma de activar el deseo, de fijar la atención en un solo objeto y de adherir a la cultura del amor se ha visto modificada. El deseo mismo ha cambiado en intensidad y en los modos de irradiarse a partir del yo. Primero, frente a una variedad mayor de opciones, el deseo se apoya en ciertas formas de introspección y autoindagación altamente cognitivas. Segundo, la comparación entre distintas opciones atenúa la intensidad de las emociones. Tercero, el deseo hoy se da en un entorno cultural donde predomina el procedimentalismo, es decir, la implementación de normas abstractas y formales que rigen las relaciones con otras personas y la propia vida emocional. Cuarto, mientras que el deseo premoderno estaba gobernado por la economía de la escasez, el deseo en la actualidad está gobernado por una economía de la abundancia generada por la libertad sexual en términos normativos y por la mercantilización del sexo. Por último, como el deseo ha migrado a la esfera de la imaginación, la posibilidad de sostenerlo en las interacciones concretas se ve amenazada. En ese sentido, el deseo se debilita, pero también se fortalece: se debilita porque no cuenta con el sustento de la voluntad (pues la abundancia de opciones no tiende a estimular sino a amedrentar la voluntad), pero a la vez se fortalece cuando migra al ámbito de las relaciones indirectas y virtuales.

Por todo lo expuesto, este libro puede aparecer como una crítica contra el amor moderno, pero resultará más provechoso leerlo como un intento de contrarres-

tar las opiniones predominantes acerca de que los varones son naturalmente incapaces de conectarse con otras personas por motivos psicológicos y biológicos, mientras que a las mujeres les conviene cambiar su propia configuración psíquica para encontrar y conservar el amor. De hecho, la biología y la psicología, como modos de explicación y legitimación para las dificultades de las relaciones amorosas, no son la respuesta sino que constituyen parte del problema. Si la desigualdad emocional entre hombres y mujeres está inscrita en la biología, la evolución o la inmadurez en el desarrollo de la psiquis, dichas diferencias se han visto enormemente amplificadas y, en cierta medida, hasta justificadas por la cultura y las instituciones de la modernidad, sobre todo debido a la transformación de los modelos de subsistencia económica, la mercantilización del sexo, y la libertad e igualdad normativa entre hombres y mujeres. Por lo tanto, la terminología relacionada con Marte y Venus que utilizamos para dar cuenta de nuestras diferencias y atenuarlas no será suficiente. Es más, sólo servirá para profundizar la naturalización de tales diferencias, que en realidad han sido creadas por la cultura. Esa terminología supone que hombres y mujeres son diferentes en esencia: mientras que a ellos les gusta resolver problemas, a ellas les gusta recibir reconocimiento. De acuerdo con este planteo, la solución residiría en que los hombres escucharan y validaran a las mujeres, y éstas respetaran la necesidad masculina de autonomía. Al parecer, esto sirve a las personas que se encuentran desorientadas como una herramienta para navegar las aguas turbulentas de las diferencias de género. Sin embargo, en muchos aspectos, solamente refuerza la concepción de los varones como seres ineptos para la esfera emocional y de las mujeres como seres que deben sanar su estructura emocional.

Por supuesto, esto no implica que hombres y mujeres no sean personalmente responsables de sus actos. En el presente libro no se pretende de manera alguna descartar ni menospreciar la noción de responsabilidad personal ni la obligación de hacerse cargo de las propias acciones en las relaciones interpersonales. Por el contrario, aquí se plantea que comprender el conjunto de fuerzas más amplias que operan sobre dicho accionar podría contribuir a evitar el exceso de responsabilización y a ubicar mejor el *locus* de la responsabilidad personal y ética.

Las personas que lean este libro con una mirada crítica, como seguramente muchas lo harán, querrán saber también cuáles son mis recomendaciones polí-

ticas al respecto. Uno de los principales supuestos normativos subyacentes en este trabajo es que la pérdida de la pasión y la intensidad emocional constituye una pérdida cultural importante y que el enfriamiento de las emociones nos puede transformar en personas menos susceptibles a los demás y, por lo tanto, más reacias a conectarnos con los otros mediante un compromiso apasionado. En este sentido, me sumo a la opinión de Nehring y de Franzen cuando sostienen que el amor apasionado implica dolor y que ese dolor no nos debe atormentar. En palabras de Franzen, “el dolor duele pero no mata. Si uno considera la alternativa –un sueño anestesiado de autosuficiencia que la tecnología ampara–, el dolor surge como producto e indicador natural del estar vivo en un mundo que resiste. Vivir una vida entera sin dolor es no haber vivido”.²

Por lo tanto, la meta de la igualdad emocional no es lograr que el desapego se haga extensivo a hombres y mujeres por igual, sino que todas las personas puedan gozar de la misma capacidad para vivir emociones fuertes y apasionadas. Cabe preguntarse entonces por qué debería ser así. Al fin y al cabo, existen numerosos modelos éticos y filosóficos que bregan por la moderación en todas las esferas, y sobre todo en las pasiones. Aunque el presente trabajo rechaza de plano la idea de que la institucionalización de las relaciones sea la única alternativa viable para organizarlas, al mismo tiempo concibe la capacidad de amar que moviliza la totalidad del yo como una capacidad fundamental para conectarse con las otras personas y prosperar, con lo cual representa un recurso cultural y humano de gran importancia. A mi entender, la capacidad para obtener un significado de las relaciones y las emociones se manifiesta mejor en aquellos vínculos que comprometen al yo en su totalidad y le permiten concentrarse tanto en la otra persona que se olvida de sí (como ocurre, por ejemplo, en los modelos ideales de la maternidad, la paternidad y la amistad). De hecho, el amor apasionado disipa las incertidumbres e inseguridades que son inherentes a casi todas las interacciones y, en ese sentido, ofrece una fuente muy importante para la comprensión y la manifestación de aquello que nos preocupa.³ Este tipo de amor nace del núcleo mismo del ser, moviliza la voluntad y sintetiza una variedad de deseos. Como explica Harry Frankfurt, el amor nos libera de las dificultades y las restricciones inherentes a la situación de no saber qué pensar o, podríamos agregar, qué sentir. La pasión amorosa pone fin al estado de indecisión y al atasco de la irresolución.⁴ Se trata de una clase de amor que consolida

el carácter y, en última instancia, es el único tipo de amor que sirve como brújula para orientar nuestra vida. El estado de indecisión en cuanto a lo que amamos, provocado por la abundancia de opciones, el ideal de autonomía y la dificultad para entender las propias emociones a partir de la autoindagación, impide que sintamos un compromiso apasionado y que entendamos quiénes somos para nosotros mismos y para el mundo. Por estos motivos, no puedo menos que cuestionar el culto a la experiencia sexual que ha tomado por asalto el panorama cultural de los países occidentales, sobre todo en tanto creo que ese tipo de libertad sexual tan mercantilizada interfiere con la capacidad de hombres y mujeres para forjar vínculos intensos, significativos e integrales, vínculos éstos que nos permiten saber qué clase de persona nos importa y nos preocupa.

Ahora bien, el feminismo radical y el liberal deben responder a la situación contemporánea tanto desde una perspectiva analítica como desde una mirada normativa: dado que las mujeres aún no se muestran dispuestas a renunciar a la idea del amor romántico y que hoy en día conocen a los hombres en un campo sexual de naturaleza abierta, la acumulación de capital sexual es un fenómeno que debe ponerse en cuestión y someterse a análisis para elaborar nuevas estrategias que permitan lidiar con la desigualdad emocional y alcanzar los objetivos más amplios de las mujeres, que además son de índole ética y social. Desde el punto de vista de la ética feminista y kantiana, deberíamos cuestionar el modelo cultural de la acumulación de capital sexual. Si el feminismo de la segunda ola abrió las compuertas de la represión sexual, ya es hora de que reexaminemos los estados de alienación y distanciamiento que han generado la interacción y la intersección de la libertad sexual con las emociones y la economía. En la medida en que la economía y la reproducción biológica en el marco de la familia heterosexual sigan institucionalizando las desigualdades de género, la libertad sexual continuará siendo una carga para las mujeres. Por lo tanto, lo que debe analizarse es cómo lograr que la sexualidad se transforme en un dominio de la conducta humana regulado al mismo tiempo por la libertad y por la ética. La revolución sexual, deseosa de poner fin a los tabúes y de alcanzar la igualdad, ha dejado a la ética fuera del ámbito del sexo. Finalmente, lo que se plantea en este libro es que el proyecto de la autoexpresión por medio de la sexualidad no puede quedar separado de la pregunta por nuestros deberes frente a las otras personas y sus emociones. Así, debemos dejar de concebir la psiquis masculina

como una entidad intrínsecamente débil o desapegada, pero también debemos abrir a debate el modelo de acumulación de capital sexual promovido por la masculinidad moderna y adoptado o imitado con demasiada vehemencia por las mujeres. Asimismo, debemos rearticular modelos alternativos para el amor, modelos en que la masculinidad no resulte incompatible con un compromiso apasionado, sino que ambos elementos sean sinónimos. En lugar de criticar a los hombres y endilgarles una supuesta incapacidad emocional, deberíamos invocar nuevos modelos de masculinidad emocional que no se basen en una sexualidad acumulativa. Una invocación cultural de esa índole podría incluso acercarnos un poco más a las metas del feminismo, que consisten en construir modelos éticos y emocionales coherentes con la experiencia social femenina, pues al desvincularse de la conducta ética, la sexualidad (tal como la conocemos hace treinta años) se ha transformado en escenario de una lucha descarnada que deja a muchos hombres y, sobre todo, a muchas mujeres en estado de resentimiento y extenuación.

Existe entonces una paradoja que se ha tratado de analizar en este trabajo: si bien se ha producido un enfriamiento de la emocionalidad, el amor y el romance, y la pasión resulta vagamente absurda para la mayoría de las personas, que rechazarían con cinismo o incluso con cierta repulsión la retórica de las cartas de amor escritas en los siglos XVIII y XIX, al mismo tiempo, como he intentado demostrar, el amor se ha tornado más fundamental que nunca para la determinación del valor propio. Dado que tantos elementos de nuestra cultura están señalando con el dedo a nuestra psiquis, se considera que, cuando fracasa una historia de amor, el motivo es alguna incompetencia psicológica de nuestra parte. Por tal motivo, los fracasos amorosos amenazan con debilitar los cimientos mismos del yo y, en consecuencia, el amor en la modernidad requiere un *quantum* infinito de conversaciones con nuestras amistades, sesiones de psicoterapia, consultas y consuelos. De hecho, el amor es más que un ideal de nuestra cultura: constituye un sostén social del yo. No obstante, los recursos culturales que lo tornan constitutivo del yo han sido esquilados. Justamente por ello, hace falta que la ética regrese de manera urgente a la esfera de las relaciones sexuales y emocionales, en tanto dichas relaciones han adquirido una importancia crucial para la formación de la dignidad y el valor propio. Por lo tanto, este libro, que se ocupa del amor, constituye una adhesión desembriagada a la mo-

dernidad. Si bien reconoce que es necesario sostener valores como la libertad, la razón, la igualdad y la autonomía, también se ve en la necesidad de contabilizar las dificultades inmensas que ha generado la matriz cultural que constituye el núcleo de la modernidad. Como todo despertar luego de haberse embriagado, esta adhesión a la modernidad carece del fervor de las utopías y de las acusaciones, pero ofrece la serena esperanza de que la lucidez y la autocomprensión nos ayuden a vivir mejor en nuestros tiempos y, tal vez, a reinventar nuevas formas de la pasión.

Notas

1. Introducción. El tormento del amor

1 S. Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Nueva York, Bantam, 1970, p. 129 [trad. esp.: *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 162].

2 E. Brontë, *Wuthering Heights*, Oxford, Oxford University Press, 2008 [1847] [trad. esp.: *Cumbres borrascosas*, Madrid, Siruela, 2011].

3 G. Flaubert, *Madame Bovary*, Nueva York, Courier Dover Publications, 1996 [1857], p. 145 [trad. esp. modificada: *Madame Bovary*, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 273-274].

4 S. de Beauvoir, *The Second Sex*, Nueva York, Vintage Books, 1970 [1949] [trad. esp.: *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo xx, 1954].

5 Véase la nota 1.

6 T.-G. Atkinson, "Radical Feminism and Love" (1974), en S. Ostrov Weisser (comp.), *Women and Romance: A Reader*, Nueva York, New York University Press, 2001, pp. 138-142.

7 C. A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, New Haven, Yale University Press, 1979; A. Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Signs*, 5(4), 1980, pp. 631-660 [trad. esp.: "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en M. Navarro y C. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, FCE, 1999, pp. 159-211]; S. Schecter, "Towards an Analysis of the Persistence of Violence against Women in the Home", en *Aegis: Magazine on Ending Violence against Women*, julio-agosto de 1979, p. 47; S. Schecter, *Women and Male Violence: The Visions and Struggles of the Battered Women's Movement*, Nueva York, South End Press, 1983.

8 Para un análisis excelente de esta cuestión, véase A. Swidler, *Talk of Love*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

9 H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 5 [trad. esp.: *Las razones del amor*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].

10 E. Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003.

11 Citado y traducido al inglés en P. Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Londres, Routledge, 1994, p. xiii [trad. esp.: C. Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Anteo, 1972, p. 15].

12 M. Weber, "Religious Rejections of the World and Their Directions", en H. H. Gerth y C. W. Mills (comps.), *From Max Weber*, Londres, Routledge, 1970 [1948], pp. 323-359

[trad. esp.: “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1983, pp. 437-466].

13 Este postulado representa también la perspectiva teórica y sociológica de Giddens, Beck y Gernsheim-Beck, Bauman y otros colegas.

14 Véase R. Bellah, W. Sullivan, A. Swidler y S. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985 [trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989].

15 E. Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press, 2008 [trad. esp.: *La salvación del alma moderna*, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2010].

16 Ute Frevert, “Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen?”, en *Geschichte und Gesellschaft*, 35, 2009, pp. 183-208 (p. 202).

17 G. Motzkin, “Secularization, Knowledge and Authority”, en G. Motzkin e Y. Fischer (comps.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, Jerusalén, Alliance Publishing Trust, 2008, pp. 35-53.

18 M. MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 98.

19 F. Cancian, *Love in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press, 1992 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1995]; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, Harper and Row, 1977 [trad. esp.: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, FCE, 1989].

20 Giddens, *The Transformation of Intimacy*.

21 Motzkin y Fisher (comps.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, p. 14.

22 A. Douglas, *The Feminization of American Culture*, Nueva York, A. A. Knopf, 1978, pp. 6-7.

23 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991, pp. 70-108 [trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1997]; Giddens, *The Transformation of Intimacy*, pp. 49-64.

24 Véase R. Girard, *Le Sacrifice*, París, Bibliothèque Nationale de France, 2003 [trad. esp.: *El sacrificio*, Madrid, Encuentro, 2012]; R. Girard, *A Theatre of Envy: William Shakespeare*, Nueva York, Oxford University Press, 1991 [trad. esp.: *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, Barcelona, Anagrama, 1995].

25 W. James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, Nueva York, Cosimo, 2007 [1890], p. 224 [trad. esp.: *Principios de psicología*, México, FCE, 1989].

26 Véase Swidler, *Talk of Love*.

27 A. Kleinman, V. Dass y M. Lock (comps.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.

28 A. Schopenhauer, *Essays and Aphorisms*, Harmondsworth, Penguin, 1970, p. 44.

29 Así, por ejemplo, se podría esperar que una cultura igualitaria con su correspondiente imaginario y con un alto grado de movilidad social generara mayor sufrimiento psíquico que una sociedad de castas, en la que las personas albergarían menos expectativas.

30 I. Wilkinson, *Suffering*, Cambridge, Polity Press, 2005, p. 43.

31 Dentro de la religión, el papel principal en este sentido lo cumple la teodicea, que explica por qué sufren las personas y, sobre todo, por qué está bien que sufran. En el ámbito del romance, la psicología clínica ha ocupado la función de la teodicea al explicar el sufrimiento y, de ese modo, tornarlo inteligible, pero también aceptable.

32 Las fuentes informativas en las que me baso son de origen variado e incluyen setenta entrevistas realizadas a habitantes de grandes centros urbanos en Europa, Estados Unidos e Israel, más todo un conjunto de grupos de apoyo con soporte virtual, diversas novelas actuales y del siglo XIX, una amplia muestra de libros contemporáneos de autoayuda sobre el romance, las citas, el matrimonio y el divorcio, numerosos sitios de encuentros *online* y, por último, un análisis del material publicado durante dos años en la columna semanal del *New York Times* llamada “Modern Love” y dedicada a las relaciones modernas. En cuanto a las entrevistas, el grupo de personas consultadas estaba compuesto en un 60% por mujeres y en un 40% por varones. Como era necesario que las personas entrevistadas se sintieran cómodas con la entrevistadora, utilicé un sistema de muestreo tipo bola de nieve. Todas las personas entrevistadas contaban con un título de grado y sus edades oscilaban entre los 25 y los 67 años. Entre ellas había personas solteras, divorciadas y casadas. En las citas se han utilizado seudónimos para proteger la identidad de las personas entrevistadas. He decidido no analizar las diferencias entre los distintos países por dos motivos: en primer lugar, los dilemas que decían enfrentar hombres y mujeres de distintas nacionalidades eran notablemente similares (lo que en sí mismo constituyó un hallazgo); en segundo lugar, si toda investigación supone un recorte del fenómeno para concentrarse en ciertos aspectos y dejar otros de lado, en este caso mi decisión no fue concentrarme en aquello que dividía sino precisamente en aquello que unificaba la experiencia de estas personas en distintos contextos nacionales.

2. La gran transformación del amor o el surgimiento de los mercados matrimoniales

1 F. Dostoievski, *Poor Folk*, Teddington, GB, Echo Library, 2003 [1846], pp. 16-17 [trad. esp.: *Pobre gente*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1978, p. 19].

2 P. Roth, *Indignation*, Nueva York, Houghton Mifflin, 2008, p. 58 [trad. esp.: *Indignación*, Barcelona, Mondadori, 2009, p. 35].

3 H. M. Markus y S. Kitayama, “Models of Agency: Sociocultural Diversity in the Construction of Action”, en V. Murphy-Berman y J. Berman (comps.), *Cross-Cultural Differences in Perspectives on the Self*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003, pp. 1-58.

4 Véase C. R. Sunstein y R. H. Thaler, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven, Yale University Press, 2008 [trad. esp.: *Un pequeño empujón (Nudge): El impulso que necesitas para tomar mejores decisiones sobre salud, dinero y felicidad*, Madrid, Taurus, 2009].

5 Este concepto fue formulado independientemente del concepto de “arquitectura de las decisiones” que proponen Sunstein y Thaler, y tiene un significado diferente.

6 Para más ejemplos sobre el surgimiento de nuevos modos de contemplar las consecuencias remotas de las acciones propias, véase N. Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford, Blackwell, 1969 [1939] [trad. esp.: *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989]; T. L. Haskell, “Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility, Part 1”, en *The American Historical Review*, 90(2), 1985, pp. 339-361; T. L. Haskell, “Capitalism and the Origins of Humanitarian Sensibility, Part 2”, en *The American Historical Review*, 90(3), 1985, pp. 547-566.

7 S. C. Chang y C. N. Chan, “Perceptions of Commitment Change during Mate Selection: The Case of Taiwanese Newlyweds”, en *Journal of Social and Personal Relationships*, 24(1), 2007, pp. 55-68. Para un caso comparable, véase D. Lehmann y B. Siebzeiner, “Power, Boundaries and Institutions: Marriage in Ultra-Orthodox Judaism”, en *European Journal of Sociology*, 50(2), 2009, pp. 273-308.

8 Véase K. Savani, H. Markus y A. Conner, “Let Your Preference Be Your Guide? Preferences and Choices are More Tightly Linked for North Americans Than for Indians”, en *Journal of Personality and Social Psychology*, 95(4), 2008, pp. 861-876.

9 J. Austen, *Emma*, Whitefish, MT, Kessinger Publishing, 2004 [1816], p. 325 [trad. esp.: *Emma*, en <http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/a/Austen,%20Jane%20-%20Emma.pdf>, p. 273, último acceso: 14 de julio de 2012].

10 *Ibid.*

11 J. D. Hunter, *Death of Character: Moral Education in an Age without Good or Evil*, Nueva York, Basic Books, 2000, p. 21.

12 *Ibid.*, p. 19.

13 Citado en *ibid.*

- 14 J. Austen, *Pride and Prejudice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010 [1813], p. 40 [trad. esp.: *Orgullo y prejuicio*, Madrid, EDAF, 2011].
- 15 J. Austen, *Persuasion*, Oxford, Oxford University Press, 2004 [1818], p. 54 [trad. esp.: *Persuasión*, Barcelona, Andrés Bello, 1998, p. 76].
- 16 A. O. J. Cockshut, *Man and Woman: A Study of Love and the Novel, 1740-1940*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 67.
- 17 Esta noción de carácter debe diferenciarse del planteo de Wahrman sobre la existencia de un “*ancien régime*” de la identidad durante el siglo XVIII que luego se transformó en el yo moderno interior y original que hoy conocemos. De acuerdo con mi lectura de ese planteo, el “*ancien régime*” supone una concepción cultural amplia de las identidades como elementos “huecos” o carentes de un yo interior, “un juego de apariencias sin sustancia real, sin referentes ni valor verdadero” (D. Wahrman, *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 207). En cambio, la idea de carácter que aquí analizo tiene un núcleo más estable, incluso si resulta necesario exhibirlo y reafirmarlo de modo performativo.
- 18 J. Wood, “Inside Mr Shepherd”, en *London Review of Books*, 26(21), 2004, pp. 41-43.
- 19 M. D. Sanford, *Mollie: The Journal of Mollie Dorsey Sanford in Nebraska and Colorado Territories, 1857-1866*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003, p. 57.
- 20 A. MacFarlane, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300-1840*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 294.
- 21 S. Harris, *The Courtship of Olivia Langdon and Mark Twain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 72.
- 22 Esto también ocurría en el caso de las personas más pobres, que no contaban con tierras para ofrecer en el proceso de cortejo. Es más, en un estudio que realizó Michael MacDonald sobre el tratamiento médico y astrológico de varios tipos de inestabilidad mental a principios del siglo XVII, se señala que la obediencia de las normas impuestas por los padres y por la comunidad siempre se encontraba en primero o segundo plano para las personas jóvenes a la hora de tomar decisiones matrimoniales, incluso cuando no acataban dichas normas en la práctica. Véase M. MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 96-97.
- 23 A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1986 [trad. esp.: *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995].

- 24 En la novela *Chesil Beach*, Ian McEwan nos muestra una pareja durante la noche de bodas, justo antes del tan ansiado y temido debut sexual. La situación se transforma finalmente en un fiasco, el acto nunca se consuma, y todo esto sirve de pretexto para que el narrador presente sus reflexiones sobre el pasaje de la “vieja” moralidad sexual, imbuida de ritos, a una “nueva” moralidad sexual, supuestamente más libre, como se evidencia en el siguiente fragmento: “Incluso cuando Edward y Florence estaban solos, seguían vigentes mil normas tácitas. Precisamente porque eran adultos, no hacían chiquilladas como dejar una cena que otros habían preparado con esfuerzo. Era la hora de cenar, al fin y al cabo”. Véase I. McEwan, *On Chesil Beach*, Nueva York, Vintage, 2008, p. 8 [trad. esp.: *Chesil Beach*, Barcelona, Anagrama, 2008, pp. 27-28].
- 25 S. Coontz, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage*, Nueva York, Viking, 2005, p. 199 [trad. esp.: *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 252].
- 26 Probablemente esto se deba, en parte, a que los hombres superaban en número a las mujeres, al menos hasta la época de la Guerra Civil estadounidense.
- 27 W. M. Reddy, “Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions”, en *Cultural Anthropology*, 14(2), 1999, pp. 256-288; W. M. Reddy, “Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, en *Current Anthropology*, 38(3), 1997, pp. 327-351.
- 28 E. K. Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, Nueva York, Basic Books, 1984, p. 34.
- 29 M. Yalom, *A History of the Wife*, Nueva York, HarperCollins, 2001, p. 206 [trad. esp.: *Historia de la esposa*, Barcelona, Salamandra, 2003].
- 30 M. Berman, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, Nueva York, Atheneum, 1970, p. xix.
- 31 J. H. Young, *Our Deportment*, Charleston, BiblioBazaar, 2008 [1879], p. 155.
- 32 J. Austen, *Persuasion*, p. 195 [trad. esp. cit.: p. 123].
- 33 T. Kenslea, *The Sedgwicks in Love: Courtship, Engagement, and Marriage in the Early Republic*, Boston, Northeastern University Press, 2006, p. 7.
- 34 R. H. Frank, *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions*, Nueva York, Norton, 1988, p. 4.
- 35 MacDonald, *Mystical Bedlam*, p. 94.
- 36 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [1966] [trad. esp.: *Homo Hierarchicus: Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar, 1970].

- 37 M. Kaplan, *The Marriage Bargain: Women and Dowries in European History*, Nueva York, Harrington Park Press, 1985, p. 2.
- 38 *Ibid.*, p. 4.
- 39 *Ibid.*, p. 9.
- 40 Esta conceptualización y el correspondiente análisis tienen como punto de partida las originales reflexiones de Michèle Lamont, que demostró en sus estudios el carácter central de los repertorios sociales de evaluación para la formación de la identidad, las estructuras sociales y las fronteras culturales. Véanse M. Lamont, “National Identity and National Boundary Patterns in France and the United States”, en *French Historical Studies*, 19(2), 1995, pp. 349-365.; M. Lamont y L. Thévenot, *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- 41 R. Craig, *Promising Language: Betrothal in Victorian Law and Fiction*, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 58.
- 42 S. Shapin, *A Social History of Truth*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- 43 J. Austen, *Persuasion*, p. 155 [trad. esp. cit.: p. 97].
- 44 *Ibid.*, p. 194 [trad. esp. cit.: p. 122].
- 45 E. Wharton, *Summer*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004 [1917], p. 105 [trad. esp.: *Estío*, Madrid, Vientisieteletas, 2011, Grijalbo, 1995].
- 46 M. Twain, *Mark Twain's Letters: 1867-1868*, vol. 2, compilado por E. M. Branch, M. B. Frank y K. M. Sanderson, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 357.
- 47 G. S. Frost, *Promises Broken: Courtship, Class, and Gender in Victorian England*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1995.
- 48 A. Trollope, *Doctor Thorne*, Londres, J. M. Dent and Sons, 1953 [1858]), p. 19 [trad. esp.: *El doctor Thorne*, Madrid, Ediciones Rialp, 2003, p. 32].
- 49 E. Wharton, *The Age of Innocence*, Ware, Wordsworth, 1994 [1920], p. 198 [trad. esp.: *La edad de la inocencia*, Barcelona, RBA, 1994, p. 156].
- 50 Sanford, *Mollie*, p. 145.
- 51 Yalom, *A History of the Wife*, p. 260.
- 52 R. Bellah, W. Sullivan, A. Swidler y S. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985 [trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989].
- 53 A. Sen, “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, en *Philosophy and Public Affairs*, 6(4), 1977, pp. 317-344 (p. 326) [trad. esp.: “Los tontos

racionales: Una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”, en F. Hahn y M. Hollis, *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, 1986, pp. 172-217 (p. 187)].

54 Dichos mecanismos son más propensos a aparecer en los países protestantes que en los católicos, donde el ideal del amor entre compañeros como piedra angular del matrimonio era menos prominente.

55 L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, Harper and Row, 1977 [trad. esp.: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra: 1500-1800*, México, FCE, 1990].

56 K. Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1944 [trad. esp.: *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE, 2003].

57 Tal como escribe Kierkegaard, “aunque fundado esencialmente en lo sensual, este amor tiene su nobleza, porque implica cierta conciencia de la eternidad” (S. Kierkegaard, *Either/Or*, Princeton, Princeton University Press, 1944 [1843], p. 21).

58 Véase J. Markus, *Dared and Done: The Marriage of Elizabeth Barrett and Robert Browning*, Nueva York, Knopf, 1995.

59 Para un análisis anterior sobre la función de la belleza en el amor, véase el *Banquete* de Platón. Cabe aclarar, sin embargo, que el texto trata más sobre la belleza de los muchachos que sobre la belleza como criterio para la decisión matrimonial.

60 J. d’Emilio y E. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Nueva York, Harper and Row, 1988, p. 291.

61 K. Peiss, “On Beauty . . . and the History of Business”, en P. Scranton (comp.), *Beauty Business: Commerce, Gender, and Culture in Modern America*, Londres, Routledge, 2001, pp. 7-23 (p. 10).

62 K. Peiss, *Hope in a Jar: The Making of America’s Beauty Culture*, Nueva York, Henry Holt, 1998, p. 142.

63 En la industria cosmética, por ejemplo, la marca Max Factor utilizaba actrices famosas para sus publicidades: “Todos los avisos publicitarios [de Max Factor] mostraban en primer plano a las estrellas de cine cuyos testimonios coincidían con los requisitos de los grandes estudios, que las obligaban a patrocinar a esa empresa”, *ibid.*, p. 126.

64 “Los estudios cinematográficos cerraban tratos con los fabricantes de indumentaria para destacar los nuevos estilos. Si algún vestido captaba especialmente la atención de las espectadoras, como el que usó Bette Davis en *Letty Lynton*, empezaban a fabricarlo rápidamente para venderlo a precios populares en los principales centros comerciales” (Peiss, “On Beauty”, p. 13).

65 Peiss, *Hope in a Jar*, p. 249.

66 *Ibid.*, p. 14.

67 *Ibid.*, p. 142.

68 *Ibid.*

69 L. Banner, *American Beauty*, Nueva York, Knopf, 1983, p. 264.

70 T. Pendergast, *Creating the Modern Man: American magazines and consumer culture, 1900-1950*, Columbia, University of Missouri Press, 2000; B. Osgerby, "A Pedigree of the Consuming Male: Masculinity, Consumption, and the American 'Leisure Class'", en B. Benwell (comp.), *Masculinity and Men's Lifestyle Magazines*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 57-86 (pp. 61-62).

71 Osgerby, "A Pedigree of the Consuming Male", p. 62.

72 *Ibid.*, p. 77.

73 Peiss, *Hope in a Jar*, p. 126.

74 J. F. Gerhard, *Desiring Revolution: Second-Wave Feminism and the Rewriting of American Sexual Thought, 1920 to 1982*, Nueva York, Columbia University Press, 2001.

75 W. Camp, *Prospects of Love*, Londres, Longmans, Green, 1957.

76 Véase <http://www.brainyquote.com/quotes/authors/s/sophia_loren.html> (último acceso: 29 de septiembre de 2011).

77 J. Nevid, "Sex Differences in Factors of Romantic Attraction", en *Sex Roles*, 11 (5/6), 1984, pp. 401-411 (p. 401). Véanse también A. Feingold, "Gender Differences in Effects of Physical Attractiveness on Romantic Attraction: A Comparison across Five Research Paradigms", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (5), 1990, pp. 981-993; A. M. Pines, "A Prospective Study of Personality and Gender Differences in Romantic Attraction", en *Personality and Individual Differences*, 25(1), 1998, pp.147-157.

78 P. Eastwick y E. Finkel, "Sex Differences in Mate Preferences Revisited: Do People Know What They Initially Desire in a Romantic Partner?", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 94(2), 2008, pp. 245-264; N. P. Li y D. T. Kenrick, "Sex Similarities and Differences in Preferences for Short-Term Mates: What, Whether, and Why", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(3), 2006, pp. 468-489.

79 D. M. Buss, T. K. Shackelford, L. A. Kirkpatrick y R. J. Larsen, "A Half Century of Mate Preferences: The Cultural Evolution of Values", en *Journal of Marriage and the Family*, 63(2), 2001, pp. 491-503.

80 Por lo tanto, si una gran parte de las investigaciones psicológicas contemporáneas demuestra que la atracción sexual representa un factor importante en la selección de pareja es porque, como suele suceder, confunde lo histórico con lo natural y así naturaliza lo primero.

- 81 La cultura consumista, la psicología y la politización de la sexualidad fueron tres fuerzas culturales que se unieron para dar lugar a aquello que en sociología se conoce como *sexualidad recreativa*: “En términos generales, el concepto de sexualidad recreativa hace referencia a un repertorio de prácticas y actitudes fundadas en el placer que reconfiguran la vida sexual hacia fines de la modernidad [. . .]. La rigidez en materia de identidades, comunidades y políticas sexuales que caracteriza la ‘sexualidad procreativa’ tradicional deja paso, en esta ‘sexualidad plástica’ [...] a una mayor fluidez de las preferencias sexuales o de las ‘corrientes del deseo’, al deseo de tener nuevas relaciones con distintas personas y de experimentar con modos alternativos de relacionarse, ya sea con uno mismo o con los demás [. . .]. En otras palabras, se da un reemplazo no lineal de los modelos sexuales procreativos por modelos recreativos”. D. Kaplan, “Theories of Sexual and Erotic Power” (inédito), pp. 3-4. Véase también D. Kaplan, “Sexual Liberation and the Creative Class in Israel”, en S. Seidman, N. Fischer y C. Meeks (comps.), *Introducing the New Sexuality Studies*, 2ª ed., Londres, Routledge, 2011, pp. 357-363.
- 82 Webster y Driskell hacen referencia a la belleza como sinónimo de estatus, pero yo propongo hacer extensivo este concepto al atractivo sexual, combinándolo con las observaciones de Zetterberg. Véanse M. Webster y J. E. Driskell, “Beauty as Status”, en *American Journal of Sociology*, 89, 1983, pp. 140-165; H. Zetterberg, “The Secret Ranking”, en *Journal of Marriage and the Family*, 28(2), 1966, pp. 134-142.
- 83 Para un análisis más exhaustivo sobre la relación entre moralidad y clase social, véase M. Lamont, *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago, University of Chicago Press, 1992. Para una perspectiva diferente del asunto, véase N. K. Beisel, *Imperiled Innocents: Anthony Comstock and Family Reproduction in Victorian America*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- 84 Zetterberg, “The Secret Ranking”, p. 136.
- 85 Éste es precisamente el tema de la novela *El amante de lady Chatterley*, escrita por D. H. Lawrence, y de la obra *Un tranvía llamado deseo*, escrita por Tennessee Williams.
- 86 Véase J. Alexander, “Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, 26, 2008, pp. 782-794.
- 87 G. S. Becker, “A Theory of Marriage: Part I”, en *The Journal of Political Economy*, 81(4), 1973, pp. 813-846 (p. 814).
- 88 N. Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*, Nueva York, Random House, 1990 [trad. esp.: *El mito de la belleza*, Barcelona, Emecé, 1991].
- 89 F. Attwood, *Mainstreaming Sex: The Sexualization of Western Culture*, Nueva York, I. B. Tauris, 2009; A. C. Hall y M. J. Bishop, *Pop-Porn: Pornography in American Culture*, Westwood,

- CT, Greenwood Publishing Group, 2007; B. McNair, *Striptease Culture: Sex, Media and the Democratization of Desire*, Londres, Routledge, 2002 [trad. esp.: *La cultura del striptease: Sexo, medios y liberación del deseo*, Barcelona, Océano, 2004]; p. Paul, *Pornified: How Pornography is Transforming Our Lives, Our Relationships, and Our Families*, Nueva York, Times Books, 2005; C. M. Roach, *Stripping, Sex, and Popular Culture*, Oxford, Berg Publishers, 2007.
- 90 Zetterberg, "The Secret Ranking", p. 135.
- 91 Webster y Driskell, "Beauty as Status".
- 92 Véase A. Green, "The Social Organization of Desire: The Sexual Fields Approach", en *Sociological Theory*, 26(1), 2008, pp. 25-50.
- 93 *Ibid.*, p. 29; J. Levi-Martin y M. George, "Theories of Sexual Stratification: Toward an Analytics of the Sexual Field and a Theory of Sexual Capital", *Sociological Theory*, 24(2), 2006, pp. 107-132.
- 94 J. Killmer-Purcell, "Twenty-Five to One Odds", en M. Taekens (comp.), *Love Is a Four Letter Word: True Stories of Breakups, Bad Relationships, and Broken Hearts*, Nueva York, Plume, 2009, pp. 106-119 (p. 108).
- 95 G. Christina, "Are We Having Sex Now or What?", en A. Soble y N. Power (comps.), *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 2008, pp. 23-29 (p. 24).
- 96 D. Kaplan, *Sex, Shame and Excitation: The Self in Emotional Capitalism*, inédito, p. 2.
- 97 C. Hakim, *Work-Lifestyle Choices in the 21st Century: Preference Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 160-163; R. Erikson y J. H. Goldthorpe, *The Constant Flux: A Study of Class Mobility in Industrial Societies*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 231-277; y C. Thélot, *Tel Père, Tel Fils? Position Sociale et Origine Familiale*, París, Dunod, 1982.

3. El miedo al compromiso y la nueva arquitectura de las elecciones amorosas

- 1 F.W. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, Nueva York, Courier Dover Publications, 2003 [1887], p. 34 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Valencia, Universitat de València, 1995, p. 61].
- 2 M. Dowd, "Blue Is the New Black", en *New York Times*, 19 de septiembre de 2009.
- 3 Véase A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2011 [trad. esp.: *El derecho de la libertad*, Buenos Aires/Madrid, Katz editores, en prensa].
- 4 M. J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", en *Political Theory*, 12(1), 1984, pp. 81-96 [trad. esp.: "La república procedimental y el yo desvinculado", en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*,

- Barcelona, Paidós, 2004, pp. 75-92]; C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 [trad. esp.: *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006]; M. Waltzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983 [trad. esp.: *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 2004].
- 5 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991 [trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1994]; B. S. Turner y C. Rojek, *Society and Culture*, Londres, Sage, 2001; M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Routledge, 2002 [1930] [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2008].
- 6 Véase, por ejemplo, D. Cornell, *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*, Princeton, Princeton University Press, 1998 [trad. esp.: *En el corazón de la libertad : Feminismo, sexo e igualdad*, Madrid, Cátedra, 2001].
- 7 Pascal Bruckner nos recuerda que la libertad en el ámbito sexual y emocional contiene toda una variedad de significados que se interrelacionan de manera compleja, como por ejemplo la libertad con respecto a la autoridad externa (ya sea de los padres, la sociedad o los varones), la libertad de tener una mentalidad abierta en cuanto a la multiplicidad de opciones para la vida y el sexo, o la libertad de vivir a pleno las fantasías y gozar de los placeres sin restricciones. Véase P. Bruckner, *Le Paradoxe Amoureux*, París, Grasset & Fasquelle, 2009 [trad. esp.: *La paradoja del amor*, México, Tusquets, 2011]. Pepper Schwartz, por su parte, ejemplifica la práctica de ese tipo de relaciones con un concepto denominado “matrimonio entre pares”. Véase P. Schwartz, *Love between Equals: How Peer Marriage Really Works*, Nueva York, Free Press, 1994.
- 8 D. T. Elwood y C. Jencks, “The Spread of Single-Parent Families in the United States since 1960”, en D. P. Moynihan, T. M. Smeeding y L. Rainwater (comps.), *The Future of the Family*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2006, pp. 25-64.
- 9 A. Thornton, “Changing Attitudes toward Family Issues in the United States”, en *Journal of Marriage and the Family*, 51(4), 1989, pp. 873-893.
- 10 D. Yankelovich, *New Rules: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down*, Nueva York, Random House, 1981, citado en R. Bellah, W. Sullivan, A. Swidler y S. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 90-93 [trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989].
- 11 *Ibid.*
- 12 La cantidad de hogares en concubinato subió de 1.100.000 en 1977 a 4.900.000 en 1997. En 1977, éstos constituían el 1,5% de la totalidad de hogares en Estados Unidos, pero en 1997

- ya alcanzaban el 4,8%. Véase L. M. Casper y p. N. Cohen, "How Does POSSLQ Measure Up? Historical Estimates of Cohabitation", en *Demography*, 37(2), 2000, pp. 237-245.
- 13 R. Schoen y R. M. Weinick, "Partner Choice in Marriages and Cohabitations", en *Journal of Marriage and the Family*, 55(2), 1993, pp. 408-414.
- 14 Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, pp. 89-90.
- 15 El capítulo 4 de *Habits of the Heart* está basado en las investigaciones de Ann Swidler sobre el amor y el matrimonio. Véase *ibid.*, pp. 85-112.
- 16 D. Harding y C. Jencks, "Changing Attitudes toward Premarital Sex: Cohort, Period, and Aging Effects", en *Public Opinion Quarterly*, 67(2), 2003, pp. 211-226.
- 17 Desde la década de 1980 existe un intenso debate sobre el significado y las consecuencias de ese fenómeno. En *Habits of the Heart*, por ejemplo, se afirma que esos cambios debilitan el sentido del compromiso mediante el uso del lenguaje psicoterapéutico y el ideal de la autorrealización. Por su parte, Francesca Cancian lo critica por otorgarle demasiada importancia al modelo de la independencia individual y dejar a un lado el modelo de la interdependencia recíproca, pues sostiene que el compromiso sigue siendo un rasgo central del matrimonio. Véase F. M. Cancian, *Love in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Sin embargo, en el presente capítulo se explora el tema del compromiso en las relaciones amorosas y el matrimonio contemporáneo desde una perspectiva distinta: la pregunta es cómo y por qué ha cambiado la estructura del compromiso en dichos vínculos.
- 18 N. F. Cott, "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 4, 1978, pp. 219-236 (p. 222).
- 19 S. Richardson, *Pamela: or Virtue Rewarded*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985 [1740] [trad. esp.: *Pamela, o la virtud recompensada*, Madrid, Cátedra, 1999].
- 20 Ya en las *Cartas persas*, Montesquieu prefiguraba esta temática del rechazo virtuoso contándonos que Roxana pasó a ser la esposa preferida de Usbek resistiéndose a sus avances y, por lo tanto, manifestando su virtud.
- 21 I. Watt, "The New Woman: Samuel Richardson's Pamela", en R. L. Coser (comp.), *The Family: Its Structure and Functions*, Nueva York, St Martin's Press, 1964, pp. 281-282, citado en Cott, "Passionlessness", p. 223.
- 22 Cott, "Passionlessness", p. 228.
- 23 *Ibid.*, p. 233.
- 24 E. K. Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, Nueva York, Basic Books, 1984, p. 32.
- 25 *Ibid.*, p. 34.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 35.

28 *Ibid.*, p. 11.

29 *Ibid.*, p. 33.

30 *Ibid.*, p. 70.

31 *Ibid.*, p. 71.

32 T. Kenslea, *The Sedgwicks in Love: Courtship, Engagement, and Marriage in the Early Republic*, Boston, Northeastern University Press, 2006, p. 49.

33 L. A. Gaeddert, *A New England Love Story: Nathaniel Hawthorne and Sophia Peabody*, Nueva York, Dial Press, 1980, p. 81.

34 K. Lystra, *Searching the Heart*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, p. 21.

35 L. Stone, *Broken Lives: Separation and Divorce in England 1660-1857*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 88.

36 S. Chojnacki, "Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice", en *Journal of Interdisciplinary History*, 5(4), 1975, pp. 571-600.

37 Stone, *Broken Lives*.

38 En la Inglaterra del siglo XIX, las mujeres eran más propensas que los varones a romper los compromisos matrimoniales (véase *ibid.*).

39 A. Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 158-159.

40 <<http://www.lipstickalley.com/f41/how-go-casual-committed-138565/>> (último acceso: 10 de octubre de 2011).

41 Véase <<http://www.urbandictionary.com/define.php?term=Committment>> (último acceso: 10 de octubre de 2011).

42 us Census Bureau Report [Oficina de Estadísticas y Censos de Estados Unidos], *Number, Timing and Duration of Marriages and Divorces: 2001*, febrero de 2005.

43 R. Schoen y V. Canudas-Romo, "Timing Effects on First Marriage: Twentieth-Century Experience in England and Wales and the USA", en *Population Studies*, 59(2), 2005, pp. 135-146.

44 La proporción de hogares unipersonales aumentó el 9%, de un 17% en 1970 a un 26% en 2007. Si se incluyen otros hogares no constituidos por familias, esta categoría representa cerca de un tercio de los hogares estadounidenses. Véase us Census Bureau Report, *America's Families and Living Arrangements: 2007*, septiembre de 2009.

45 De acuerdo con un informe de la Oficina de Estadísticas y Censos de Estados Unidos sobre matrimonios y divorcios para el año 2001, a los 40 años de edad, un 15% de las personas

nacidas entre 1935 y 1939 habían contraído segundas o terceras nupcias. Este porcentaje subió al 22% para la generación de personas nacidas entre 1945 y 1949. Durante los diez años siguientes, la cifra se mantuvo relativamente estable para las mujeres, pero cayó al 17% para los varones nacidos entre 1955 y 1959.

46 C. Strohm, J. Seltzer, S. Cochran y W. Mays, "Living Apart Together: Relationships in the United States", en *Demographic Research*, 21(7), 2009, pp. 177-214.

47 Andrew Cherlin conceptualiza este cambio como un desplazamiento de un modelo matrimonial basado en el compañerismo a un modelo basado en la individualidad. Véase A. J. Cherlin, "The Deinstitutionalization of American Marriage", en *Journal of Marriage and Family*, 66(4), 2004, pp. 848-861.

48 El miedo al compromiso es más frecuente entre los hombres de clase media alta que controlan los recursos sociales, económicos y culturales, y las mujeres independientes y formadas de clase media que se interesan en el modelo de familia heterosexual. Por lo tanto, las descripciones que conforman este capítulo resultan menos pertinentes en el caso de los hombres y las mujeres que no entran en dichas categorías.

49 J. Bernard, *The Future of Marriage*, New Haven, Yale University Press, 1982.

50 S. F. Berk, *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households*, Nueva York, Plenum Press, 1985.

51 S. L. Nock, *Marriage in Men's Lives*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

52 G. Kaufman y F. Goldscheider, "Do Men 'Need' a Spouse More Than Women? Perceptions of the Importance of Marriage for Men and Women", en *Sociological Quarterly*, 48(1), 2007, pp. 29-46.

53 G. S. Becker, *A Treatise on the Family*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981 [trad. esp.: *Tratado sobre la familia*, Madrid, Alianza, 1987]. Para una crítica de sus teorías, véase V. K. Oppenheimer, "Women's Employment and the Gain to Marriage: The Specialization and Trading Model", en *Annual Review of Sociology*, 23, 1997, pp. 431-453.

54 La misma teoría predice que, a la inversa, si se incrementaran los ingresos de los varones, esto causaría una gran influencia en las tasas de matrimonio y divorcio, adelantaría la edad de las nupcias y aumentaría la incidencia general del matrimonio.

55 Para una explicación similar de corte académico, véanse D. M. Buss y D. P. Schmitt, "Sexual Strategies Theory: An Evolutionary Perspective on Human Mating", en *Psychological Review*, 100, 1993, pp. 204-232; D. Symons, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford, Oxford University Press, 1979; R. Trivers, *Social Evolution*, Menlo Park, CA, Benjamin/Cummings, 1985.

- 56 M. S. Kimmel, *The Gender of Desire: Essays on Male Sexuality*, Albany, SUNY Press, 2005, p. 32.
- 57 A. Vincent-Buffault, *History of Tears: Sensibility and Sentimentality in France*, Nueva York, St Martin's Press, 1991; Cancian, *Love in America*; E. Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1997 [trad. esp.: *El consumo de la utopía romántica: El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009].
- 58 N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1979 [trad. esp.: *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona, Gedisa, 1984]; N. Chodorow, "Oedipal Asymmetries and Heterosexual Knots", en *Social Problems*, 23(4), 1976, pp. 454-468.
- 59 S. Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Nueva York, Bantam, 1970, p. 127 [trad. esp.: *La dialéctica del sexo: En defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 160].
- 60 A. Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Signs*, 5(4), 1980, pp. 631-660 [trad. esp.: "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en M. Navarro y C. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, FCE, 1999, pp. 159-211].
- 61 B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993 [trad. esp.: *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].
- 62 B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, pp. 145-173 [trad. esp.: *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001].
- 63 J. Tosh, *Manliness and Masculinities in Nineteenth-Century Britain: Essays on Gender, Family and Empire*, Londres, Pearson Longman, 2005, p. 35.
- 64 *Ibid.*
- 65 Cabe aclarar aquí que cuando hablo de sexualidad como marca de estatus masculino no me refiero a un proceso de distinción social empleado como sustituto de los mecanismos tradicionales de distinción masculina. Más bien, considero que existen dos procesos paralelos que conforman una matriz: por un lado, la atenuación de los símbolos tradicionales de estatus masculino y, por el otro, la centralización de la sexualidad como estatus.
- 66 F. Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Glencoe, IL, Free Press, p. 121 [trad. esp.: *La gran ruptura: La naturaleza humana y la reconstrucción del orden nacional*, Buenos Aires, Atlántida, 1999].

67 En efecto, este mismo fenómeno hace que la figura histórica de Casanova sea tan moderna: aunque no tenía fortuna, lograba obtener acceso sexual a una gran cantidad de mujeres de distintos niveles socioeconómicos.

68 Fukuyama, *The Great Disruption*, p. 121.

69 M. Donaldson, "What is Hegemonic Masculinity?", en *Theory and Society*, 22(5), 1993, 643-657 (p. 645).

70 S. Hite, *The Hite Report on Male Sexuality*, Nueva York, Ballantine Books, 1981, p. 479.

71 F. Attwood, *Mainstreaming Sex: The Sexualization of Western Culture*, Londres, I. B. Tauris, 2009; A. C. Hall y M. J. Bishop, *Pop-Porn: Pornography in American Culture*, Westport, CT, Greenwood Publishing Group, 2007; B. McNair, *Striptease Culture: Sex, Media and the Democratization of Desire*, Londres, Routledge, 2002 [trad. esp.: *La cultura del striptease: Sexo, medios y liberación del deseo*, Barcelona, Océano, 2004].

72 E. Blackwood, "The Specter of the Patriarchal Man", en *American Ethnologist*, 32(1), 2005, pp. 42-45 (p. 44).

73 R. Collins, "A Conflict Theory of Sexual Stratification", en *Social Problems*, 19(1), 1971, pp. 3-21 (p. 3).

74 S. Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Nueva York, Bantam Books, 1976 [trad. esp.: *Contra nuestra voluntad*, Barcelona, Planeta, 1981]; Chodorow, "Oedipal Asymmetries and Heterosexual Knots" y *The Reproduction of Mothering*; Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence".

75 A. Rossi, "Children and Work in the Lives of Women" (ponencia presentada en la Universidad de Arizona, Tucson, en febrero de 1976), citada en Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", p. 631.

76 Rosanna Hertz analiza otra estrategia femenina en cuanto a esta problemática: la de las mujeres de clase media, con un buen nivel educativo y económicamente independientes que separan la maternidad del matrimonio (u otras relaciones de pareja) y deciden ser madres "por su cuenta". Se trata de una segunda reacción posible frente a la misma ecología de la elección que limita a las mujeres. Véase R. Hertz, *Single by Chance, Mothers by Choice: How Women Are Choosing Parenthood Without Marriage and Creating the New American Family*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

77 Elwood y Jencks, "The Spread of Single-Parent Families in the United States since 1960".

78 Obviamente, esta afirmación tiene sus matices, ya que las mujeres italianas y españolas están comenzando a optar por no tener hijos, mientras que las estadounidenses todavía están orientadas hacia la maternidad.

79 Véase <<http://sleeping-around.blogspot.com/search?updated-min=2008-01-01T00%3A00%3A00Z&updated-max=2009-01-01T00%3A00%3A00Z&max-results=50>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

80 H. Fielding, *Bridget Jones's Diary*, Londres, Thorndike Press, 1998, p. 34 [trad. esp.: *El diario de Bridget Jones*, Barcelona, Lumen, 2001, p. 26].

81 J. Easton, J. Confer, C. Goetz y D. Buss, "Reproduction Expediting: Sexual Motivations, Fantasies, and the Ticking Biological Clock", en *Personality and Individual Differences*, 49(5), 2010, pp. 516-520.

82 Indudablemente, los avances en materia de medicina reproductiva están corriendo esos límites temporales hacia adelante, pero su incidencia aún es marginal en casi todos los ámbitos.

83 Véase <<http://seductiontutor.blogspot.com/2006/09/4-women-to-avoid.html>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

84 Obviamente, esto hace referencia al compromiso en una relación con hijos, no en una mera relación amorosa o romántica.

85 C. A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, New Haven, Yale University Press, 1979.

86 No obstante, Robert Schoen y Robin Weinick, en el artículo "Partner Choice in Marriages and Cohabitations", demuestran que existe una leve tendencia a la hipergamia masculina en los casos de concubinato, lo que refuerza la idea de que el nivel educativo femenino en tales casos es tan importante como el masculino.

87 K. Peter y L. Horn, *Gender Differences in Participation and Completion of Undergraduate Education and How They Have Changed Over Time* (NCES 2005-169), US Department of Education, National Center for Education Statistics [Centro Nacional de Estadísticas en Educación, Departamento de Educación de Estados Unidos], Washington, DC, US Government Printing Office, 2005; A. Sum, N. Fogg, y P. Harrington, con I. Khatiwada, S. Palma, N. Pond y P. Tobar, "The Growing Gender Gaps in College Enrollment and Degree Attainment in the US and Their Potential Economic and Social Consequences", investigación realizada para la asociación de altos ejecutivos empresariales Business Roundtable, Washington, DC, Center for Labor Market Studies, 2003.

88 S. K. Lewis y V. K. Oppenheimer han demostrado que en los mercados matrimoniales menos favorables en términos de nivel educativo, las mujeres presentan más probabilidades de casarse con una persona de nivel educativo más bajo. Han comprobado también que tales probabilidades aumentan con la edad más que en los mercados matrimoniales favorables en dichos términos. Véase S. K. Lewis y V. K. Oppenheimer, "Educational Assortative Mating

across Marriage Markets: Non-Hispanic Whites in the United States”, en *Demography*, 37(1), 2000, pp. 29-40; V. K. Oppenheimer, “Women’s Rising Employment and the Future of the Family in Industrial Societies”, en *Population and Development Review*, 20(2), 1994, pp. 293-342.

89 Eric Gould y Daniele Paserman han demostrado que, en las ciudades donde la desigualdad salarial masculina es más alta, la tasa femenina de matrimonios es más baja y las mujeres se demoran más en la búsqueda para sus primeras o segundas nupcias. Véase E. Gould y D. Paserman, “Waiting for Mr Right: Rising Inequality and Declining Marriage Rates”, en *Journal of Urban Economics*, 53, 2003, pp. 257-281.

90 Probablemente esto también explique por qué, desde el año 1980, se registra un aumento en el porcentaje de matrimonios compuestos por una mujer y un hombre con un nivel educativo inferior al de ella, tendencia ésta que se aleja de la práctica tradicional. Véase Z. Qian, “Changes in Assortative Mating: The Impact of Age and Education, 1970-1990”, en *Demography*, 35(3), 1998, pp. 279-292. Como señala Qian, la estrategia femenina de formación de pareja presenta una diferenciación etaria: las mujeres que forman uniones a una edad más temprana tienden a seguir el modelo tradicional de hipergamia educativa, mientras que las mujeres que forman uniones a una edad más tardía (después de los 30 años) tienden a elegir hombres similares en términos de emparejamiento selectivo vinculado con la educación (p. 291).

91 Qian también señala que, en 1990, para las uniones de hombres con mujeres más jóvenes, las probabilidades de concubinato eran menores que las de matrimonio, mientras que las parejas en que las mujeres eran mayores presentaban dos veces más probabilidades de concubinato que de matrimonio (*ibid.*, p. 283).

92 Lewis y Oppenheimer, “Educational Assortative Mating across Marriage Markets”, p. 36.

93 Esta categoría a su vez contiene dos aspectos: el miedo hedonista cuando no hay una relación y el miedo hedonista cuando sí la hay. Si bien ambos aspectos indican una fragmentación del compromiso, el segundo puede ser coyuntural, puede ser un compromiso implícito y de corto plazo en una relación difusa, o puede ser un compromiso específico y explícito, con una escala de “seriedad” en función del grado de obligación existente.

94 Véase <<http://www.nytimes.com/2008/05/04/fashion/04love.html>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

95 Firestone, *The Dialectic of Sex*, p. 130 [trad. esp. cit.: p 163].

96 Véase <<http://www.ivillage.com/men-confess-what-makes-them-fall-love-0/4-a-283713>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

97 E. Faison, “The Neglected Variety Drive: A Useful Concept for Consumers’ Behavior”, en *Journal of Consumer Research*, 4(3), 1977, pp. 172-175.

- 98 Véanse, por ejemplo, R. W. Firestone y J. Catlett, *Fear of Intimacy*, Washington, DC, American Psychological Association, 1999; M. D. Sherman y M. H. Thelen, “Fear of Intimacy Scale: Validation and Extension with Adolescents”, en *Journal of Social and Personal Relationships*, 13, 1996, pp. 507-521.
- 99 R. Schenk en <<http://ingrimayne.com/econ/Introduction/ScarcityNChoice.html>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).
- 100 H. Fielding, *Bridget Jones's Diary*, p. 102 [trad. esp. cit.: p. 78].
- 101 R. Belk, G. Guliz y S. Askegaard, “The Fire of Desire: A Multisited Inquiry into Consumer Passion”, en *Journal of Consumer Research*, 30(3), 2003, pp. 326-351 (p. 330).
- 102 *Ibid.*
- 103 E. Fein y S. Schneider, *The Rules: Time-Tested Secrets for Capturing the Heart of Mr Right*, Nueva York, Warner Books, 1995, pp. xvii-xviii [trad. esp.: *Las reglas del juego: Consejos infalibles de todos los tiempos para conquistar al hombre ideal*, Barcelona, Martínez Roca, 1997].
- 104 Para una descripción de las búsquedas transgresoras que apuntan a obtener placer sexual y renovar el deseo en los “matrimonios entre pares”, véase Schwartz, *Love between Equals*, capítulo 3.
- 105 Véase <http://dating.about.com/od/datingresources/a/SecondThought_2.htm> (último acceso: 15 de febrero de 2006, el material ya no está disponible en Internet).
- 106 Véase <<http://www.uncommonforum.com/viewtopic.php?t=15806>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).
- 107 H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 46 [trad. esp.: *Las razones del amor*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].
- 108 La selección de pareja puede incluir conjuntos de criterios diferentes y hasta contradictorios para la evaluación de un mismo objeto. Así, por ejemplo, se puede evaluar a una posible pareja aplicando como criterio el atractivo físico, los hábitos de consumo, el carácter, la compatibilidad emocional o psicológica, o el estatus socioeconómico.
- 109 A. MacFarlane, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300-1840*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 296.
- 110 O en cualquier otro tipo de relación de pareja.
- 111 T. D. Wilson y D. T. Gilbert, “Affective Forecasting”, en *Advances in Experimental Social Psychology*, 35, 2003, pp. 345-411.
- 112 T. D. Wilson, “Don't Think Twice, It's All Right”, en *International Herald Tribune*, 30 de diciembre de 2005, p. 6.
- 113 G. Klein, *Sources of Power: How People Make Decisions*, Cambridge, MA, MIT Press, 1999.

114 T. D. Wilson y J. W. Schooler, “Thinking Too Much: Introspection Can Reduce the Quality of Preferences and Decisions”, en *Journal of Personality and Social Psychology*, 60(2), 1991, pp. 181-192 (p. 182). En la misma línea, Chezy Ofir e Itamar Simonson demuestran que, cuando se le pide de antemano a una persona que evalúe un producto o servicio, los resultados de la evaluación en cuanto a calidad y satisfacción tienden a ser menos favorables y la voluntad de comprar o recomendar el producto o servicio evaluado también tiende a ser menor. El sesgo negativo que produce esa expectativa de evaluación se observa tanto en los casos de buena como de mala calidad en el objeto evaluado, y persiste incluso cuando al consumidor se le aclara de manera explícita que debe evaluar los aspectos positivos y los negativos a la vez. Los resultados de la investigación responden a un fenómeno que los autores denominan “potenciador de la negatividad”, indicando que, salvo quienes inician la evaluación con bajas expectativas, los consumidores tienden a enfocarse principalmente en los aspectos negativos de la calidad del producto o servicio. Véase C. Ofir e I. Simonson, “In Search of Negative Customer Feedback: The Effect of Expecting to Evaluate on Satisfaction Evaluations”, en *Journal of Marketing Research*, 38(2), 2001, pp. 170-182.

115 Wilson y Schooler, “Thinking Too Much”.

116 En la misma línea, Ravi Dhar plantea que, cuando el conjunto de opciones ofrece varias alternativas agradables pero ninguna que pueda seleccionarse justificadamente y con facilidad como la mejor, surge una mayor tendencia a elegir la opción “no sabe/no contesta”, o sea, la de no seleccionar ninguna de las alternativas ofrecidas. Véase R. Dhar, “Consumer Preference for a No-Choice Option”, en *Journal of Consumer Research*, 24(2), 1997, pp. 215-231. Existen otros estudios que señalan que los consumidores evitan efectuar elecciones cuando las opciones son muy escasas o muy excesivas. Véase D. Kuksov y M. Villas-Boas, “When More Alternatives Lead to Less Choice”, en *Marketing Science*, 29(3), 2010, pp. 507-524.

117 Según Larry Bumpass y Hsien-Hen Lu, el porcentaje de matrimonios precedidos por concubinato pasó de un 10% para las parejas casadas entre 1965 y 1974 a más de un 50% para las parejas casadas entre 1990 y 1994. Además, el 55% de los concubinatos deriva en el matrimonio y el 40% de esas parejas se separa en un lapso de cinco años o menos (dos años en la mayoría de los casos). Véase L. Bumpass y H.-H. Lu, “Trends in Cohabitation and Implications for Children’s Family Contexts in the United States”, en *Population Studies: A Journal of Demography*, 54(1), 2000, pp. 29-41.

118 G. Kline, S. M. Stanley y H. J. Markman, “Pre-engagement Cohabitation and Gender Asymmetry in Marital Commitment”, en *Journal of Family Psychology*, 20(4), 2006, pp. 553-560; G. Kline *et al.*, “Timing Is Everything: Pre-engagement Cohabitation and

- Increased Risk for Poor Marital Outcomes”, en *Journal of Family Psychology*, 18(2), 2004, pp. 311–318.
- 119 W. Axinn y A. Thornton, “The Relationship between Cohabitation and Divorce: Selectivity or Causal Influence?”, en *Demography*, 29(3), 1992, pp. 357–374; R. Schoen, “First Unions and the Stability of First Marriages”, en *Journal of Marriage and Family*, 54(2), 1992, pp. 281–284.
- 120 H. Simon, “Bounded Rationality in Social Science: Today and Tomorrow”, en *Mind & Society*, 1(1), 2000, pp. 25–39.
- 121 B. Schwartz, *The Paradox of Choice: Why More is Less*, Nueva York, HarperCollins, 2005, p. 163 [trad. esp.: *Por qué más es menos: La tiranía de la abundancia*, Madrid, Taurus, 2005].
- 122 D. Spechler, “Competing in My Own Reality Show”, en *New York Times*, 11 de junio de 2010, <<http://www.nytimes.com/2010/06/13/fashion/13love.html?emc=tnt&tntemail1=y>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).
- 123 E. Lawler, T. Shane y Y. Jeongkoo, *Social Commitments in a Depersonalized World*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2009, p. 26.
- 124 D. Pugmire, *Sound Sentiments: Integrity in the Emotions*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 175.
- 125 A. J. Weigert, *Mixed Emotions: Certain Steps toward Understanding Ambivalence*, Albany, SUNY Press, 1991, p. 34.
- 126 *Ibid.*
- 127 Citado en *ibid.*, p. 22.
- 128 A. Sen, “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, en *Philosophy and Public Affairs*, 6(4), 1977, pp. 317–344 (p. 329) [trad. esp.: “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”, en F. Hahn y M. Hollins (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, pp. 173– 217 (p. 191)].
- 129 J.-L. Marion, *The Erotic Phenomenon*, Chicago, University of Chicago Press, 2007 [2003], p. 174 [trad. esp.: *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, p. 213].
- 130 R. Craig, *Promising Language: Betrothal in Victorian Law and Fiction*, Albany, SUNY Press, 2000, p. 6.
- 131 A. Seligman, *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 115.
- 132 Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, p. 90.

- 133 Z. Bauman, *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press, 2007 [trad. esp.: *Vida de consumo*, Madrid, FCE, 2007].
- 134 T. Kreider, “The Referendum”, en *New York Times*, 17 de septiembre de 2009 <<http://happydays.blogs.nytimes.com/2009/09/17/the-referendum/?scp=3-b&sq=Light+Years&st=nyt>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).
- 135 La segmentación ontológica y temporal del yo estructura el compromiso como un acto coyuntural, diferenciado y temporario.
- 136 J. Derrida, *Mémoires: For Paul de Man*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, p. 94 [trad. esp.: *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 103-104].
- 137 A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press, 1992 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1995].
- 138 En este modelo utilitarista del amor (en tanto relación de corto plazo), tal como lo describen Bellah *et al.*, “el amor se transforma en un mero intercambio, sin reglas vinculantes, salvo la obligación de mantener una comunicación plena y abierta. Mientras duren, las relaciones deben proporcionar a cada una de las partes aquello que necesite, y si terminan, al menos ambas habrán recibido un retorno considerable de sus inversiones”, *Habits of the Heart*, p. 108.
- 139 Véase <<http://www.urbandictionary.com/define.php?term=commitmentphobe>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).
- 140 Véase Hannay, *Kierkegaard*, p. 155.
- 141 P. Regan y C. Dreyer, “Lust? Love? Status? Young Adults’ Motives for Engaging in Casual Sex”, en *Journal of Psychology and Human Sexuality*, 11(1), 1999, pp. 1-23; M. B. Oliver y J. S. Hyde, “Gender Differences in Sexuality: A Meta-Analysis”, en *Psychological Bulletin*, 114, 1993, pp. 29-51.
- 142 R. Fisman, S. S. Iyengar, E. Kamenica e I. Simonson, “Gender Differences in Mate Selection: Evidence from a Speed-Dating Experiment”, en *Quarterly Journal of Economics*, 121, 2006, pp. 673-697; P. C. Regan, L. S. Levin, S. Sprecher, F. S. Christopher y R. Cate, “What Characteristics Do Men and Women Desire in Their Short-Term Sexual and Long-Term Romantic Partners?”, en *Journal of Psychology & Human Sexuality*, 12(3), 2000, pp. 1-21; S. Stewart, H. Stinnett y L. B. Rosenfeld, “Sex Differences in Desired Characteristics of Short-Term and Long-Term Relationship Partners”, en *Journal of Social and Personal Relationships*, 17(6), 2000, pp. 843-853. Históricamente, sin embargo, los hombres y las mujeres comenzaron a adjudicar más valor al atractivo físico a partir de mediados del siglo xx.

143 L. Cubbins y K. Tanfer, "The Influence of Gender on Sex: A Study of Men's and Women's Self-Reported High-Risk Sex Behavior", en *Archives of Sexual Behavior*, 29(3), 2000, pp. 229-255.

144 R. Collins, "A Conflict Theory of Sexual Stratification", p. 7; W. Burgess y p. Wallin, *Engagement and Marriage*, Nueva York, Lippincott, 1953.

145 Para mayor información sobre una estrategia diferente, adoptada por las mujeres de clase media que separan la maternidad del matrimonio (y de cualquier otra relación dual), véase Hertz, *Single by Chance, Mothers by Choicet*.

146 Véase <<http://www.nytimes.com/2008/05/04/fashion/04love.html?pagewanted=2>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

147 Véase <<http://parents.berkeley.edu/advice/family/committment.html>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

148 L. S. Stepp, *Unhooked: How Young Women Pursue Sex, Delay Love and Lose at Both*, Nueva York, Riverhead Books, 2007, p. 10.

149 *Ibid.*, p. 4.

150 C. Townsend, *Breaking the Rules: Confessions of a Bad Girl*, Londres, John Murray, 2008 [trad. esp.: *Amor, sexo y contradicciones*, Barcelona, Planeta, 2009].

151 Véase <<http://www.nytimes.com/2008/05/04/fashion/04love.html?pagewanted=3>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

152 E. Jong, *Fear of Flying*, Nueva York, Signet, 1974, p. 11 [trad. esp.: *Miedo de volar*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976].

4. La demanda de reconocimiento: El amor y la vulnerabilidad del yo

1 E. Dickinson, *The Poems of Emily Dickinson*, R. W. Franklin (comp.), Cambridge, MA, The Belknap Press, 1999, pp. 352-353.

2 H. von Kleist, *Penthesilea*, Nueva York, HarperCollins, 1998 [1808], p. 104 [trad. esp.: *Pentesilea*, Buenos Aires, Sur, 1957, p. 108].

3 R. Descartes, *Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy*, Cambridge, MA, Hackett Publishing Company, 1998 [1641] [trad. esp.: *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Libresa, 1978, p. 89].

4 C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 [trad. esp.: *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006].

5 J.-L. Marion, *The Erotic Phenomenon*, Chicago, University of Chicago Press, 2007 [2003], p. 22 [trad. esp.: *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005].

6 *Ibid.*, p. 37.

7 Uno de los primeros ejemplos es el de Platón en *Fedro*.

8 J. W. Goethe, *The Sorrows of Young Werther*, Nueva York, New American Library, 1962 [1774], pp. 50-51 [trad. esp.: *Los padecimientos del joven Werther*, Madrid, Akal, 2008, p. 50].

9 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1888 [1739-40], libro II, parte II, p. 394 [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Albacete, Diputación de Albacete, p. 288, en <http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Hume_tratado.pdf> (último acceso: 9 de julio de 2012)].

10 S. Blackburn, *Lust: The Seven Deadly Sins*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 82 [trad. esp.: *Lujuria*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005].

11 S. Freud, "Being in Love and Hypnosis", en J. Strachey (comp.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII, Londres, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953 [1922], p. 112 [trad. esp.: "Enamoramiento e hipnosis", en *Obras completas: Psicología de las masas y análisis del yo*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 105-110 (p. 106)].

12 Citado en A. Carson, *Eros: The Bittersweet*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 39 [trad. esp.: Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000, p. 534].

13 S. Blackburn, *Lust*, p. 83.

14 L. Boltanski y L. Thévenot, *On Justification: Economies of Worth*, Princeton, Princeton University Press, 2006 [1991].

15 J. Browne, *Dating for Dummies*, Nueva York, Wiley Publishing, 2006 [trad. esp.: *Búsqueda de pareja para dummies*, Bogotá, Norma, 2005].

16 J. Gray, *Mars and Venus on a Date*, Nueva York, HarperCollins, 1997 [trad. esp.: *Marte y Venus salen juntos*, Barcelona, Debolsillo, 2010].

17 N. C. Warren, *Date . . . or Soul Mate? How to Know If Someone Is Worth Pursuing in Two Dates or Less*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2002 [trad. esp.: *Pareja de un día o de por vida: Cómo reconocer si alguien merece otra cita o no*, México, Grupo Nelson, 2008].

18 J. Gray, *Mars and Venus on a Date*, p. 179.

19 N. C. Warren, *Date . . . or Soul Mate?*, p. XVIII.

20 E. S. Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters: The Power of Romantic Passion*, Nueva York, Norton Company, 1988, p. 38 [trad. esp.: *Sueños de amor y encuentros decisivos: El poder de la pasión romántica*, Lima, PUCP Fondo Editorial, 2008].

21 *Ibid.*, p. 59.

22 T. Kenslea, *The Sedgwicks in Love: Courtship, Engagement, and Marriage in the Early Republic*, Boston, Northeastern University Press, 2006, p. 46.

23 E. K. Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, Nueva York, Basic Books, 1984, p. 98.

24 *Ibid.*, pp. 98-99.

25 *Ibid.*, p. 19.

26 *Ibid.*

27 S. Harris, *The Courtship of Olivia Langdon and Mark Twain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 96.

28 D. Karlin (comp.), *Robert Browning and Elizabeth Barrett: The Courtship Correspondence 1845-1846*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 124.

29 *Ibid.*, p. 218.

30 *Ibid.*, p. 229.

31 W. Littlefield (comp.), *Love Letters of Famous Poets and Novelists*, Nueva York, The J. McBride Co., 1909, p. 29.

32 Kenslea, *The Sedgwicks in Love*, p. 156.

33 S. Shapiro, *Five Men Who Broke My Heart*, Nueva York, Delacorte Press, 2004, p. 29.

34 Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters*, p. 44.

35 Esto entra en contraste con otro tipo de interacción romántica en la que el valor propio no necesita ser reafirmado, precisamente porque el valor y la posición social de la persona ya son conocidos para todas las partes en cuestión y no revisten carácter negociable. Si volvemos al universo de Jane Austen, cuando Harriet, la gran amiga de Emma, aspira a casarse con hombres de un estatus social superior y es “rechazada” por ellos, como diríamos hoy, tal sensación de rechazo no afecta, ni mucho menos destruye, su sentido del valor. Más bien, lo que siente es sólo vergüenza por haber cometido un error en la evaluación de la posición social propia y ajena. Lo que se ve afectado no es su valor propio, sino su sentido del decoro. En cambio, el valor social en la modernidad no precede a las interacciones, sino que se constituye en ellas y por medio de ellas.

36 Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters*, p. 38.

37 A. Honneth, “Personal Identity and Disrespect”, en S. Seidman y J. Alexander (comps.), *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates*, Londres, Routledge, 2001, pp. 39-45 (p. 39).

38 U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge, Polity Press, 1995 [trad. esp.: *El normal caos del amor*, Buenos Aires, Paidós, 2001]; M. Evans, *Love: An Unromantic*

Discussion, Cambridge, Polity Press, 2003; A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press, 1992 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1995]; E. Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1997 [trad. esp.: *El consumo de la utopía romántica*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009]; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, Harper and Row, 1977 [trad. esp.: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, FCE, 1990]. En el presente trabajo adopto una postura diferente con respecto a este problema, como quedará demostrado en las próximas páginas.

39 R. Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004 [trad. esp.: *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos, 2009]; R. Collins, "On the Microfoundations of Macrosociology", en *American Journal of Sociology*, 86(5), 1981, pp. 984-1014.

40 L. Fraser, "Our Way of Saying Goodbye", *The New York Times*, 30 de mayo de 2010, <<http://www.nytimes.com/2010/05/30/fashion/30love.html?emc=tnt&tntemail1=y>> (último acceso: 11 de octubre de 2011).

41 A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

42 Marion, *The Erotic Phenomenon*.

43 B. Jacobson y S. J. Gordon, *The Shy Single: A Bold Guide to Dating for the Less-Than-Bold Dater*, Emmaus, PA, Rodale, 2004, pp. 4-5.

44 A. Honneth, "Unsichtbarkeit: zur Epistemologie von Anerkennung", en *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 10-27.

45 Jacobson y Gordon, *The Shy Single*, p. 15.

46 *Ibid.*, p. 17.

47 V. Van Gogh, *Complete Letters*, Nueva York, New York Graphic Society, 1959, p. 254.

48 C. Townsend, *Breaking the Rules: Confessions of a Bad Girl*, Londres, John Murray, 2008, p. 283.

49 J. Franzen, "Liking Is for Cowards. Go for What Hurts", en *The New York Times*, 28 de mayo de 2011, <http://www.nytimes.com/2011/05/29/opinion/29franzen.html?_r=1&pagewanted=all> (último acceso: 20 de octubre de 2011).

50 Véase <<p://www.glamour.com/sex-love-life/blogs/smitten/2009/02/the-onething-not-to-say-to-a.html>> (último acceso: 12 de octubre de 2011).

51 P. Paul, “A Young Man’s Lament: Love Hurts”, en *The New York Times*, 22 de julio de 2010, <http://www.nytimes.com/2010/07/25/fashion/25Studied.html?_r=1&emc=tnt&tntemail=y> (último acceso: 12 de octubre de 2011).

52 Anteriormente, la cultura islámica ya había privilegiado esta temática, como se evidencia en la famosa historia de Laila y Majnun, que data del siglo VII.

53 I. Singer, *The Nature of Love: Courty and Romantic*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 25 [trad. esp.: *La naturaleza del amor: Cortesano y romántico*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 42].

54 Citado en A. Clark, *Desire: A History of European Sexuality*, Londres, Routledge, 2008, p. 55 [trad. esp.: *Deseo. Una historia de la sexualidad en Europa*, Madrid, Cátedra, 2010].

55 Los hermanos Goncourt escribían en Francia que “la passion des choses ne vient pas de la bonté ou de la beauté pure de ses choses, elle vient surtout de leur corruption. On aimera follement une femme, pour sa putinerie, pour la méchanceté de son esprit, pour la voyoucratie de sa tête, de son coeur, de ses sens [...]. Au fond, ce qui fait l’apassionnement: c’est le *faisandage* des êtres et des choses”. Citado en M. Praz, *The Romantic Agony*, Nueva York, Meridian Books, 1956, p. 45.

56 Citado en *ibid.*, p. 74 [trad. esp. citada de Lord Byron, *Manfredo*, Madrid, Imprenta de A. Vicente, 1861, p. 60].

57 Citado en *ibid.*, p. 72.

58 C. Nehring, *A Vindication of Love: Reclaiming Romance for the Twenty-First Century*, Nueva York, HarperCollins, 2009, p. 232 [trad. esp.: *A favor del amor*, Barcelona, Lumen, 2010].

59 Citado en M. MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 90.

60 J. Ferrand, *A Treatise on Lovesickness*, Nueva York, Syracuse University Press, 1990 [1610], p. 273. Agradezco a Michael Altbauer por recomendarme este material.

61 MacDonald, *Mystical Bedlam*, pp. 88-89.

62 *Ibid.*, p. 100.

63 J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nueva York, Columbia University Press, 1987, p. 77 [trad. esp.: *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012].

64 *Ibid.*, p.49.

65 *Ibid.*

66 O. Schwarz, “Negotiating Romance in Front of the Lens”, en *Visual Communication*, 9(2), 2010, pp. 151-169 (p. 157).

67 *Ibid.*

- 68 R. Bellah, W. Sullivan, A. Swidler y S. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985 [trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989].
- 69 Véase <<http://www.enotalone.com/forum/showthread.php?t=152843,finneganswake>> (último acceso: 13 de octubre de 2011).
- 70 Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters*, p. 45.
- 71 W. Shalit, *Girls Gone Mild: Young Women Reclaim Self-Respect and Find It's Not Bad to be Good*, Nueva York, Random House, 2007.
- 72 C. Bushnell, *Sex and the City*, Nueva York, Warner Books, 1996, p. 222 [trad. esp.: *Sexo en Nueva York*, Barcelona, RBA Coleccionables, 2004, p. 152].
- 73 Townsend, *Breaking the Rules*, p. 179.
- 74 Véase <http://www.nydailynews.com/lifestyle/2010/02/16/2010-02-16_online_dating_grows_in_popularity_attracting_30_percent_of_web_users_poll.html#ixzz0fmImu6AT> (último acceso: 14 de octubre de 2011).
- 75 R. Norwood, *Women Who Love Too Much*, Nueva York, Pocket Books, 1985, p. 3 [trad. esp.: *Las mujeres que aman demasiado*, Buenos Aires, Javier Vergara, 1986, p. 7].
- 76 J. Austen, *Sense and Sensibility*, Harmondsworth, Penguin Books, 1994 [1811], p. 172 [trad. esp.: *Sentido y sensibilidad*, Buenos Aires, Tecnibook, 2011, p. 79].
- 77 S. Neiman, *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, Londres, Bodley Head Adults, 2009.
- 78 J. Austen, *Northanger Abbey*, Chenango Forks, NY, Wild Jot Press, 2009 [1818], p. 125 [trad. esp.: *La abadía de Northanger*, Barcelona, Debolsillo, 1998, p. 54].
- 79 A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1984, p. 123 [trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987].
- 80 H. de Balzac, *La Femme abandonée*, Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1630285&pageno=15> [trad. esp.: “La mujer abandonada”, en *Escenas de la vida de provincia*, Barcelona, Librería de Don Juan Oliveres, 1844, p. 55].
- 81 Véase <<http://www.medhelp.org/posts/show/670415>> (último acceso: 14 de octubre de 2011).
- 82 S. Schlosberg, *The Curse of the Singles Table: The True Story of 1001 Nights without Sex*, Nueva York, Warner Books, 2004, p. 55 [trad. esp.: *Single story: 1001 noches sin sexo*, Barcelona, Swing, 2006, p. 66].
- 83 T. Russell, “Alone When the Bedbugs Bite”, en *The New York Times*, 21 de noviembre de 2010, <http://www.nytimes.com/2010/11/21/fashion/21Modern.html?_r=1&emc=tnt&tntemail=y> (último acceso: 14 de octubre de 2011).

- 84 H. Fielding, *Bridget Jones's Diary*, Londres, Thorndike Press, 1998, pp. 167-168 [trad. esp.: *El diario de Bridget Jones*, Barcelona, Lumen, 2001, p. 205].
- 85 Compárese con A. Honneth y A. Margalit, "Recognition", en *Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 75, 2001, pp. 111-139.
- 86 Véase <<http://www.naughtygirl.typepad.com/>> (último acceso : 14 de octubre de 2011).
- 87 Véase <<http://www.helium.com/items/477586-ways-to-avoid-emotionallyunavailable-men>> (último acceso: 14 de octubre de 2011).
- 88 Véase <<http://www.therulesbook.com/rule10.html>> (último acceso: 13 de octubre de 2010, ya no se encuentra disponible online).
- 89 Véase <http://www.simplysolo.com/relationships/love_strategies.html> (último acceso: 14 de octubre de 2011).
- 90 Susan Anderson, "Where Did My Self-Doubt Come From? ", en <<http://susanandersonlcs.w.wordpress.com/tag/self-esteem>> (último acceso: 14 de octubre de 2011).
- 91 Véase <<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3320096,00.html>> (en hebreo; último acceso: 14 de octubre de 2011).
- 92 H. Arendt, *The Human Condition*, Nueva York, Doubleday AnchorBooks, 1959, p. 252 [trad. esp.: *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 293].

5. Amor, razón, ironía

- 1 J. M. Coetzee, *Disgrace*, Harmondsworth, Penguin Books, 1999, p.13 [trad. esp.: *Desgracia*, Barcelona, Mondadori, 2000, p. 11].
- 2 J. Barnes, *Love, etc.*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2011, p. 115 [trad. esp.: *Amor, etcétera*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 120].
- 3 Citado en M. Berman, *All That is Solid Melts into Air*, Londres, Verso, 1983, p. 109 [trad. esp.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 2004, p. 106].
- 4 Citado en *ibid.*, p. 95 [trad. esp. cit.: p. 90].
- 5 L. A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- 6 E. Illouz y S. Finkelstein, "An Odd and Inseparable Couple: Emotion and Rationality in Partner Selection", en *Theory and Society*, 38(4), 2009, pp. 401-422.
- 7 U. Doyle (comp.), *Love Letters of Great Men and Women*, Basingstoke, Pan Macmillan, 2010, p. 76.
- 8 V. Nabokov, *Lolita*, Nueva York, Vintage, 1989 [1955], p. 39 [trad. esp.: *Lolita*, Barcelona, RBA, 1993, p. 42].

9 Doyle (comp.), *Love Letters of Great Men and Women*, p. 51

10 *Ibid.*, p. 57.

11 W. Shakespeare, *Romeo and Juliet*, acto 1, escena 5 [trad. esp.: *Romeo y Julieta*, Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 32].

12 Doyle (comp.), *Love Letters of Great Men and Women*, p. 78.

13 Para un buen ejemplo, véase S. Zweig, *Letter from an Unknown Woman*, Nueva York, The Viking Press, 1932 [trad. esp.: *Carta de una desconocida*, Barcelona, El Acanalado, 2002].

14 En la Edad Media, la retórica religiosa a menudo se combinaba con la amorosa, presentando al ser amado como una divinidad, lo que a su vez reforzaba aun más la noción del amor como una experiencia absoluta en la que el sujeto amante aspira a fundirse con el objeto de su amor o incluso a ser absorbido por ese objeto. La novela burguesa decimonónica, por su parte, presenta al amor como el principal eje narrativo de la vida doméstica y (para las mujeres) de la vida social. Hasta cierto punto, se trata de un modelo que está presente también en la cultura cinematográfica moderna, en la que el amor, el sexo y el romance constituyen el *telos* más generalizado de la acción de los personajes y sus anhelos psicológicos, así como el nudo central de las estructuras argumentales.

15 C. Bushnell, *Sex and the City*, Nueva York, Warner Books, 1996, p. 2 [trad. esp.: *Sexo en Nueva York*, Barcelona, RBA Coleccionables, 2004, p. 2].

16 M. Dowd, “Tragedy of Comedy”, en *The New York Times*, 3 de agosto de 2010, <<http://www.nytimes.com/2010/08/04/opinion/04dowd.html>> (último acceso: 17 de octubre de 2011).

17 M. Weber, “Science as a Vocation”, en H. H. Gerth y C. W. Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 1970 [1946], pp. 129-156 [trad. esp.: “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 180-231]; M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Routledge, 2002 [1930] [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2008].

18 K. Lystra, *Searching the Heart: Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 50.

19 En el poema “Influence of Natural Objects” (1799), William Wordsworth lo describe de la siguiente manera:

By day or star-light, thus from my first dawn
Of childhood didst thou intertwine for me
The passions that build up our human soul;
Not with the mean and vulgar works of Man;

But with high objects, with enduring things,
 With life and nature; purifying thus
 The elements of feeling and of thought,
And sanctifying by such discipline
Both pain and fear, - until we recognise
A grandeur in the beatings of the heart. (énfasis de la autora)

Véase W. Wordsworth, "Influence of Natural Objects", en *Poems*, Londres, Ginn, 1897, p. 70 [trad. esp.: *El prelude*, Libro I, versos 405-414, Madrid, DVD, 2003].

20 W. Shakespeare, *A Midsummer-Night's Dream*, Acto II, Escena 1 [trad. esp.: *Sueño de una noche de verano*, Madrid, EDAF, 1997, p. 64].

21 B. Tierney y J. W. Scott, *Western Societies: A Documentary History*, vol. II, Nueva York, McGraw Hill, 2000, p. 185.

22 R. W. B. Lewis y N. Lewis (comps.), *The Letters of Edith Wharton*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1988, p. 152.

23 A. Bartels y S. Zeki, "The Neural Basis of Romantic Love", en *Neuroreport*, 11(17), 2000, pp. 3829-3834; H. Fisher, *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*, Nueva York, Henry Holt, 2004 [trad. esp.: *Por qué amamos*, Madrid, Taurus, 2004].

24 A. Aron *et al.*, "Reward, Motivation, and Emotion Systems Associated with Early-Stage Intense Romantic Love", en *Journal of Neurophysiology*, 94(1), 2005, pp. 327-337.

25 D. Marazziti, H. S. Akiskal, A. Rossi y G. B. Cassano, "Alteration of the Platelet Serotonin Transporter in Romantic Love", en *Psychological Medicine*, 29, 1999, pp. 741-745; D. Tennov, *Love and Limerence: The Experience of Being in Love*, Nueva York, Stein and Day, 1979; A. Tesser y D. L. Paulhus, "Toward a Causal Model of Love", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 1976, pp. 1095-1105.

26 Marazziti *et al.*, "Alteration of the Platelet Serotonin Transporter in Romantic Love".

27 T. Curtis y Z. Wang, "The Neurochemistry of Pair Bonding", en *Current Directions in Psychological Science*, 12 (2), 2003, pp. 49-53; T. Insel y L. Young, "The Neurobiology of Attachment", en *Natural Review of Neuroscience*, 2(2), 2001, pp. 129-136; K. Kendrick, "Oxytocin, Motherhood and Bonding", en *Experimental Physiology*, 85, 2000, pp. 111s-124s.

28 Fisher, *Why We Love*.

29 C. Townsend, *Breaking the Rules: Confessions of a Bad Girl*, Nueva York, John Murray, 2008, p. 241 [trad. esp.: *Amor, sexo y contradicciones*, Barcelona, Planeta, 2009].

30 D. Evans, *Emotion: The Science of Sentiment*, Oxford, Oxford University Press, 2001 [trad. esp.: *Emoción: La ciencia del sentimiento*, Madrid, Taurus, 2002].

- 31 Tal vez habría que hacer una salvedad en cuanto a esta afirmación, pues la psicología al menos concebía la experiencia del amor como una experiencia singular y, de algún modo, trataba de dar cuenta de ella en términos de la historia privada del sujeto.
- 32 Weber, "Science as a Vocation," p. 139, citado en N. Gane, *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, p. 53 [trad. esp. cit.: pp. 199-200].
- 33 Gane, *Max Weber and Postmodern Theory*, p. 53.
- 34 M. Berman, *The Politics of Authenticity*, Nueva York, Columbia University Press, 1998, p. xvi.
- 35 En el presente capítulo se aborda la temática del amor heterosexual. Salvo que se especifique lo contrario, el uso del vocablo "amor" debe entenderse en tal sentido.
- 36 S. Firestone, *Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Nueva York, William Morrow and Company, 1970, p. 126 [trad. esp. cit.: p. 159].
- 37 B. M. Dank, "The Ethics of Sexual Correctness and the Cass Case", en *Book of Proceedings, Seventh Annual Conference on Applied Ethics*, 1996, pp. 110-115, <<http://www.csulb.edu/~asc/post9.html>> (último acceso: 18 de octubre de 2011).
- 38 Coetzee, *Disgrace*, pp. 52-53 [trad. esp. cit.: p. 34].
- 39 HCSE Student Handbook, p. 45, <<http://pdca.arts.tnua.edu.tw/reference/Harvard%A1Ghandbook.pdf>> (último acceso: 18 de octubre de 2011).
- 40 Véase <<http://www.upenn.edu/affirm-action/shisnot.html>> (último acceso: 18 de octubre de 2011).
- 41 S. Crichton *et al.*, "Sexual Correctness: Has it Gone Too Far?" en *Newsweek*, 25 de octubre de 1993, <<http://www.soc.umn.edu/~samaha/cases/sexual%20correctness.htm>> (último acceso: 18 de octubre de 2011).
- 42 L. Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 2004 [trad. esp.: *Política, cultura y clase durante la Revolución Francesa*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008].
- 43 L. Boltanski y L. Thévenot, *On Justification: Economies of Worth*, Princeton, Princeton University Press, 2006 [1991], p. 283.
- 44 Véase <<http://www.revolutionhealth.com/healthy-living/relationships/lovemarriage/couples-marriage/sharing-housework-equally>> (último acceso: 18 de octubre de 2011).
- 45 J. Matthews, *Lose That Loser and Find the Right Guy*, Berkeley, Ulysses Press, 2005, p. 21.
- 46 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991, pp. 70-108 [trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*,

- Barcelona, Península, 1997]; A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 49-64 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1995].
- 47 E. Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 2007 [trad. esp.: *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].
- 48 L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, Harper and Row, 1977 [trad. esp.: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, FCE, 1989].
- 49 A. Macfarlane, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300-1840*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, pp. 160-166.
- 50 L. Dolce (1547), en *ibid.*, p. 118.
- 51 A. Macinghi Strozzi (1465), en *ibid.*, pp. 117-118.
- 52 Sin duda, en la era premoderna había muchos casos de matrimonios que se concertaban a nivel local y que ofrecían a los futuros cónyuges una cantidad importante de información sobre su posible pareja, pues la conocían de larga data. Sin embargo, como lo muestra el ejemplo, en los casos que equivalían a la unión actual con personas desconocidas a través de Internet, la información obtenida era mucho menos exhaustiva que hoy en día.
- 53 F. Gies y J. Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, Nueva York, Harper and Row, 1989, pp. 242-243.
- 54 L. Dolce (1547), en Rogers y Tinagli (comps.), *Women in Italy, 1350-1650*, p. 118.
- 55 B. J. Harris, *English Aristocratic Women, 1450-1550: Marriage, Family, Property and Careers*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 55.
- 56 Gies y Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages*, pp. 242-243.
- 57 Cabe aclarar que no se plantea aquí una observación de naturaleza moral. Como señala Lawrence Stone, en el período transcurrido entre fines del siglo xvii y principios del siglo xviii en Inglaterra, parece haberse apoderado de los procesos de cortejo y matrimonio una nueva “amoralidad” (o incluso una nueva “inmoralidad”): “Una tras otra, las historias, ya sean sobre la formación o la disolución del vínculo matrimonial, ofrecen pruebas del surgimiento de una crueldad anormalmente cínica, mercenaria y predatoria en las relaciones humanas, una crueldad que ofendería a las sensibilidades modernas” (L. Stone, *Broken Lives: Separation and Divorce in England 1660-1857*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 27-28).
- 58 Para ejemplos de otros métodos racionales utilizados en la selección de pareja en la actualidad, véanse A. Ahuvia y M. Adelman, “Formal Intermediaries in the Marriage Market: A Typology and Review”, en *Journal of Marriage and Family*, 54(2), 1992, pp. 452-463; R. Bulcroft, K. Bulcroft, K. Bradley y C. Simpson, “The Management and Production of Risk in Romantic Relationships: A Postmodern Paradox”, en *Journal of Family History*, 25(1), 2000,

pp. 63-92; S. Woll y P. Young, "Looking for Mr or Ms Right: Self-Presentation in Videodating", en *Journal of Marriage and Family*, 51(2), 1989, pp. 483-488.

59 De acuerdo con las investigaciones realizadas sobre tecnología digital en comScore Networks, en diciembre de 2006 el sitio líder en materia de citas virtuales en Estados Unidos era Yahoo! Personals con más de 4,5 millones de visitas, y los sitios de citas estadounidenses recibían un total de 20 millones de visitas por mes. Con abonos mensuales a un costo de entre 9,95 y 49,95 dólares (<http://www.onlinedatingtips.org/faq/online_dating_cost.html, último acceso: 18 de octubre de 2011), se trata de un negocio muy rentable. En 2006, ocupaba el segundo lugar en la lista de servicios *online* con contenidos pagos, por sus ingresos de más de 1.000 millones de dólares anuales (A. Wharton, "The Dating Game Assessed", en *Review Today*, mayo-junio de 2006, <<http://www.revenuetoday.org>>). Si bien parece que el crecimiento de este mercado se está desacelerando, la consultora JupiterResearch predijo que, para el año 2011, los ingresos de los sitios estadounidenses de encuentros *online* alcanzarían los 932 millones de dólares (<http://findarticles.com/p/articles/mi_m0EIN/is_2007_Feb_12/ai_n17218532/>, último acceso: 18 de octubre de 2011).

60 El análisis que figura a continuación es una reproducción de la tercera ponencia presentada en el año 2004 en el marco de las Adorno Lectures.

61 Véase <<http://www.match.com>> (último acceso: 18 de octubre de 2011).

62 Véase <http://personals.yahoo.com/us/static/dating-advice_romancepredictions-07> (último acceso: 18 de octubre de 2011).

63 Véase <<http://www.eHarmony.org>> (último acceso: 18 de octubre de 2011).

64 E. Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley/Los Ángeles, CA, University of California Press, 1997 [trad. esp.: *El consumo de la utopía romántica*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009].

65 Weber, "Science as a Vocation."

66 N. J. Smelser, "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences: 1997 Presidential Address", en *American Sociological Review*, 63(1), 1998, pp. 1-16 (p. 2).

67 Weber, "Science as a Vocation" y *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*; sobre el concepto weberiano de racionalidad, véanse también M. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, Basingstoke, Macmillan, 1990; W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Berkeley, University of California Press, 1981; y S. Whimster y S. Lash, *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londres, Allen and Unwin, 1987.

68 W. Espeland y M. Stevens, "Commensuration as a Social Process", en *Annual Review of Sociology*, 24, 1998, pp. 313-343 (p. 316).

- 69 G. Klein, *The Power of Intuition: How to Use Your Gut Feelings to Make Better Decisions at Work*, Nueva York, Currency, 2004, p. 293.
- 70 E. Katz, *I Can't Believe I'm Buying This Book: A Commonsense Guide to Internet Dating*, Berkeley, Ten Speed Press, 2004, p. 103.
- 71 P. Bourdieu, *The Social Structures of the Economy*, Cambridge, Polity Press, 2005, p. 6 [trad. esp.: *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 20].
- 72 Para un análisis de los efectos que acarrea la maximización de las utilidades en la satisfacción y la motivación, véanse B. Schwartz, *The Paradox of Choice: Why More is Less*, Nueva York, Ecco Press, 2004 [trad. esp.: *Por qué más es menos: La tiranía de la abundancia*, Madrid, Taurus, 2005]; S. Iyengar y M. Lepper, "When Choice is Demotivating: Can One Desire Too Much of a Good Thing?", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 2000, pp. 995-1006.
- 73 J. Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2003. Véase también Smelser, "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences".
- 74 H. B. Edgar y H. M. Edgar, *Internet Dating: The Premier Men's Resource for Finding, Attracting, Meeting and Dating Women Online*, Aliso Viejo, CA, Purple Bus Furnishing, 2003, p. 22.
- 75 *Ibid.*, pp. 21-22.
- 76 J. Derrida, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. por J. Caputo, Nueva York, Fordham University Press, 1997, p. 14 [trad. esp.: *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 25-26].
- 77 C. Nehring, *A Vindication of Love: Reclaiming Romance for the Twenty-First Century*, Nueva York, HarperCollins, 2009, p. 79 [trad. esp.: *A favor del amor*, Barcelona, Lumen, 2010].
- 78 L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [1966], p. 4 [trad. esp.: *Homo Hierarchicus: Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar, 1970].
- 79 *Ibid.*, p. 16.
- 80 L. Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago, University of Chicago Press, 1986 [1983], p. 249 [trad. esp.: *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987].
- 81 R. Barthes, *The Pleasure of the Text*, Londres, Jonathan Cape, 1975 [1973], pp. 9-10 [trad. esp.: *El placer del texto*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 8].
- 82 R. Shusterman, "Aesthetic Experience: From Analysis to Eros", en R. Shusterman y A. Tomlin (comps.), *Aesthetic Experience*, Londres, Routledge, 2008, pp. 79-97 (pp. 92-93).
- 83 *Ibid.*, p. 89.
- 84 Citado en Gane, *Max Weber and Postmodern Theory*, p. 143.
- 85 *Ibid.* [trad. esp. cit.: p. 78].

- 86 G. Bataille, *The Accursed Share: Volumes II and III: The History of Eroticism and Sovereignty*, Nueva York, Zone Books, 1992 [1946-1949] [trad. esp.: "La noción de gasto", introducción a *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987].
- 87 P. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, citado en W. I. Susman, *Culture as History*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, p. 278 [trad. esp.: *La cultura como historia*, México, Edamex, 1987].
- 88 J.-L. Marion, *The Erotic Phenomenon*, Chicago, University of Chicago Press, 2007 [2003], pp. 69-70 [trad. esp. cit: p. 85].
- 89 C. Townsend, "Why Some Men's 'Hot' Sex Scenes Leave Me Cold", en *Independent*, 7 de enero de 2010, <<http://catherinetownsend.independentminds.livejournal.com/17943.html>> (último acceso: 19 de octubre de 2012).
- 90 R. Greene, *The Art of Seduction*, Nueva York, Viking Press, 2004 [trad. esp.: *El arte de la seducción*, Madrid, Espasa, 2008].
- 91 S. Bartsch y T. Bartscherer, "What Silent Love Hath Writ: An Introduction", en S. Bartsch y T. Bartscherer (comps.), *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 1-15 (p. 7).
- 92 J. Alexander, "Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning", en *Environment and Planning D: Society and Space*, 26, 2008, pp. 782-794 (p. 789).
- 93 W. James, *The Will to Believe: and Other Essays in Popular Philosophy, and Human Immortality*, Nueva York, Courier Dover Publications, 1956 [1897]), p. 77 [trad. esp.: *La voluntad de creer*, Barcelona, Marbot, 2009, p. 119].
- 94 M. Dowd, *Are Men Necessary? When Sexes Collide*, Harmondsworth, Penguin Books, 2006, p. 40 [trad. esp.: *¿Son necesarios los hombres? La colisión de los sexos*, Barcelona, Antoni Bosch, 2006, p. 45].
- 95 R. Pippin, "Vertigo: A Response to Tom Gunning", en Bartsch y Bartscherer (comps.), *Erotikon*, pp. 278-281 (p. 280).
- 96 "Structure of Feeling", en M. Payne y J. R. Barbera (comps.), *Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 1997, p. 670 [trad. esp.: *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 184-185].
- 97 C. Townsend, "Romance and Passion", 28 de septiembre de 2008, <<http://sleeping-around.blogspot.com/2008/09/romance-passion.html>> (último acceso: 19 de octubre de 2011).
- 98 Citado en A. Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 145.

- 99 S. Kierkegaard, *Either/Or*, vol. II, Nueva York, Doubleday, 1959 [1843], p. 21 [trad. esp.: *O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007, p. 28].
- 100 D. Halperin, "Love's Irony: Six Remarks on Platonic Eros", en Bartsch y Bartscherer (comps.), *Erotikon*, pp. 48-58 (p. 49).
- 101 Platón, *The Symposium*, edición a cargo de M. C. Howatson y C. C. Sheffield, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 [trad. esp.: *El banquete*, Barcelona, Icaria, 1996, p. 91].
- 102 V. Gornick, *The End of the Novel of Love*, Boston, Beacon Press, 1997, p. 158.

6. De la imaginación romántica a la decepción

- 1 R. Barthes, *A Lover's Discourse*, Harmondsworth, Penguin, 1990 [1977], p. 137 [trad. esp.: *Fragmentos de un discurso amoroso*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 158].
- 2 J. Keats, "Ode on a Grecian Urn" (1820), en *John Keats: The Complete Poems*, Harmondsworth, Penguin, 1988, p. 344 [trad. esp.: "Oda sobre una urna griega", en R. Rojo B. (comp.), *Poemas y poetas clásicos ingleses*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2005, p. 233].
- 3 J. Schulte-Sasse, "Imagination and Modernity: Or the Taming of the Human Mind", en *Cultural Critique*, 5, 1986, pp. 23-48.
- 4 Citado en *ibid.*, pp. 26-27 [trad. esp.: T. Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 63].
- 5 Citado en *ibid.*, p. 27 [trad. esp. cit.: p. 63].
- 6 J. Alexander, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 9.
- 7 J.-P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, Londres, Routledge, 1995 [1940] [trad. esp.: *Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Losada, 2005].
- 8 Citado en E. Scarry, "On Vivacity: The Difference between Daydreaming and Imagining-Under-Authorial-Instruction", en *Representations*, 52, 1995, pp. 1-26 (p. 1).
- 9 *Ibid.*
- 10 W. Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream* (1600), Acto v, Escena 1 [trad. esp.: *Sueño de una noche de verano*, Madrid, EDAF, 1997, p. 102].
- 11 *Ibid.*, Acto I, Escena 1 [trad. esp. cit.: p. 53].
- 12 C. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC, Duke University Press, 2004 [trad. esp.: *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006].
- 13 En *Don Quijote* (1605-1615), por ejemplo, se parodian las historias caballerescas que distorsionan la mente de los lectores con una retórica exagerada de la devoción amorosa. Esta

obra pretende burlarse de un género romántico que había inundado el mercado del libro en Europa, pero también de la influencia que surtía ese género en la mente de quienes aspiraban a ser amantes caballerescos. De ese modo, señala el fundamento institucional de la imaginación y su naturaleza sistemática, más que caótica.

14 En 1818, por ejemplo, Thomas Jefferson afirmaba que “cuando este veneno infecta la mente, destruye su armonía y la subleva contra la lectura de material más sano. [...] Como resultado, se abotarga la imaginación, se enferma la capacidad de juicio y surge cierto rechazo por todos los asuntos reales y concretos de la vida”. Citado en H. Ross, *The Sentimental Novel in America, 1789-1860*, Durham, NC, Duke University Press, 1940, p. 4.

15 Entre los críticos, no faltó quien condenara el “libre uso” de las novelas románticas, declarando que “su única tendencia es inculcar las nociones románticas, mientras mantienen la mente vacía de ideas y el corazón privado de sentimientos reales”. Citado en *ibid.*, p. 5.

16 A. Pushkin, *Eugene Onegin*, Princeton, Princeton University Press, 1964 [1833], p. 139.

17 *Ibid.*, p. 152.

18 Citado en S. Mitchell, “Sentiment and Suffering: Women’s Recreational Reading in the 1860s”, en *Victorian Studies*, 21(1), 1977, pp. 29-45 (p. 32).

19 G. Flaubert *Madame Bovary*, Nueva York, Courier Dover Publications, 1996 [1857], pp. 31-32 [trad. esp.: *Madame Bovary*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 114].

20 *Ibid.*, pp. 140-141 [trad. esp. cit.: p. 234].

21 *Ibid.*, p. 94 [trad. esp. cit.: p. 183].

22 Citado en R. Girard, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and other in literary structure*, Baltimore, Johns Hopkins Press, p. 63-64 [*Madame Bovary*, trad. esp. cit.: pp. 353-354].

23 C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

24 *Ibid.*, p. 89.

25 B. H. Boruah, *Fiction and Emotion: A Study in Aesthetics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 3.

26 K. L. Walton, “Fearing Fictions”, en *Journal of Philosophy*, 75, 1978, pp. 5-27.

27 E. A. Holmes y A. Mathew, “Mental Imagery and Emotion: A Special Relationship?”, en *Emotion*, 5(4), 2005, pp. 489-497.

28 A. Breslaw, “Casting Call: Bit Player, Male”, en *The New York Times*, 13 de marzo de 2011, <<http://www.nytimes.com/2011/03/13/fashion/13ModernLove.html?emc=tnt&tntemail1=y>> (último acceso: 20 de octubre de 2011).

- 29 A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1984, p. 212 [trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987].
- 30 K. Oatley, “A Taxonomy of the Emotions of Literary Response and a Theory of Identification in Fictional Narrative”, en *Poetics*, 23, 1994, 53-74 (p. 64).
- 31 C. Townsend, 23 de septiembre de 2008, <<http://sleeping-around.blogspot.com/2008/09/culture-of-love.html>> (último acceso: 20 de octubre de 2011).
- 32 En palabras de Koselleck, “Mi tesis es que en la época moderna la diferencia entre experiencia y expectativa se agranda cada vez más, o, dicho con más exactitud, que la Edad Moderna sólo pudo entenderse como una *nova aetas* desde que las expectativas comenzaron a alejarse cada vez más de las experiencias hechas hasta entonces”. Citado en J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MA, MIT Press, 1990 [1985], p. 12 [trad. esp.: J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid/Buenos Aires, Katz editores, 2008, p. 22].
- 33 En términos más específicos, el sentimiento intenso de amor romántico que idealiza a la persona amada en particular se ha vinculado con la serotonina, la dopamina y la norepinefrina.
- 34 M. Berman, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, Nueva York Atheneum, 1970, p. 90.
- 35 C. Bushnell, *Sex and the City*, Nueva York, Warner Books, 1996, p. 6 [trad. esp. cit.: p. 7].
- 36 B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991 [trad. esp.: *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993].
- 37 J. Delumeau, *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*, Nueva York, Continuum, 2000 [1992], p. 117 [trad. esp.: *Historia del paraíso: El jardín de las delicias*, Madrid, Taurus, 2005].
- 38 *Ibid.*
- 39 D. Kahneman, B. Fredrickson, C. Schreiber y D. Redelmeier, “When More Pain is Preferred to Less: Adding a Better End”, en *Psychological Science*, 4(6), 1993, pp. 401-405.
- 40 D. Kahneman y D. Redelmeier, “Patients’ Memories of Painful Medical Treatments: Real-Time and Retrospective Evaluations of Two Minimally Invasive Procedures”, en *Pain*, 66(1), 1996, pp. 3-8.
- 41 J. James, *Terror and Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*, Londres, Routledge, 2002, p. 14.
- 42 S. A. Mitchell, *Can Love Last? The Fate of Romance over Time*, Nueva York, Norton, 2003.
- 43 J.-C. Kaufmann, *Gripes: The Little Quarrels of Couples*, Cambridge, Polity Press, 2009 [2007] [trad. esp.: *Irritaciones: Las pequeñas guerras de la pareja*, Barcelona, Gedisa, 2009].

- 44 L. Stafford y A. J. Merolla, "Idealization, Reunions, and Stability in Long-Distance Dating Relationships", en *Journal of Social and Personal Relationships*, 24(1), 2007, pp. 37-54.
- 45 Harriet Beecher Stowe a su esposo, en 1847, tomado de C. N. Davidson, *The Book of Love: Writers and Their Love Letters*, Nueva York, Plume, 1996, p. 73.
- 46 S. W. Duck, *Meaningful Relationships: Talking, Sense, and Relating*, Londres, Sage Publications, 1994, p. 11, citado en Stafford y Merolla, "Idealization, Reunions, and Stability in Long-Distance Dating Relationships", p. 38.
- 47 L. Berning, "I Call Your/His Name", en *The New York Times*, 27 de enero de 2011 <http://www.nytimes.com/2011/01/30/fashion/30Modern.html?pagewanted=2&tntemail1=y&_r=1&emc=tnt> (último acceso: 28 de octubre de 2011).
- 48 D. Johnson, "The Marrying Kind", en *New York Review of Books*, 19 de agosto de 2010, p. 24.
- 49 P. Kennedy, "Breathe In, Breathe Out, Fall in Love", en *The New York Times*, 4 de noviembre de 2010, <http://www.nytimes.com/2010/11/07/fashion/07Modern.html?pagewanted=1&tntemail1=y&_r=2&emc=tnt> (último acceso: 20 de octubre de 2011).
- 50 C. Townsend, *Breaking the Rules: Confessions of a Bad Girl*, Londres, John Murray, 2009, p. 183.
- 51 D. Black, "Online Dating Grows in Popularity, Attracting 30 Percent of Web Users: Poll", en *The New York Times*, 16 de febrero de 2010, <http://articles.nydailynews.com/2010-02-16/entertainment/27056462_1_new-poll-web-users-internet> (último acceso: 20 de octubre de 2011).
- 52 D. Jones, "Modern Love: College Essay Contest", en *The New York Times*, 28 de abril de 2011, <<http://www.nytimes.com/2011/05/01/fashion/01ModernIntro.html?emc=tnt&tntemail1=y>> (último acceso: 20 de octubre de 2011).
- 53 D. Jones, "You're not Sick, You're Just in Love", en *The New York Times*, 12 de febrero de 2006, <<http://www.nytimes.com/2006/02/12/fashion/sundaystyles/12love.html>> (último acceso: 20 de octubre de 2011).
- 54 E. Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 2007 [trad. esp.: *Intimidaciones congeladas*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].
- 55 E. S. Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters: The Power of Romantic Passion*, Nueva York, Norton, 1988, p. 43 [trad. esp.: *Sueños de amor y encuentros decisivos: El poder de la pasión romántica*, Lima, PUCP Fondo Editorial, 2008].
- 56 *Ibid.*, p. 115.
- 57 *Ibid.*, p. 92.

58 A. Bolte y T. Goschke, “Intuition in the Context of Object Perception: Intuitive Gestalt Judgments Rest on the Unconscious Activation of Semantic Representations”, en *Cognition*, 108(3), 2008, pp. 608-616.

59 Mitchell, *Can Love Last?*, p. 95, p. 104.

60 Aquí el autor hace referencia a un acto de la imaginación que se basa en la experiencia real, es decir, a un beso con alguien que uno conoce. Tomado de J. Updike, “Libido Lite”, en *New York Review of Books*, 18 de noviembre de 2004, pp. 30-31 (p. 31).

7. Epílogo

1 E. Dickinson, *The Poems of Emily Dickinson*, compilado por R. W. Franklin, Cambridge, MA, The Belknap Press, 1999, p. 411 [trad. esp.: E. Dickinson, *Algunos poemas más*, Granada, Comares, 2005].

2 J. Franzen, “Liking Is for Cowards. Go for What Hurts”, en *The New York Times*, 28 de mayo de 2011, <<http://www.nytimes.com/2011/05/29/opinion/29franzen.html?pagewanted=all>> (último acceso: 20 de octubre de 2011).

3 H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2004 [trad. esp.: *Las razones del amor*, Barcelona, Paidós, 2004].

4 *Ibid.*, p. 65.

Eva Illouz

Por qué duele el amor

Una explicación sociológica

Todos hemos sufrido a causa de las relaciones amorosas: ya sea por amar a alguien que no se compromete, al ser abandonados por un amante que nos partió el corazón, o cuando regresamos solos de una fiesta o fracasamos en una cita a ciegas. Y a pesar de lo generalizado de estas experiencias, solemos creer que estas dificultades son resultado de problemas personales, de un trauma infantil o de nuestra propia inmadurez, lo que casi siempre termina por producir dolorosos mecanismos de autoinculpación. Eva Illouz se vale de obras literarias, revistas femeninas, sitios de Internet, entrevistas varias, para brindar un análisis que cambia radicalmente nuestra manera de pensar el amor. El problema, dice la autora, reside en la naturaleza de las fuerzas sociales e institucionales características de la modernidad que modelan la forma en que amamos y determinan la elección de pareja. Desentrañar el funcionamiento de esas fuerzas es la tarea de esta obra imprescindible para entender de qué modo organizamos nuestro deseo.

ISBN 978-84-92946-47-1



9 788492 946471

ci Clave intelectual

