

**LA
TIRANÍA
DE LA
ELECCIÓN**

Renata Salecl

Traducción Cristian de Nápoli

—
*En la actual sociedad
de consumo no solo se
nos pide que elijamos
entre distintos
productos, sino que
se nos insta a ver toda
nuestra vida como
una gran síntesis
de nuestras decisiones
y elecciones.*

Una historia
extraordinaria
sobre nuestro drama
contemporáneo.
No tienen más elección
que leer este libro.

HANIF KUREISHI



**LA
TIRANÍA
DE LA
ELECCIÓN**

Renata Salecl

Traducción Cristian de Nápoli

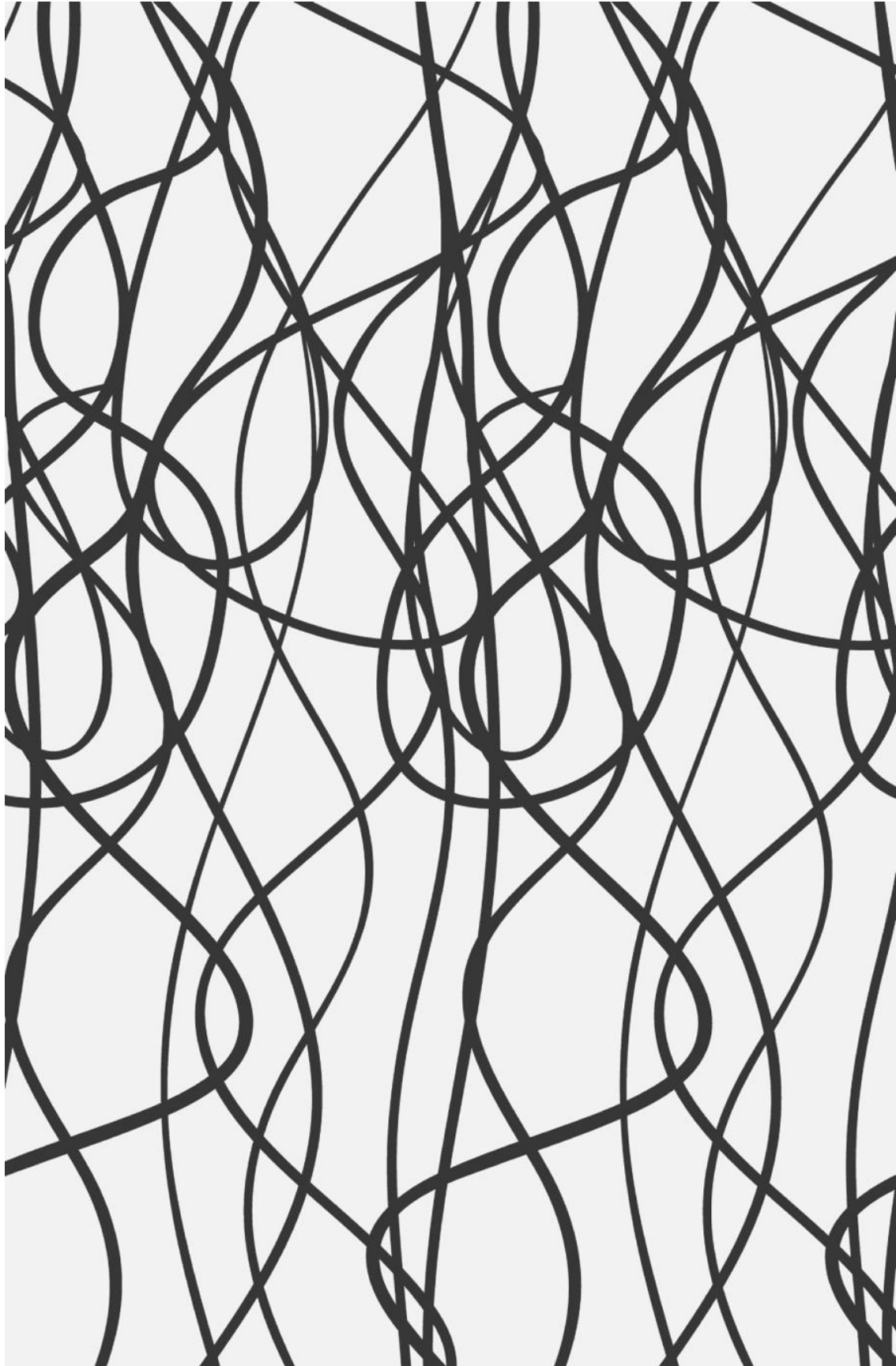
—
*En la actual sociedad
de consumo no solo se
nos pide que elijamos
entre distintos
productos, sino que
se nos insta a ver toda
nuestra vida como
una gran síntesis
de nuestras decisiones
y elecciones.*

Una historia
extraordinaria
sobre nuestro drama
contemporáneo.
No tienen más elección
que leer este libro.

HANIF KUREISHI



Renata Salecl nació el 9 de enero de 1962 en Eslovenia. Filósofa, socióloga y teórica jurídica, se desempeña como investigadora en el Instituto de Criminología de la Facultad de Derecho de la Universidad de Ljubljana y es profesora en el Birkbeck College de la Universidad de Londres. Todos los años da clases en la Facultad de Derecho Benjamin N. Cardozo (Nueva York), sobre psicoanálisis y derecho, y también dicta cursos sobre neurociencia y derecho. Sus libros han sido traducidos a quince idiomas. En 2017, fue elegida como miembro de la Academia de Ciencias de Eslovenia. En Ediciones Godot, publicó *Angustia* (2018) y *El placer de la transgresión* (2021).





Salecl, Renata /

La tiranía de la elección

/ Renata Salecl

1ª edición

-

Ciudad Autónoma de

Buenos Aires

:

EGodot Argentina

/ 2022. Traducción de: Cristian De Nápoli. Libro digital, EPUB.

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Cristian De Nápoli.

ISBN

978-987-8413-28-0

1.

Sociología

.

2.

Capitalismo

.

3. Filosofía. I. De Nápoli, Cristian, trad. II. Título

CDD 306.2

ISBN edición impresa:

[978-987-8413-17-4](https://www.isbn.org/978-987-8413-17-4)

•

Título original The Tyranny of Choice

Traducción Cristian De Nápoli

Corrección

Mariana Gaitán

Revisión de traducción Renata Prati

Diseño de tapa e interiores

Víctor Malumián

Ilustración de Renata Salecl

Juan Pablo Martínez

© **Ediciones Godot**

edicionesgodot.com.ar

•

info@edicionesgodot.com.ar

•

facebook.com/EdicionesGodot

•

twitter.com/EdicionesGodot

•

instagram.com/EdicionesGodot

•

Buenos Aires, Argentina

Información de Accesibilidad:



Amigable con lectores de pantalla: Si

Resumen de accesibilidad: Esta publicación incluye valor añadido para permitir la accesibilidad y compatibilidad con tecnologías asistivas. Las imágenes en esta publicación están apropiadamente descriptas en conformidad con

WCAG 2.0 AA

&

InclusivePublishing.org

•

.

EPUB Accesible en conformidad con:

[WCAG-AA](#)

•

Peligros: ninguno

Certificado por: DigitalBe

La tiranía de la elección

Renata Salecl

Traducción

Cristian De Nápoli

Introducción

Curioseando en la sección de autoayuda de una librería neoyorquina me topé con un libro titulado All About Me [Todo sobre mí]. Por dentro estaba casi todo en blanco. Cada página ofrecía al lector apenas una o dos preguntas sobre las cosas que le gustaban o le desagradaban, los recuerdos que tenía, sus planes para el futuro. Nada más.

Los espacios en blanco del libro en cuestión ilustran perfectamente la ideología dominante en el mundo desarrollado: cada individuo es el amo máximo de su propia vida, libre para definir cada detalle. En la actual sociedad de consumo no solo se nos pide que elijamos entre distintos productos, sino que se nos insta a ver toda nuestra vida como una gran síntesis de nuestras decisiones y elecciones.

Para dar un ejemplo, durante un viaje corto en tren, me vi llevada a recordar varias veces que soy libre para hacer lo que quiera con mi vida. La propaganda de una universidad me alentaba: “Sé lo que quieras ser”. Una marca de cerveza me urgía: “Sé tú misma”. Una empresa de viajes me exhortaba: “La vida... resérvala ya”. En la portada de Cosmopolitan pude leer: “Conviértete en ti misma... ¡pero en tu mejor versión!”. En un momento, usé un cajero automático del Chase Manhattan, cuya pantalla me dijo: “Your choice. Your Chase” ¹

■

. Lo mismo ocurre en los países poscomunistas, allí también la publicidad nos insta a vivir todo el tiempo decidiendo qué tipo de vida queremos vivir. En Eslovenia, una marca de lencería puso una serie de afiches inmensos con la pregunta: “¿Qué mujer vas a ser hoy?”. La filial búlgara de una empresa de telefonía móvil recurrió al slogan “Es tu voz”, mientras que su contraparte croata optó por el mantra “Sé tú misma”.

Convertirse en una misma no asoma como una tarea sencilla. Una fugaz hojeada a las listas de best-sellers nos permitirá ver que la gente gasta muchísimo tiempo y dinero en aprender a convertirse en sí misma. Títulos como Cambie sus pensamientos, cambie su vida, Tú: el manual de instrucciones, Ahora, descubra sus fortalezas o Reconstruye tu vida buscan ofrecer, uno tras otro, nuevas estrategias para la redefinición total de la propia vida. Los portales web de

astrología promocionan un acercamiento a tu “verdadero yo”, los anuncios televisivos llaman a una renovación completa de tu apariencia, y no falta nunca, en cada área de la vida pública y privada, la oferta de un servicio de coaching para alcanzar el estilo de vida ideal.

Todas estas son ofertas, sin embargo, que no necesariamente traerán contento. Más bien al contrario, su efecto tiende a incrementar la angustia y la inseguridad.

Jennifer Niesslein, editora de una revista, se propuso tratar de resolver todos los problemas de su vida valiéndose exclusivamente de los consejos para encontrar la plenitud y la felicidad disponibles en un buen surtido de libros de autoayuda. El resultado, su libro *Practically Perfect in Every Way* [Casi perfecta en todos los sentidos] ²

■

, narra el proceso que la condujo —tras dos años asimilando consejos para bajar de peso, ordenar la casa, ser una mejor madre o una mejor pareja y llevar su existencia a un plano de total serenidad— a padecer de graves ataques de pánico. La lectura de esos libros, en vez de traerle contento, se lo arrebató. Aquellas guías para la autorrealización no solo le consumían todo su tiempo, sino que le fijaban objetivos —tener la cocina impecable, preparar tres platos caseros al día, adquirir más y mejores herramientas para comunicarse con los demás— que, una vez logrados, no reportaban el placer prometido. Incluso el peso que había llegado a perder por medio de un ejercicio físico riguroso acabó retornando en pocos meses. Al final de ese proceso, Niesslein llegó a una conclusión de por qué las personas prefieren hacer caso a ese tipo de libros antes que plantearse un cambio por sí mismas y en sus propios términos: “Hijos, trabajo, pareja... son tantas las responsabilidades a asumir en lo individual que, cuando se abre la posibilidad de que otro nos diga qué es lo que hay que hacer, la sensación es de alivio.

¿Por qué sucede entonces que, en el mundo desarrollado, la apertura individual a un mayor número de elecciones conlleva, en vez de una satisfacción por una supuesta vida más personalizada y ajustada de acuerdo con nuestras preferencias, un sentimiento cada vez más grande de angustia y hasta de culpa e inadecuación? ¿Y cómo es que, para aliviar esa angustia, las personas aceptamos seguir los diversos consejos de horóscopos y especialistas en marketing o los consejos de belleza de los fabricantes de cosméticos, nos dejamos guiar por los pronósticos de consultores económicos y, en nuestras relaciones, por los libros

de autoayuda? Dado que cada vez más gente hace caso a todos estos “expertos” que supuestamente piensan en nuestro bienestar, parecería ser que, en el fondo, lo que estamos reclamando es que nos quiten cuanto antes la carga de tener que elegir.

Es bastante común que las personas caigan en un círculo vicioso cuando van en busca de expertos que les mejoren la vida. Algunos psicoanalistas, por ejemplo, han observado un peculiar comportamiento obsesivo entre los seguidores y las seguidoras de un sitio web de autoayuda llamado flylady.com (donde el acrónimo fly corresponde a Finally Loving Yourself [Por fin amarte a ti misma]), que insta a su público a llevar un minucioso registro de actividades diarias y a seguir de cerca los consejos que allí se dan para poner en orden el espacio doméstico, el cuerpo, las emociones y las relaciones. Muchos seguidores de ese sitio podían dedicar parte de su sesión de psicoanálisis a quejarse por la sensación de continuo fracaso que les generaba no cumplir con las tareas fijadas y, junto con ello, el desconsuelo de ver cómo crecía la lista de tareas pendientes. Había incluso quienes se comportaban como si toda su vida fuera un listado de tareas que cumplir: conseguir cierto puesto de trabajo, perder tantos kilos, casarse a tal edad, tener hijos en tal momento, conseguir la casa “perfecta”. Y aun así, quejarse de su inadecuación, por más autoimpuesta que fuera, parecía brindarles a estas personas un cierto placer particular.

Estas formas de autotortura se llevan muy bien con la tendencia a estar siempre persiguiendo nuevas formas de disfrute. La ideología capitalista postindustrial suele presentar al individuo como alguien cuyo disfrute no tiene límites, todo el tiempo dispuesto a traspasar las fronteras del placer a fin de satisfacer la expansión constante de sus deseos. Pero, paradójicamente, es mucha la gente que no encuentra satisfacción en una sociedad que aparenta no tener límites, y es mucha la gente que se inclina, en cambio, hacia la autodestrucción. El consumismo sin restricciones tiende a poner a los individuos en un severo riesgo de consumirse a sí mismos: las adicciones, autolesiones y fenómenos como la bulimia y la anorexia son apenas los ejemplos más obvios.

Cuando la crisis económica actual hizo su entrada en el 2008, hubo una primera impresión de que la restricción en el consumo venía a destruir la era de la libre elección, la pesadumbre se imponía sobre la felicidad, y el deseo de una autoridad firme y capacitada para poner orden derrocaba el culto a la libertad individual. Un medio insignia como el Financial Times publicaba artículos sobre el sombrío panorama económico con titulares que iban desde “Un mañana

prestado” y “Hora de devolver todo” hasta “Las penas de Wall Street”. Los análisis de la sociedad invocaban la importancia de ser realistas, de “hacer un corte”. Se había cernido, se decía, un “clima de irracionalidad”. Hasta en las notas relativas al ámbito de las artes parecía emerger un nuevo discurso fatalista, y a la pregunta de “¿Cómo sobrevivir al fin de la ‘civilización’?” le salían al cruce respuestas del tipo “Dominar el equilibrio y la armonía”, “La voz del futuro” o “La sencillez hecha canción”³

■

. Sin embargo, apenas una brisa de esperanza hizo pensar que tal vez la crisis no redundara en una catástrofe total, volvió a emerger el paradigma del “individuo que elige” como la principal herramienta ideológica de la sociedad de consumo. Esta vez la idea venía envuelta en debates acerca de si es realmente cierto que la prosperidad incide en la felicidad y si consumir sin tapujos es o no una de las mejores cosas que podemos hacer con nuestro tiempo libre. Pero, muy pronto, todas esas cuestiones bastante simplificadoras se enmarañaron en una nueva versión del paradigma de la elección: ahora el consumidor debía elegir no elegir, y muchas veces hasta tenía que pagar por las indicaciones necesarias para eso. La mera posibilidad de deshacerse de cosas donándolas o arrojándolas a la basura no contaba como opción posible: hacía falta recurrir a alguien que nos aconsejase cómo hacerlo.

El cambio en la percepción de la prosperidad no llegó de un día para otro. La gente no se despertó una mañana con un nuevo sentido de la vida; las semillas de la crisis económica ya estaban sembradas. De igual modo, la depresión generada por la ideología de la elección ya atravesaba a la sociedad en tiempos de exuberancia económica, cosa que salta a la vista en la angustia e inseguridad imperantes durante la última década del capitalismo postindustrial. Casi podría decirse que la crisis representó la consumación de un deseo que venía expresándose parcialmente por detrás de la maratón de elecciones en los años prósperos, al tiempo que significó un alivio frente a la presión que se había creado. Para algunos, la crisis incluso aportó una extraña y relajada forma de placer, en cuanto significaba un tope a los consumos extravagantes o, mejor dicho, a las posibilidades latentes, aunque mucho más imaginadas que reales, de acceder a ese tipo de consumos ansiados durante tanto tiempo. The New York Times captó ese nuevo estilo puritano en un artículo titulado “Vamos a divertirnos como si fuese 1929”, donde se ofrecían consejos sobre cómo organizar una cena o una fiesta decentes en base a un presupuesto moderado, acorde con el contexto de la crisis. La nota incluía, entre otros, el testimonio de

un miembro de la alta sociedad: “Lo bueno de la recesión económica es que nos quita la presión [...]. Hace que podamos despojarnos de todo lo superfluo y poner el foco en lo que realmente importa: los amigos, la familia, el estar juntos”

4

■

. Los anfitriones de la fiesta en cuestión, de todos modos, sintieron la necesidad de contratar a un organizador de eventos munido de consejos sobre cómo divertirse en tiempos de crisis, lo que denotaría cierta ambivalencia en aquella renuncia a los frenesíes del consumo. Seguramente querían limitar sus elecciones, pero tampoco demasiado, y para eso contrataron a alguien que se encargara de poner los límites por ellos.

La cuestión que trataremos de examinar en estas páginas no es tanto por qué las personas van de compras o qué es lo que piensan de sus vidas, sino más bien por qué abrazan la idea de elegir y qué es lo que ganan y pierden al hacerlo. Puede que nos asuste una eventual amenaza terrorista, la expansión de un nuevo virus o las evidencias del cambio climático, pero aun así nuestras grandes preocupaciones suelen girar en torno a nuestro bienestar privado: el trabajo, los seres queridos, el dinero, nuestro lugar en una comunidad de personas, el sentido de nuestra vida, el legado que dejaremos ⁵

■

. Todas esas cosas implican elecciones y, en la medida en que nos esforzamos para lograr lo mejor no solo en el aquí y ahora sino de cara al futuro, estas elecciones se vuelven cada vez más difíciles de hacer. La elección suma un componente de abrumadora responsabilidad al juego, algo que además suele traer adosado el miedo al fracaso, el sentimiento de culpa y la angustia por la posibilidad de terminar arrepintiéndonos del camino tomado. Todos estos aspectos contribuyen a darle a la elección una dimensión tiránica.

El sociólogo Richard Sennett señala lo siguiente:

Uno de los usos más antiguos de la palabra “tiranía” en el pensamiento político la ofrece como sinónimo de soberanía. Cuando todas las cuestiones están referidas a un principio o a una persona común, soberano, ese principio o persona tiraniza la vida de una sociedad. [...] Una institución puede gobernar

como una fuente única de autoridad; una creencia puede servir como un patrón único para medir la realidad ⁶

•

.

En las últimas décadas, la idea de elegir, tal como la presenta la teoría de la elección racional, se ha convertido justamente en eso: una idea tiránica para nuestro mundo desarrollado.

La teoría de la elección racional presupone que la gente siempre piensa antes de actuar y que en toda situación persigue el máximo beneficio con el mínimo costo. Según las circunstancias imperantes y dado cierto manejo de información necesaria, se supone que la gente siempre habrá de elegir lo que más conviene a sus intereses. Sin embargo, los críticos de la teoría de la elección racional suelen remarcar el hecho de que los seres humanos no siempre actuamos según nuestros intereses, incluso cuando estos nos son conocidos. Muchas veces, por ejemplo, gobierna nuestros actos una expresión caritativa o altruista que no se lleva bien con el interés personal puro y duro. Desde el psicoanálisis también se ha señalado que a menudo actuamos de modos para nada afines a lo que sería maximizar el placer y minimizar el sufrimiento, y que existe incluso cierto extraño placer que surge de actuar en contra de nuestro propio bienestar. Una persona puede considerar que cuenta con toda la información necesaria para arribar a la mejor decisión posible, pero, aun así, sobre su decisión acabarán influyendo fuertemente factores externos, como la opinión ajena, e internos, como los propios deseos inconscientes.

En nuestra sociedad actual, que glorifica la elección y enarbola la idea de que siempre elegimos en favor de nuestros intereses, el problema no radica tan solo en el abanico de opciones que tenemos a disposición sino también en el modo en que estas se nos representan. Las elecciones de vida se plantean como si fueran elecciones de consumo: pretendemos hallar la vida “correcta” como si se tratara de encontrar el tipo correcto de acondicionador para el pelo o el color adecuado para el cuarto de estar. Nuestra cultura publicitaria plantea la búsqueda de una persona con quien casarse de modo no muy distinto de lo que es la búsqueda de un auto cero kilómetro: primero hay que calcular las ventajas y desventajas, luego se establece un acuerdo prenupcial, si las cosas salen mal se añaden las

enmiendas que hagan falta y, en última instancia, se cambia el modelo viejo por uno nuevo, para acabar finalmente dando de baja la idea misma de un compromiso a largo plazo en favor de un acuerdo de usufructo temporario.

La cuestión de la elección siempre ha preocupado, ante todo, a los sectores sociales medios de los países desarrollados. Pero esto se ha extendido a los países pobres, donde buena parte de la población padece las contradicciones inherentes a la ideología de la elección. Supuestamente libres, ahora, para hacer lo que quieran con sus vidas, esas personas sufren en realidad todo tipo de restricciones. Se las trata como si quedara en ellas la posibilidad de transformar sus vidas en obras de arte, moldeando a gusto todos esos elementos que tendrían a mano. Se las insta a actuar como si vivieran en un mundo ideal en el que, por lo demás, cada elección puede ser revertida más adelante, cuando la realidad es que la coyuntura económica de esas personas impide el despliegue de la libertad para elegir, al tiempo que las obliga a advertir que cualquier decisión errada podrá tener consecuencias desastrosas. Incluso también en los países ricos hay una buena parte de la población que carece de los recursos para sacarle el jugo a las elecciones que tienen disponibles. En los Estados Unidos, por ejemplo, una parte muy considerable de los suministros y tratamientos médicos no constituye una opción real para quienes no tienen un seguro privado ni medios para pagarlos; sin una cobertura universal, la gente pobre no puede siquiera elegir el tratamiento más básico. Y hay que decir que, incluso entre aquellos para quienes el dinero no es un problema, también puede acabar ocurriendo que la posibilidad de elegir se presente como un lastre o una fuente de confusión: por un lado, las investigaciones recientes en materia genética les dicen que ya están inscriptas en sus genes las enfermedades que padecerán y la cantidad de años que vivirán, pero, por el otro, y al mismo tiempo, se responsabiliza a los propios individuos por su salud, en función de las decisiones tomadas a lo largo de sus vidas.

El objetivo de este libro es explorar cómo la idea de elegir la persona que queremos ser y el imperativo de “convertirse en uno mismo” se han vuelto en nuestra contra, volviéndonos seres más angustiados y más codiciosos y acaparadores en vez de más libres. En palabras del filósofo francés Louis Althusser, “la adopción de la ideología de la elección por parte del capitalismo postindustrial no es una cuestión azarosa sino la vía para perpetuar su dominio”. El problema, según Althusser, es que las personas no nos percatamos de las formas en que se construyen nuestras vidas. La sociedad funciona como una cosa obvia, ya dada, casi natural, y a fin de conocer los imperativos ocultos que nos codifican —los requisitos secretos que los filósofos llaman “ideologías”— lo

que necesitamos es quitarnos ese velo de la obviedad y de lo dado. Solo así se nos revela esa lógica extraña, aunque sumamente elaborada, a la que respondemos, sin pensar, en nuestra cotidianidad. Es muy común que nos consideremos en la vereda de enfrente del statu quo o de “la sociedad”; sin embargo, paradójicamente, una ideología no necesita de nuestra creencia en ella o de nuestro apoyo explícito para sobrevivir. Lo único crucial para cualquier ideología es que no haya personas explícitamente descreyéndola. Para que se acate la opinión mayoritaria, lo único que importa es que las personas crean que es verdad que la mayoría de la gente cree en tal o cual ideología. Así, las ideologías prosperan sobre la base de una “creencia en lo que otros creen”. Esto tal vez era más obvio en los antiguos regímenes comunistas, donde el grueso de la gente no creía en la ideología dominante; el razonamiento ciudadano era del orden de: “Yo no creo en el Partido, pero sé que son muchos los que sí creen, y no todos son gente poderosa y vinculada al Partido, sino que muchos son como yo, así que mejor me quedo en el molde” (y hoy sabemos que había mucha gente poderosa vinculada al Partido que no creía genuinamente en el comunismo y que de hecho miraba con profundo recelo a quienes, siguiendo a Marx y a Engels, reclamaban no perder de vista los cimientos doctrinarios). Lo que en definitiva hacía que la sociedad se mantuviese unida era la creencia de esos otros ficticios que supuestamente sí creían y que, de ese modo, hacían cumplir la creencia.

La misma lógica atañe a la idea de elegir. Puede que ninguno de nosotros crea que nuestras elecciones son ilimitadas o que somos perfectamente capaces de darle una dirección a nuestra vida; puede que en el fondo carezcamos de toda confianza en que podamos volvernos la persona que siempre quisimos ser. Pero creemos que otros lo creen, y nos callamos. No expresamos nuestra descreencia. Para que se sostenga el poder de la ideología de la elección en la sociedad postindustrial, solo hace falta que nos guardemos la desconfianza para nuestros adentros.

En todo el proceso de sentir culpa por ser quienes somos y trabajar constantemente para “mejorarnos”, perdemos la perspectiva necesaria para instigar cualquier cambio social. Al poner tanta energía en nosotros mismos perdemos la fuerza y la habilidad para formar parte de cualquier construcción de cambio y asistimos de manera continua al espectáculo angustioso de sentir que estamos fracasando.

Si lo que queremos es mitigar esa angustia, necesitamos entender su funcionamiento y cómo llegó a instalarse. Y si queremos aspirar a un cambio en

la sociedad, debemos reconocer que existen alternativas frente a la tiranía de la elección, que juega un rol tan crucial en la ideología del capitalismo tardío. En vez de glorificar la elección racional, tenemos que prestar atención al modo en que nuestras elecciones suelen hacerse en el inconsciente y según la influencia de factores sociales más amplios.

En tiempos de crisis económica, se nos plantean otras cuestiones. ¿Cómo pasamos de la elección libre y abierta a las severas restricciones de la elección? ¿Cómo se va de creer que todo puede ocurrir a creer que ya nada es posible? ¿Cómo ignorar las promesas y afrontar la realidad? Todas estas preguntas nos sumergen en la compleja lógica de la pérdida. Durante las últimas décadas, en el mundo desarrollado se creó la ilusión de un presente eterno: el pasado ya no tiene importancia y el futuro es una creación nuestra. En ese panorama, la realidad de la pérdida queda ocluida. Tomar decisiones se nos hace más difícil cuando la idea es que nos percibamos como amos de nuestro destino, dueños de nuestro bienestar y del de nuestros seres queridos (los hijos, por ejemplo). El arrepentimiento por ciertas decisiones tomadas y el miedo a equivocarnos una vez más pueden volverse apabullantes. Y así, a fin de evitar las sensaciones de pérdida o remordimiento y la angustia que las acompaña, apuntamos a minimizar cualquier riesgo o al menos a volverlo previsible. La sociedad que glorifica la elección al mismo tiempo se apoya en la idea de que las personas debemos evitar cualquier riesgo, o al menos predecirlo.

La crisis, entonces, puede definirse como ese momento exacto en que perdemos el control: el momento en que se cae el mundo conocido y nos enfrentamos a lo desconocido. Sean cuales fueren las consecuencias para la sociedad, la crisis puede ser para los individuos una oportunidad de replantearse lo que realmente importa. Cuando una situación económica fuerza a las personas a ahorrar, también las está forzando a reconsiderar sus deseos. Ahorrar es sacrificar deseos, o al menos postergarlos. Hasta hace muy poco tiempo la sociedad de la elección solo nos impulsaba a buscar gratificaciones inmediatas y nos enseñaba que nada debía postergarse.

Pero incluso en medio de este tipo de procesos, las personas se ponen nuevos límites a fin de mantener vivos sus deseos: se inventan nuevas proscripciones, y de ese modo le ponen freno al empuje consumista de la sociedad. Es por esto por lo que no concuerdo con las teorías según las cuales vivimos en una sociedad sin límites. No es lo mismo una sociedad donde los límites no existen que una ideología que representa a la sociedad como ilimitada. Por más que la ideología

imperante (tal como nos la muestran los medios) se valga de la idea de una sociedad de ilimitadas fuentes de placer, los individuos seguimos lidiando con nuestras propias prohibiciones.

Ivan Karamazov, protagonista de Los hermanos Karamazov de Dostoievski, en cierto momento reflexiona que, si Dios no existe, entonces todo está permitido. Desde el psicoanálisis, Jacques Lacan lo formula de este otro modo: si Dios no existe, ya nada está permitido, ya que perder la creencia en una autoridad que fija límites a nuestro accionar abre las puertas, no a la libertad, sino más bien a la creación de nuevos límites. Con la ideología de la elección nos enfrentamos a una inversión similar. Las elecciones ilimitadas que supuestamente teníamos a disposición derivaron en nuevas proscripciones. Hoy en día, sin embargo, no se trata de límites que nos imponga una autoridad externa, como podrían ser los padres o los profesores, sino que son prohibiciones creadas por nosotros mismos. Y está también la vasta industria de la autoayuda y la publicidad que nos habilita a elegir nuevas autoridades en las que delegar el derecho a limitar nuestras elecciones.

Este libro mostrará lo engañosa que puede ser la ideología de la elección cuando atosiga al individuo con la idea de que él o ella es el amo absoluto de su propio bienestar y de la dirección que su vida ha tomado. Se verá también que dicha ideología contribuye muy poco a la posibilidad de un cambio en la organización social. Hay momentos en que la elección racional es un camino posible para el individuo y momentos en que las elecciones que hacemos son irracionales y hasta dañinas. La elección, en manos de la gente, es un mecanismo muy poderoso; es la base, a fin de cuentas, de cualquier compromiso político y del proceso político como un todo. Pese a ello, cuando se glorifica la elección como la gran herramienta que hace que las personas puedan moldear la vida a su antojo, queda muy poco margen para la crítica social. Cuanto más nos obsesionamos con nuestras elecciones individuales, más difícil se hace observar que no son para nada individuales, sino que están sumamente influenciadas por la sociedad en que vivimos.

1.

•

Juego de palabras en inglés entre “choice”, elección, y “chase”, persecución o búsqueda. El banco se llama Chase Manhattan, y en la frase se usa la palabra “Chase” para aludir al banco (por eso está en mayúsculas), pero también a su

significado: “persecución” o “búsqueda”. La traducción literal de la frase sería “Tu elección. Tu Chase/búsqueda”. [

N. del T.

]

[2.](#)

▪

Niesslein, Jennifer, *Practically Perfect in Every Way*, Nueva York, Putnam, 2007.

[3.](#)

▪

Financial Times, 29 y 30 de noviembre de 2008.

[4.](#)

▪

Williams, Alex, “We’re Going to Party Like It’s 1929”, *The New York Times*, 28 de noviembre de 2008, disponible en: nyti.ms/37UX5D5

▪

.

[5.](#)

▪

Ver Salecl, Renata, *Angustia*, Buenos Aires, Godot, 2018.

[6.](#)

▪

Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978, pp. 417-418.

1. Por qué elegir nos angustia

Hace un tiempo, pasé por un lujoso almacén de Manhattan para buscar algunos quesos para una cena. Y ahí estaban: abarcando incontables vitrinas y estantes, se alzaban ante mis ojos los más variados especímenes de quesos —el blando, el azul, el duro venido de Holanda, el inglés a punto de desmenuzarse, el francés superior—, todos en su preciso punto de maduración y ostentando el mismo influjo sobre mi atención y mi cartera. Había tanto para elegir que me resultaba muy difícil hacerlo.

Enseguida apelé a mis tácticas de estudiante responsable: me puse a leer las etiquetas. Si mi primer error había sido entrar a la tienda sin tener en mente el tipo de queso que estaba buscando, este, el de leer los envoltorios, era el segundo, ya que la retórica descriptiva no hizo más que complicar las cosas. ¿Qué es lo que distingue a un queso de los cientos que lo rodean? El envoltorio de cada uno cantaba sus virtudes con precisión y hasta con emoción. Empecé a sentirme mareada, y no por el aroma del camembert. Pero lo más llamativo es que, en vez de cansarme de todo el fastidio innecesario que me generaba tratar de elegir un queso decente —para ese punto ya podría haberme conformado con cualquier etiqueta que dijese “untable” o “ideal para pan tostado”, ignorando otras como “ahumado” o “delicado”, que tanto me seducían—, mi reacción fue enojarme conmigo misma por mi grado de indecisión. ¿Cómo era que se llamaban aquellos quesos geniales que alguna vez había probado? ¿De qué me había servido pasar tanto tiempo en Francia?

Mi tercer error del día fue pedirle ayuda al encargado de la sección de lácteos. Mientras merodeaba la zona envuelto en su immaculado delantal blanco y con las manos formalmente ocultas en la espalda, me atendió mostrándose culto y conocedor, dichoso de asumir el rol de autoridad en el asunto, pero aun así algo me hizo sospechar que el hombre podía tener la intención de venderme el queso más caro o el que más le costaba vender. La incertidumbre y la confusión se habían degradado a suspicacia y antipatía. Al final, decidí ignorar sus consejos y hacer oídos sordos al canto coral del brie y el cheddar: terminé tomando cinco quesos al azar, ya fuera porque se veían bien o porque tenían nombres que sonaban interesantes.

Tal vez la escena que acabo de narrar sea más bien burguesa, pero no deja de ilustrar algunas de las razones por las que elegir puede resultar apabullante y potenciar nuestra angustia y nuestros sentimientos de inadecuación. Escribiendo sobre una experiencia similar —vivida por su personaje Mr. Palomar al entrar a una fromagerie parisina—, el escritor Italo Calvino ya expresaba el peso apabullante de la elección en los términos de un dilema existencial:

El ánimo de Palomar oscila entre impulsos contrastados: el que tiende a un conocimiento completo, exhaustivo, y solo podría satisfacerse saboreando todas las variedades; o el que tiende a una selección absoluta, a la identificación del queso que es solo suyo, un queso que seguramente existe, aunque todavía no sepa reconocerlo (no sepa reconocerse en él).

Aturdido por la sensación de estar en una especie de museo del queso más que en una quesería, apabullado por los saberes librescos y enciclopédicos que cree hallar detrás de cada artículo, al principio Mr. Palomar trata de tomar nota de cada queso, cuyo nombre hasta el momento desconocía, con la esperanza de recordarlos en un futuro, pero al final, cuando se decide por uno, acaba comprando el más común:

El pedido elaborado y goloso que tenía intención de hacer se le escapa de la memoria; balbucea; condesciende a lo más obvio, a lo más trivial, a lo más publicitado, como si los automatismos de la civilización de masas no esperaran sino ese momento suyo de incertidumbre para volver a tenerlo a su merced ⁷

•

.

Para el personaje de Calvino, imaginar la historia que cada queso arrastra, o el hecho de que “detrás de cada queso hay un pastizal de un verde diferente bajo un cielo diferente”, termina siendo aplastante. Si al final se inclina por una opción banal, tal gesto hace pensar en el momento en que cerramos el grueso tomo de

una enciclopedia sencillamente porque es demasiada información. El queso más publicitado trae consigo cierto alivio porque al menos aleja la incertidumbre de descubrir algo nuevo.

Aquella vez que viví mi propio pequeño calvario frente a la góndola de quesos, la angustia que experimenté no tuvo nada que ver con preguntarme por los “diferentes verdes” y “diferentes cielos” detrás de cada queso. Más bien estaba cuestionándome mi propio deseo de cara al deseo de los otros. En primer lugar, me fastidiaba la idea de lo que los demás pensarían sobre mi elección de tal o cual queso. Trataba de adivinar cuáles podrían gustarles a mis amigos, o qué otras variedades, más raras, podrían sorprenderlos, al tiempo que me incomodaba la arrogancia del encargado de lácteos que, por supuesto, saboreaba mi falta de conocimientos en un terreno en el cual él era experto. En segundo lugar, me angustiaba mi percepción de mí misma en esa escena, y estaba furiosa conmigo por no saber más de quesos. Solo cuando salí del almacén fui capaz de comprender la angustia que había sentido, la misma angustia que un amigo mío, prestigioso docente de Derecho, reconocía sentir cada vez que pedía vino en un restaurante. Tenía miedo de que se rieran del vino que elegía. Ante eso, mi amigo siempre pedía uno muy caro, y cuando llegaba la cuenta insistía en pagarlo él.

Cuando se le pregunta a la gente cuál es la parte traumática de tener que elegir, la respuesta suele ser alguna de las siguientes:

buscar el logro de la elección óptima (razón por la cual muchos, por ejemplo, están continuamente cambiando de proveedor de telefonía móvil);

pensar acerca de qué opinarían los demás y qué habrían elegido en esa situación;

sentir que no hay nadie a cargo en la sociedad para decidir ciertas cuestiones (muchos se preguntan, por ejemplo, si es realmente necesario que algo como la provisión de electricidad esté sujeto a la elección individual de tal o cual empresa);

temer que, en el fondo, nadie sea verdaderamente libre de elegir (muchos sospechan que en realidad otras personas o alguna empresa por medio de estrategias de marketing ya han “elegido” por ellos).

En los últimos años, una serie de libros y artículos en torno a la cuestión de la felicidad pusieron sobre el tapete la pregunta acerca de por qué la abundancia de opciones en las sociedades capitalistas desarrolladas no trae aparejada una sensación de alivio o contento, o bien por qué, en definitiva, el hecho de prosperar y enriquecernos no nos hace más felices ⁸

■

. Y aunque sus argumentos puedan ser eminentemente críticos del sistema tal cual es, en ellos pervive, de todos modos, un credo elemental para la sociedad: la felicidad y la autorrealización deben ser nuestros objetivos principales.

Pero lo cierto es que el capitalismo crece y se desarrolla sin prestar mucha atención a esos objetivos. En su novela *FelicidadMR*, el escritor canadiense Will Ferguson juega con esta idea y busca vislumbrar cómo sería si de repente los occidentales fuésemos todos verdadera y universalmente felices ⁹

■

. Pinta una sociedad en la que todos están hipnotizados por un libro de autoayuda que propone una vía sencilla y auténtica hacia la realización personal; un libro muy breve, y que se esparce como un virus. Todo aquel que lo lee abandona de inmediato el estilo de vida que lleva y comienza a vestirse con más sencillez y a despreciar el uso de cosméticos; todos se olvidan de las cirugías estéticas, dejan de pagar la cuota del gimnasio, se niegan a seguir manteniendo un auto y renuncian a su trabajo. En todas partes, los negocios ponen un cartelito en la entrada que dice “Me fui a pescar”. Es como si la gente acabara de despertar a la felicidad: están físicamente más relajados, sonríen todo el tiempo, se mueven con gracia y placidez, transpiran serenidad. Pero la ola de felicidad masiva ofende a alguien: al sistema capitalista, que ve tambalear sus cimientos. Las fábricas empiezan a caer como fichas de dominó. Preocupadísimos, los editores del libro de autoayuda deciden ponerle fin a toda esa movida de la felicidad — los accionistas de la editorial así lo quieren, pues tienen intereses paralelos en otras industrias— y para eso salen en busca de su autor, a quien no conocían personalmente. Pronto descubren que el autor no es el gurú indio que la solapa del libro prometía, sino un anciano que lleva una vida ermitaña en su casa rodante: un hombre que, tras enterarse de que tenía cáncer, había decidido escribir un libro que le permitiese juntar algo de dinero para dejarle en herencia a

su nieto. Para lograrlo, simplemente había volcado todas las ideas que andaban circulando por ahí en los distintos manuales de autoayuda. La historia concluye con el editor haciéndole ver al anciano que su libro trajo más desgracias que felicidades, a la vez que lo alienta a escribir una nueva obra que, enseñándole a la gente a ser infeliz, haga que el capitalismo vuelva a florecer.

El capitalismo siempre se aprovechó de nuestros sentimientos de inadecuación así como de la confianza en que somos libres para decidir el camino que tomaremos en el futuro y que nos llevará a una vida mejor. Ya desde fines del siglo XVII, el proyecto del Iluminismo promovió el paradigma de la elección, que está en el origen de nuestras ideas modernas sobre la libertad política y sobre la relación entre el cuerpo y la mente, el amar y el ser amado, el hijo y los padres. Y el capitalismo, por supuesto, no solo incentivó el paradigma de la elección a la hora de consumir, sino que también propició la ideología del self-made man (el “hombre que se hace a sí mismo”), que hace que cada individuo se lance a interpretar su vida como una construcción propia en base a una serie de opciones y transformaciones posibles.

La primera aparición de la idea de elección en tal contexto se dio bajo la forma de una tentativa por conciliar la búsqueda del mayor provecho posible en la vida profesional con la devoción religiosa. En la Gran Bretaña de comienzos del siglo XVII ya circulaban libros que brindaban consejos sobre cómo extraer lo mejor del talento individual y volverse una persona rica y exitosa sin dejar de servir a Dios ni descuidar el valioso rol que se cumple en la comunidad ¹⁰

•

. La expresión self-made man, de todos modos, suele atribuírsele a Henry Clay, quien fue él mismo uno de esos hombres y uno de los principales promotores de la industria en los Estados Unidos (irónicamente, Clay podía abrazar la virtud de hacerse a sí mismo mientras promovía desde el Senado el modelo económico llamado “American System”, en el cual, según sus críticos, los obreros pasaban a jugar el rol de simios amaestrados). También Benjamin Franklin se dejó encantar por la idea del self-made man y no vaciló en decir que los hombres exitosos a lo largo de la historia siempre fueron de origen humilde y a menudo autodidactas. A esos hombres, decía, los signaba una capacidad: la de vencer cualquier obstáculo que la vida les pusiera por delante y aprovechar toda oportunidad para concretar sus objetivos honorables. Por debajo del ideal del self-made man, corría la convicción de que el resultado natural en la materialización del talento individual era volverse rico. Ningún hombre “le hará justicia a su genio —

escribió Emerson— si lo que le pide al mundo no es más que una mera subsistencia” ¹¹

•

.

Aquel incipiente sueño americano del self-made man se apuntaló en la segunda mitad del siglo XIX con Horatio Alger y sus célebres cuentos de mendigos, limpiabotas, músicos callejeros y demás, que saltan de una vida entre harapos a, por lo menos, una respetabilidad de clase media. En estos casos, ser un hombre self-made significa haber logrado subir la escalera del éxito. Ante todo, el self-made man es independiente de cualquier restricción social. Con actitud perseverante y trabajo duro, es capaz de elevarse por encima de las condiciones sociales y económicas en las que nació. Enfrenta al mundo armado solo con su indestructible voluntad y los obstáculos en el camino sirven para moldear su carácter. Lidiando, al modo heroico, con todo tipo de adversidades, el hombre en cuestión acaba siendo un auténtico conquistador del mundo y de sí mismo.

Un debate de larga data, no resuelto hasta hoy, despuntó en pleno siglo XIX a propósito de los deberes del Estado frente a sus ciudadanos y de los ciudadanos entre sí. El eje de la disputa era si el individuo estaba obligado a tener en cuenta el bienestar general o si podía dar rienda suelta a su ambición. Los críticos de esta segunda opción —más conocida como *laissez faire*— insistían en la necesidad de leyes y de una activa intervención estatal en cuestiones económicas, mientras que los defensores del libre comercio se aferraban a la creencia de que las buenas intenciones, la rectitud personal y la ley universal de la retribución moral garantizaban por sí mismas la protección necesaria. Algunos libros de autoayuda de fines del siglo XIX, que aún acarreaban un fuerte tono religioso, señalaban sobre este punto que el self-made man como tal requería una reserva moral extra, y que el éxito de su empresa era la prueba de esa fortaleza suplementaria. En esos libros se hacía mención a las responsabilidades que el hombre de negocios mantenía con el común de los ciudadanos, aunque rechazaban la idea de que el éxito extraordinario de un individuo pudiera significar el fracaso de muchos otros. Cada triunfo, desde esta perspectiva optimista, abría una senda para muchos otros triunfos, siempre y cuando la actividad fuese honesta.

También había libros de autoayuda cristianos que, escritos desde una fuerte óptica calvinista, intentaban reconciliar a sus lectores con lo que les había tocado

en suerte: así como los lugares en el cielo eran limitados, así también era imposible que todos disfrutaran de un éxito terrenal. Había ganadores y perdedores, pero eso no significaba que los hombres pelearan unos contra otros, sino que en realidad cada hombre debía combatir sus propias bajezas.

En el pasaje hacia el siglo XX, el tono de muchas de esas guías de autoayuda orientadas hacia el éxito en los negocios comenzó lentamente a cambiar. Fue ganando aceptación gradual la idea de una lucha —que podía ser encarnizada— por imponerse en los negocios derrotando a la competencia. Si un hombre quería volverse exitoso, ya no se embarcaba solo en una lucha consigo mismo o con las circunstancias adversas en las que había sido criado, sino que necesitaba poner todo su empeño en anticiparse a otros que también estaban a la búsqueda de ese éxito. Así, elegir un sentido o una dirección para la vida pasaba a vincularse con la idea posdarwiniana de la supervivencia del más apto, y la vida se representaba como un campo de batalla donde solo triunfaban los más fuertes o los más astutos. Con el correr de las primeras décadas del siglo XX se añadió otra cuestión, vinculada al ingreso masivo de las mujeres al ámbito laboral en condición de obreras de fábricas o empleadas de comercio: ¿debería hablarse, también, de mujeres self-made? Y si eso era posible, ¿qué quedaba entonces de masculino en aquello de hacerse a sí mismo?

Hoy en día, el hacerse a sí mismo no nos dice gran cosa. En los países desarrollados, para ningún joven —sea hombre o mujer— se trata de seguir sin más el camino ascendente en la ladera social y económica: la supervivencia, incluso un relativo bienestar, parece allí algo fácil de dar por sentado. La misión consiste, más que en hacerse, en inventarse a sí mismo. Para los profesionales posmodernos, la vida consiste en una aventura o especie de obra de arte que requiere pulido, perfeccionamiento y revisión constantes, y el éxito depende de la expresividad plena que se le saca a la vida. Así es como se radicaliza la importancia de la elección: todo en la vida se ha convertido en asunto de decisiones que hay que tomar con sumo cuidado, a fin de acercarnos lo más posible al ideal de felicidad y autorrealización que promueve la sociedad.

Mi vida, mi empresa

Vivimos en tiempos dominados por un capital impaciente. Hay un deseo constante de que las cosas tengan un rendimiento rápido. Y esto no ocurre solo entre las empresas y las entidades financieras habituadas a operar bajo la presión de maximizar las ganancias asumiendo siempre más riesgos. De todos nosotros se espera que actuemos como empresas: que nuestras vidas sigan un esquema de objetivos e invirtamos a largo plazo, que seamos flexibles y hagamos todas las reestructuraciones que nuestra empresa necesite y que asumamos los riesgos que haya que afrontar a fin de incrementar nuestros beneficios.

Un emprendedor de Internet que construyó una gran empresa en los días de la burbuja de las puntocoms me habló una vez de lo difícil que se le hizo, pasada esa época, despedir a varios de sus jóvenes y entusiastas empleados. Particularmente duro en su recuerdo era el caso de un muchacho que, después de recibir la mala noticia, tuvo una primera reacción en la que casi se le escapan las lágrimas, pero que enseguida se recompuso, sacó un cuaderno y le pidió a su jefe que le indicara exactamente, por un lado, qué cosas había hecho mal, y luego, con mayor énfasis, cómo podría hacerlas bien en su próximo trabajo. Conmovido por la intensidad del joven, el jefe tuvo que aclararle una y otra vez que no había nada que hubiera hecho mal: sencillamente el mercado se había achicado y a la empresa le sobraba gente. Pero el muchacho insistía: necesitaba una devolución, quería “trabajar” en sí mismo y así progresar como empleado.

Décadas atrás (aunque no muchas), una persona a la que echaban de su trabajo por lo general respondía culpando las circunstancias externas. Hoy, en cambio, nos sentimos obligados a autoevaluarnos hasta descubrir en qué fallamos. La evaluación es la nueva palabra de moda en la cultura laboral. En las universidades británicas, los profesores pasan la mitad de su tiempo de trabajo redactando informes, ya sea sobre los estudiantes o sobre los programas de estudio y sus colegas. En las corporaciones internacionales, los empleados no solo están pendientes de las evaluaciones que les hará su superior, también se les pide que se evalúen a sí mismos. El proceso de evaluación y monitoreo externo constante, algo crucial en la etapa de las industrias manufactureras, derivó en una internalización del control del comportamiento. Y dado que la “precisión” de esas autoevaluaciones en realidad acaba midiéndose en los términos fijados por

el jefe o el superior directo, la cuestión no hace sino producir una cuota considerable de sentimientos de angustia.

Cuanto más aislados quedamos de un compromiso real con la esfera social y política, más se nos empuja en la dirección del autoperfeccionamiento. Cuanto menos predecible y controlable es el curso de nuestra vida, más nos urge marcarnos ese itinerario donde supuestamente somos dueños de nuestro destino y maestros en el arte de remodelarnos. Además de las horas concretas que pasamos trabajando —y que han crecido dramáticamente—, se supone que debemos comprometernos con nuestra propia constante reeducación de cara a nuevas funciones y tipos de trabajo, así como también cuidar nuestra apariencia, ser joviales y proactivos y nunca bajar la guardia en la búsqueda de lo más acorde a nuestra “verdadera vocación”.

Llevar una vida exitosa hoy significa ser un inversor exitoso. No solo tenemos que conocer la lógica del mundo bursátil, hace falta también asimilarla y ser nuestros propios consultores financieros: la vida misma es una inversión. El tópico del “invertir” (tiempo, cuidados) en nuestros vínculos afectivos existe desde hace tiempo, pero hoy hasta el tiempo y el amor que les damos a nuestros hijos suelen plantearse literalmente como inversión. El tiempo de crianza de calidad supuestamente acabará produciendo un “buen” hijo: alguien que habrá de ser un reflejo de nosotros, que colmará nuestras aspiraciones y sueños inconclusos y que será capaz de apoyarnos económicamente cuando lleguemos a la vejez. Solo desde este punto de vista podemos pensar como “bien gastados” el tiempo y los cuidados que le arrebatamos al trabajo. Con la pareja y los amigos también invertimos energía a fin de que más adelante podamos recurrir a las reservas emocionales que esas relaciones generan. Willard F. Harley, un consejero matrimonial muy conocido en los Estados Unidos, trazó un esquema preciso sobre cómo deben operar esas reservas emocionales para que acabemos cosechando resultados óptimos en nuestra vida en pareja.

Pensemos en un matrimonio en el que al marido lo apasiona el fútbol y a la mujer le encanta salir a hacer largas caminatas junto a su esposo. Si son inteligentes, aprovecharán los tiempos de prosperidad de la relación para ahorrar y acumular un fondo de reservas emocional. La esposa, por ejemplo, acompañará a su marido cuando este quiera mirar fútbol, aunque sea algo que ella odia, y el marido la acompañará en esas caminatas que lamentablemente lo apartan por un rato del televisor. En tiempos de crisis, uno de los dos tal vez comience a escatimar afecto, a enojarse y dejar de hacer la actividad con la que

cumplía para acompañar al otro. Pronto se agotarán, así, las reservas que ambos habían puesto en el banco del amor; quizá la cuenta incluso comience a estar en rojo. Ahí, cuando llega la crisis, irrumpe el consejero matrimonial y sugiere que lo que necesita la pareja es la asistencia de un consultor como él, que los ayudará a reestructurar la caja de ahorro emocional del matrimonio y a volver a tener fondos en la cuenta.

Nadie podría negar que a las parejas les va mejor si pasan tiempo juntos, y que para eso suele hacer falta un compromiso respecto de actividades que puedan compartirse. El problema es cuando tomamos el amor y las distintas emociones como elementos de la vida que se prestan a ser racionalmente dominados, cuando en verdad se trata, por el contrario, de un ámbito donde lo que más pesa son los impulsos inconscientes y los sentimientos. Surge así el deseo de controlar esos impulsos inconscientes, de encontrar el modo de esterilizar sentimientos incómodos y dominar las leyes de la atracción. Bajo la idea dominante de que la vida es tan solo una cuestión de elecciones y que está en nosotros decidir cómo queremos vivir, el amor y la sexualidad se nos presentan como fácilmente manipulables, como algo no muy distinto de lo que sería elegir una carrera o un destino para las vacaciones. Los periódicos y las revistas populares nos invitan a creer que podemos tener el sexo más imaginativo y fantástico posible y que son infinitos los recursos para incrementar la satisfacción sexual. Nuestras propias vidas sexuales parecer ordinarias en comparación con las ideas imperantes sobre cómo debería verse, sentirse y hasta escucharse el sexo según los medios. Si en la era victoriana tener sexo era un tabú, hoy casi se diría que el tabú es no tener sexo; así, el grueso de la gente lleva adelante con discreción y como puede su vida sexual, mientras se imagina que todos los demás viven en ese frenesí sexual pintado por la televisión y las revistas. Eso acaba potenciando nuestros sentimientos de inadecuación, al tiempo que impulsa la curiosidad y el deseo de los que se alimenta una vasta industria.

La ideología de la elección ha penetrado tan hondo en nuestras ideas sobre la naturaleza de la satisfacción sexual que, cuando nuestra vida amorosa no está a la altura de los ideales culturales de una dicha erótica eterna y una experimentación infinita con nuevas técnicas, se supone entonces que debemos hacer algo urgente al respecto, gastar dinero y tiempo para mejorarlo. Un documental satírico, *Unscrewed* (2003), da un buen ejemplo de lo que es ese abordaje consumista de la sexualidad. El filme, escrito y dirigido por Leslie Shearing, sigue a una joven pareja que está atravesando problemas sexuales. Frustrados porque lo amoroso de su vínculo no se ve reflejado en la cama,

deciden hacer todo lo posible para encontrar la chispa ausente. Primero, consultan a un urólogo, que examina sus condiciones fisiológicas para tener sexo y que, tras una desagradable serie de estudios, les receta diversas drogas y cremas para resolver el problema. Luego, la pareja visita a un experto en tantra, que les brinda algunas técnicas de relajación y les explica cómo contactarse con el yo sexual interior de cada uno. En tercer lugar, prueban con un terapeuta sexual, que no solo quiere escucharlos hablar de su vida íntima sino también ver cómo encaran físicamente el encuentro sexual. Sobre una cama improvisada, la pareja hace una demostración de cómo suelen colocarse cuando están por empezar a hacer el amor. El terapeuta enseguida concluye que la posición inicial, con el hombre arriba, es demasiado dominadora para ella. La recomendación profesional es que cambien de posición y que se tomen un fin de semana para tener sexo en un entorno diferente. Sorprendentemente, esto último funciona: mientras están de viaje, logran tener sexo. Pero, contra todo pronóstico, apenas regresan deciden separarse. La película muestra con mucha agudeza cómo una persona puede tomar la decisión, en un plano racional, de perseguir determinado objetivo y, al mismo tiempo e inconscientemente, hacer todo lo posible para que ese objetivo no se cumpla. Bien puede ser que lo que unía a aquella pareja era la falta de satisfacción sexual, o incluso la búsqueda conjunta de una respuesta a esa falta, no así la materialización de una solución, que acabó siendo insatisfactoria.

Como nos sentimos culpables por lo que vemos como una falta de satisfacción (en comparación con otros), buscamos formas de manipular el deseo propio y el de nuestra pareja a fin de que mejore nuestra vida sexual. Al mismo tiempo, tratamos también de “hacer algo” con nuestras emociones. La idea de elección ha impregnado hondamente nuestra percepción de los sentimientos, casi como si pudiéramos elegir qué sentimos y qué no. En especial, queremos deshacernos de las emociones dolorosas. Si uno pone “ira” o “enojo” en el buscador de Amazon, encuentra decenas de miles de libros que lidian con esa cuestión. Una hojeada rápida a los que encabezan ese listado nos da la impresión de que la ira es un gravísimo problema actual, ya que hay tantos libros que prometen enseñarnos a tratarla: a “manejarla”, a “superarla”, a “conquistarla”, a “controlarla”, a “trabajar” con ella o a “hacerse cargo” de ella, así como a “soltarla”, a “ir más allá” o a “curarse” de ella. Estos son solo algunos ejemplos tomados de esos títulos que pretenden ayudarnos a lidiar con esa emoción tan renegada. En el siguiente nivel están los que nos instan a dar un paso más y “honrar” nuestra ira, “ir de la ira al perdón” y, sobre todo, entender que “la ira es una elección”. La intromisión de la idea de elección en el terreno de los sentimientos, sin embargo,

solo sirve para que aumenten la culpa y la angustia. Sin importar cuánto nos esforcemos por dominar la ira con las técnicas provistas por tales libros, lo más probable es que terminemos furiosos con nosotros mismos por no haber logrado superar esa dolorosa emoción. Pero aunque la ira pueda parecernos un sentimiento que conviene controlar o a veces apagar del todo, no deberíamos olvidar que sigue siendo un sentimiento necesario, crucial para desencadenar los cambios sociales. Las recomendaciones de eliminar la ira pueden ser vistas, así, como otro mecanismo para pacificar a las personas y hacer que su atención se concentre en cuestiones individuales y se aparte así de los problemas sociales.

Autoayuda

La idea de que el manejo de nuestra vida y nuestras emociones es algo en lo que podemos elegir ha contribuido al crecimiento de una vasta industria de la autoayuda. Entre 1972 y 2000, el aumento en la cantidad de títulos de autoayuda publicados en los Estados Unidos ha sido enorme. Durante ese período, se calcula que entre el 33% y el 50% de los estadounidenses compraron un libro de autoayuda. La industria alcanzó un pico entre 1991 y 1996, período en el cual, según los libreros, las ventas de libros de autoayuda se duplicaron respecto de años anteriores ¹²

■

. El popular comediante George Carlin, atento a la cantidad de gente que quería cambiar su vida a partir de un libro escrito por otro, lo sintetizó así: “Eso no es autoayuda. Eso es ayuda”.

En términos generales, los libros de autoayuda están diseñados para aliviar la angustia suscitada por nuestro modo de vida y por la posición que ocupamos en la sociedad, y para sugerirnos formas de mejorar nuestra vida. Sin embargo, suelen ofrecer explicaciones y soluciones de lo más variadas para los problemas de la gente. Algunos reflejan fuertes creencias religiosas, por lo que pueden aconsejarnos, por ejemplo, que ante una situación muy adversa nos rindamos a una fuerza superior y aceptemos las cosas tal como se presentan; otros sugieren que el mundo existe solo bajo la forma en que lo percibimos, y que por ende todo puede modificarse con la llave del pensamiento correcto. Hay libros que describen la mente como una computadora, un mecanismo que solo necesita programarse con las emociones y los patrones de comportamiento adecuados; otros sostienen que, para que algo tenga éxito, debe estar ligado a los poderes creativos del universo. Shakti Gawain, por ejemplo, explica que el éxito material toma forma cuando “aprendemos a escuchar el universo y a actuar con él; ahí, entonces, el dinero llega en cantidad a nuestras vidas, fluyendo suave, sin esfuerzo y de un modo gozoso, puesto que no implica sacrificio alguno” ¹³

■

.

En los años setenta, mientras el mundo se enfrentaba con las crisis del petróleo, los libros de autoayuda dieron un giro interesante. Muchos de ellos comenzaron a promover ideas en torno a la supervivencia, la vuelta del poder individual y la necesidad de priorizarse a uno mismo. La vida empezó a ser descrita como un campo de guerra, como un juego que exige “jugar duro” o como un viaje por la selva ¹⁴

•

. Se dirigían al lector como a un combatiente, un luchador, un explorador o un viajero en busca de su merecida recompensa (para la cual a menudo había que eliminar a otros). Tal recompensa era siempre el éxito, material o espiritual. La vida vista como un ataque, una competencia encarnizada o un juego de cartas en el que solo los más fuertes lograrían sobrevivir se enlazaba con el consejo empoderador de que jamás nos figurásemos a nosotros mismos como víctimas.

En el contexto de las discusiones sobre la cuestión de la victimización, esta noción de la elección ha dado lugar a la idea de que siempre es posible elegir ponerse en el lugar de víctima o en el contrario, el de sobreviviente, y de que las personas pueden elegir cómo relacionarse con el dolor y qué hacer al respecto. El mantra de la autoayuda —solo nosotros podemos tomar las riendas de nuestras vidas, para eso debemos elegir la manera de encarar los acontecimientos negativos— pasó a ligarse a la ideología del pensamiento positivo, que suele plasmarse en detalladas instrucciones para superar adversidades. Hay libros que promueven el pensamiento positivo y otros que apuntan al comportamiento y la acción positiva: los primeros alientan falsas esperanzas respecto del poder del pensamiento, los segundos fomentan expectativas irreales respecto de las cosas que realmente podemos hacer. Son teorías que de un modo u otro juegan con la ilusión de omnipotencia del individuo: unas recurren al poder de la determinación individual como actitud que, cuando es puesta a andar, sería capaz de cambiar el mundo y traernos dicha; otras se valen de la confianza plena en la percepción, la idea de que podemos cambiar las cosas y la realidad simplemente viendo todo de otra manera.

En los tiempos de crisis e incertidumbre en que vivimos, la ideología del pensamiento positivo juega un rol crucial al enmascarar la necesidad de repensar la naturaleza de la desigualdad social y de buscar una alternativa al modo en que se ha desarrollado el capitalismo. Cuando se invita a los individuos a pensar que cada uno es el amo de su destino, y cuando el pensamiento positivo se ofrece como el remedio a los males que padecemos producto de la injusticia social, lo

que debería ser crítica social se reemplaza por autocrítica.

Lo importante de todas las guías de autoayuda es que definitivamente no funcionan. Pese a contar con un público lector enorme y voraz, no crearon una sociedad más feliz o mentalmente más sana. Y en esto reside su verdadero logro: en vez de curar la infelicidad, estos libros revigorizaron la idea de que la desgracia está en todas partes. Captaron los incontables defectos e inconsistencias que puede haber en cualquier persona y se encargaron de mantenernos ocupados pensando en nuestros fracasos. Así, pues, seguimos buscando más libros de autoayuda. Porque esto es muy importante: este género de obras funciona, como varios otros mecanismos subliminales, punzando las zonas más dolorosas de nuestra psiquis individual y colectiva. Nos ilustra en modos de sentirnos mejor de forma tal que nos sigamos sintiendo mal, tratando siempre de ser mejores. La “autoayuda” radica en fracasar en las expectativas que nos creamos para así seguir necesitando más ayuda, más libros, más consejos.

En otras palabras, la “autoayuda” potencia el sentimiento de inadecuación y la paranoia que supuestamente viene a aliviar. Es un mercado autosustentable que exitosamente esparce —no reduce— angustia y sentimientos de culpa, como se vio en la historia de Jennifer Niesslein citada en la introducción de este libro. Si la vida es un campo de batalla, entonces uno debe vivir en estado de guerra; si pensar positivo mejora la vida, entonces hay que vivir en guardia contra los pensamientos negativos; si todo depende del individuo, entonces, cuando el tratamiento falla, no se puede culpar a nadie más que a uno mismo.

Coaching

La paradoja en la promoción de la elección como estrategia del capitalismo postindustrial reside en el hecho de que le abrió las puertas a toda una nueva clase de servicios y profesiones orientados a buscar la forma de lidiar con la cantidad apabullante de opciones que se nos presentan, así como de restringir la enorme cantidad de deseos que a la par se fomentan. La elección implica la libertad del individuo para establecer la dirección que ha de tomar su vida, pero aquí ocurre lo contrario: el individuo renuncia a su libertad y sale en busca de la autoridad que habrá de ayudarlo a lidiar con tantas opciones (siempre que tenga los recursos para encarar esa búsqueda). La proliferación de coaches de todo tipo a los que podemos recurrir es una respuesta a esa demanda individual creada por la época. Y aunque se trate de una persona que supuestamente habrá de guiarnos en cierta dirección, es muy importante que nunca dé la impresión o se comporte como una autoridad que exige obediencia: un coach es un ser que ayuda, una persona benevolente a la que los individuos eligen escuchar.

Hasta hace un tiempo, el término coach solía usarse únicamente para el director o entrenador de un equipo de deportistas o atletas. Recién en la última década pasó a incluir a esas personas que dirigen la vida de otras tal como el director técnico de un equipo de fútbol dirige a los jugadores. En los deportes, el coach no es un mero “entrenador”, ya que está a cargo de seguir de cerca al jugador en los más variados niveles que influyen en su rendimiento. Es una mezcla de padre, amigo, terapeuta y porrista. Para que la relación funcione, el jugador tiene que confiar plenamente en el talento del coach para evaluar y juzgar sus habilidades en cualquier contexto. El coach es, así, un amo al que el jugador libremente elige seguir. En nuestra vida moderna, el coach se nos presenta como alguien capaz de acrecentar nuestra capacidad de éxito y de restaurarla cada vez que dudemos o nos sintamos inseguros ¹⁵

•

.

Desde la perspectiva del coach, el objetivo principal es motivar. Él debe dar respuesta a esa angustia difusa que es parte de la vida contemporánea. Pero ya desde su núcleo ideológico, el coaching requiere insistir en que la angustia y la

crisis existencial simplemente representan una pérdida de poder de voluntad o una crisis en la autoconfianza. Un coach no le preguntará al estudiante qué es lo que lo angustia, por ejemplo, sino que pondrá el foco en lograr que el estudiante cambie su comportamiento ¹⁶

■

; su objetivo es reinsertar al estudiante en su rol tradicional de producción y consumo. Como una nueva forma de control social, el coaching insta a los individuos a regularse a sí mismos, a adaptarse constantemente a los cambios en el entorno social. Aquel que sea capaz de lograr el pleno autocontrol y la completa determinación sobre sus deseos podrá alcanzar su potencial y materializar sus objetivos. Bajo la instrucción del coach, el estudiante aprende que la vida puede dominarse. Pero la ironía es que a este dominio solo se llega sometiéndose al coach, aprendiendo de él cómo ajustarse al entorno.

Mi casa, yo mismo

En el esfuerzo por mejorar nuestra vida y a nosotros mismos, ocurre que también necesitamos crearnos un entorno acorde con nuestra existencia ideal. Y en tanto cada vez somos más incapaces de alterar la realidad en que vivimos, nos abocamos a cambiar nuestro entorno inmediato: la casa. Esta solía entenderse como una extensión de nosotros mismos; hoy se ha vuelto una parte constitutiva del desarrollo personal. Es casi un ser vivo, y ostenta un cierto poder sobre los humanos que la habitan. El hogar es una prótesis que además tiene el potencial oculto de influir en nuestro ser creativo. Es un espejo de nosotros mismos y a la vez nuestra incubadora. “Uno es su propia casa”, suele escucharse. “Para lograr la plenitud interior primero hay que crear el entorno adecuado” es otra forma habitual de plantear la relación entre la persona y su casa. Aunque entre ambos pueda haber cierta contradicción, se trata de dos enfoques que sintonizan con la ideología actual respecto del espacio privado.

El mantra “Tu casa eres tú”, sin embargo, nos deja con la enorme carga que implica elegir entre una inmensa variedad de estilos, muebles y accesorios. Pero, como una forma específica de coaching, la práctica del feng shui ofrece la posibilidad de atenuar la “tiranía de la elección” en el terreno doméstico al delegar las decisiones en otros.

El feng shui, que literalmente significa “viento y agua”, es un antiguo arte chino ligado al diseño de interiores que busca poner al individuo en armonía con su entorno. La ubicación, el amoblado y el decorado correctos de una casa potencian el “chi” de quienes la habitan, y con eso mejoran su salud, sus relaciones y hasta sus oportunidades de éxito y enriquecimiento. “Aplicar algunas nociones de feng shui a tu hogar —señala un sitio web de feng shui—, puede ser precisamente lo que estabas necesitando para llenar el vacío en tu vida. A medida que estudies el arte del feng shui, verás cómo cambia el modo en que te relacionas con tu hogar, y verás cómo los cambios cualitativos en tu casa conducen en simultáneo a un cambio en tu calidad de vida” ¹⁷

■

. De acuerdo con los saberes de esta antigua disciplina, que nos permite afinar nuestro destino ajustando nuestros muebles y artefactos, uno puede, por ejemplo,

si quiere volverse rico, colocar billetes falsos o un bol con monedas extranjeras en el cuarto. Sin embargo, debe tener cuidado con que el baño no se encuentre cerca del área que contribuye a la prosperidad, ya que el dinero puede fácilmente irse por el inodoro —una solución, en ese caso, es mantenerlo tapado—. Y hay que tener cuidado, incluso, con qué tipo de imágenes cuelgan de las paredes. Otro sitio web aclara: “Evita colocar fotos tuyas tomadas en alguna etapa de dificultades económicas, como pueden ser los años de universidad y los meses posteriores a un divorcio, ¡podrías revivir esa situación!”¹⁸

•

.

La idea de que un entorno de ciertas características —ordenado, fluido, ágil— abre un camino directo a la prosperidad ha ganado popularidad en nuestros tiempos bajo distintas formas. En los Estados Unidos podemos contratar a un consejero para que haga un inventario de nuestra vida y la “simplifique” a cambio de una tarifa importante. Un profesional así nos ofrece, a modo de avance, la siguiente recomendación:

Frente a cada objeto de tu casa, ya sea ese antiguo reloj de repisa (que dejó de funcionar en 1974) o esa reluciente tostadora eléctrica que te regaló tu madre para Navidad, debes preguntarte:

¿Es un objeto que me hace feliz?

¿Es un objeto que me hace amar más mi casa?

¿Es un objeto que tenga lugar en la vida de mis sueños?

Si las respuestas son afirmativas, entonces: ¡luz verde, se queda! Si no: ¡afuera! O lo tiras, o lo donas para una buena causa, u organizas una buena venta de garaje.

¿Por qué es tan importante ordenar y deshacerse de cosas? El consejero ofrece también gratis la siguiente explicación (y se reserva, por supuesto, otra mucho más elaborada para quien esté dispuesto a pagar):

Una vez me contactó una mujer que se deprimía enormemente si pasaba mucho tiempo en su casa. Nos sentamos juntos en su living y le pedí que observara uno por uno cada mueble, cada objeto, cada chuchería que había en la sala, y se preguntara cómo la hacían sentir esas cosas. Resultó que se sentía tan mal por culpa de un florero: uno hermoso, carísimo, que tenía en una esquina. El florero había llegado a sus manos como resultado de un desagradable divorcio y, como era muy caro, ella había creído que lo mejor era conservarlo. Pero, por los recuerdos que traía asociados, el florero se había convertido en un agujero negro que chupaba toda su energía cada vez que se sentaba en el living. Haz un paseo por tu propia casa hoy por la noche, prestando atención a tus niveles energéticos: te aseguro que te impresionará cuántas emociones encontrarás amarradas a tus cosas.

Si estamos tristes o deprimidos, tenemos que buscar la solución entre nuestros muebles. Tal vez no es para nada fortuito que nuestra obsesión de ordenar y renovar la casa suele emerger en contextos de recesión. En tiempos de crisis económica la gente presta aún más atención a los anuncios que ofrecen soluciones fáciles o baratas ya sea para redecorar, para adecentar la casa antes de ponerla en venta o para, como veíamos, mejorar la propia vida con solo una capa de pintura fresca.

Elección y negación

La misma ideología que promueve tan ferozmente la elección requiere a la vez, de forma paradójica, cierta forma de negación, que para el psicoanálisis es un mecanismo esencial con que los individuos cuentan para manejar sus conflictos internos. Entre los consumidores, un primer nivel de negación se vincula con la idea de que no hay límites para el consumo y que está al alcance de todos, mientras que un segundo nivel incorpora la necesidad de negar la cantidad de consumo efectivamente realizado y percibirlo como algo que aún no se llevó a cabo, lo que crea la ilusión de que lo consumido no habrá de acarrear consecuencias indeseadas (que no generará, por ejemplo, una deuda a pagar).

El consumidor que se mueve en círculos entre el consumo y la reorganización de su espacio despojándose de cosas, y que constantemente siente que fracasa en el arte promovido por la ideología del elegir, puede en ocasiones caer presa de la duda, incluso arrepentirse de cara a la abundancia de opciones que se le presentan; la negación puede ayudarlo a evitar esas sensaciones incómodas. Al respecto, es interesante notar los diferentes modos en que los clientes ofrecen sus tarjetas a la hora de pagar: los más adinerados suelen hacerlo con aire indiferente, dando a entender que la interacción es trivial y no vale la pena repensarla, mientras que quienes tienen ingresos más apretados suelen hacer una pausa y extender la tarjeta con brazo no muy firme, reteniéndola incluso por un breve instante, como si, al mismo tiempo, le entregara y no le entregara su tarjeta al vendedor. En este caso, el comprador está lidiando con la certeza de que algún día tendrá que pagar eso que adquiere a crédito. Es un saber vago, que la mayoría de las veces se resuelve en la entrega de la tarjeta al vendedor y la negación a seguir preocupándose por el tema.

Esa renuencia a enfrentar la deuda fue el fundamento del consumo durante los años previos a la crisis financiera. Comprar ahora, pagar después. Los consumidores aprendieron a ir rotando las tarjetas de crédito y a postergar cualquier cálculo racional sobre sus haberes, mientras que las grandes entidades financieras se dedicaron a promover la fantasía de que nunca habría que pagarlo todo junto. Durante aquellos años, en los que se alentó al consumidor a pagar tan solo los intereses de su deuda, fue desarrollándose el modo de pensar que el psicoanalista francés Octave Mannoni captó con la frase “Ya lo sé, pero...”. Se

trata de una ilusión bastante parecida a la que permite a los niños seguir fantaseando con Papá Noel aun cuando ya saben que no existe. Los consumidores saben que tienen deudas, pero inconscientemente tratan de aferrarse a la ilusión de que está todo bien y que la deuda de algún modo va a cancelarse.

Esta voluntaria desmemoria con respecto al dinero se parece, también, al modo en que la mayoría de las personas lidia con la idea de la muerte. Por eso es que cuando el colapso económico se vuelve palpable, se instala la sensación de que algo o alguien murió. En el 2008, The New York Times publicó un artículo sobre el alto impacto de la depresión en varias residencias geriátricas en las que vivían ancianos que habían sufrido enormes pérdidas en sus fondos de pensión. En estas comunidades, reinaba un ambiente de duelo: las personas actuaban como si alguien hubiera muerto. En palabras de la terapeuta Barbara Goldsmith, entrevistada en ese artículo, los ancianos estaban efectivamente lidiando con una pérdida: “Su dinero murió”.

¿Cómo entender esta superposición entre el fracaso económico y la muerte? A menudo, la razón que nos moviliza a ahorrar tiene algo de querer engañar a la muerte, o de “sobrevivir” en la herencia que legamos a nuestros hijos (para prolongar la conversación sobre el dinero, escribimos testamentos que los mantienen atados a nosotros). Percibimos el dinero como una protección contra la decadencia, la enfermedad, los achaques, la soledad. Pero a la vez nos da un placer especial gastarlo libremente, desafiando a la muerte. Por eso, en términos psicoanalíticos, el dinero suele identificarse con lo anal: es esa mierda sublime que nos fascina tanto como nos horroriza. ¿De qué otra forma se entiende el placer de “tirar” el dinero no solo en el casino o la mesa de cartas, sino en cualquier negocio donde compramos cosas que no necesitamos?

Psicólogos estadounidenses que estudiaron el comportamiento de personas de clase media en los casinos de Las Vegas encontraron que muchas de ellas padecían depresión. El grueso de los apostadores sabe muy bien, en un plano racional, que el que gana acaba siendo el casino, y que, en el inventario personal de los días de apuestas, la mayoría de las veces se fueron del casino luego de haber perdido. Muchos de esos jugadores son gente que trabaja a jornada completa para ganarse la vida y que tiene poco tiempo libre para pasar con su familia, dedicarse a un hobby, etc. Son personas acostumbradas a ir al supermercado y gastar con sobriedad, o a conducir kilómetros para ahorrarse unos dólares en tiendas con descuento. Aun así, llegan a Las Vegas y no vacilan

en arrojar monedas dentro de cuanta máquina encuentran libre. Al final del día, vuelven a la parquedad y a la larga cola de los restaurantes de tenedor libre. El juego es el dinero mismo, que al pasar del ahorro al despilfarro pone en evidencia su naturaleza extraña, fantástica, de cosa evidentemente no viva pero que nosotros, dudando ante su poder, salvamos y matamos una y otra vez. Es como si al despilfarrarlo se aliviara la angustia que nos genera. Sin embargo, enseguida aparece el sentimiento de culpa, que nos lleva, obsesivamente, a volver al ahorro.

El mundo de los negocios conoce muy bien esa danza irresponsable de riesgos y recaudos. Cierta vez, me invitaron a dar una charla en la reunión anual de ejecutivos de una importante compañía. La advertencia que me hicieron los organizadores fue clara: la charla tenía que ser animada y optimista, para gente a la que no le gusta escuchar cosas negativas. Mientras escuchaba hablar a los otros invitados, me sentía como si acabara de entrar en un culto religioso. Circulaban gráficos de total optimismo sobre las ganancias por venir, con lemas como “El futuro será fantástico”. Hubo ponencias de psicólogos sobre la personalidad de los grandes líderes, cuyas características desembocaban, desde ya, en un futuro de pura ganancia. La audiencia estaba en trance y al final de cada charla todos aplaudían como en un estadio de fútbol. La negación era omnipresente. Los líderes evitaban cualquier cosa que pudiese aguar el tono generalizado de triunfo. Los participantes se regodeaban en el orgullo del éxito y no parecían tener la menor duda de que el futuro traería ganancias contundentes y asestaría un buen golpe a las empresas de la competencia.

Claramente, nuestra generación ha crecido con la ilusión del progreso y se ha nutrido de ella, pero eso no quita que esa misma gente, en privado, viva con angustia la expansión incesante de las posibilidades. Cuanto más tratamos de convencernos de que cada cosa que elegimos nos da un plus de satisfacción, menor es, en verdad, el placer que realmente sentimos.

Angustia y elección

Son muchos los filósofos que indagaron la conexión entre la posibilidad de elegir y la angustia. Para Kierkegaard, la angustia surge directamente de nuestra libertad, de la exigencia de afrontar la posibilidad de la posibilidad. Sartre retomó este planteo ilustrándolo con una persona que, de pie frente a un abismo, se siente angustiada no por la posibilidad de caer, sino por su libertad para arrojarse.

Aunque las amplias opciones de consumo y la presión por transformar nuestra vida en una obra de arte o en una empresa exitosa puedan abrumarnos, no hay que olvidar que el problema actual no reside en la disponibilidad de opciones, sino más bien en la glorificación de la elección racional como el único tipo de elección que podemos hacer.

Existen muchos críticos de esta idea de la elección que ha penetrado en nuestra actual sociedad de consumo. Barry Schwartz, por ejemplo, en su libro ¿Por qué más es menos?, parte de la psicología y ofrece varios ejemplos para demostrar que las personas logran vivir más satisfechas cuanto menor es su exposición a las elecciones de consumo ¹⁹

■

. A fin de limitar el descontento que produce así el mercado, Schwartz propone distintas vías para la automoderación. Dice que todos deberíamos “elegir cuándo elegir”, ser personas que eligen y no que van probando a ver qué es lo mejor, ser capaces de contentarnos con lo “suficientemente bueno”, hacer que nuestras decisiones sean irreversibles, cultivar la gratitud, arrepentirnos menos, controlar nuestras expectativas, estar preparados para adaptarnos, abstenernos de hacer comparaciones sociales y, sobre todo, “aprender a amar las restricciones”.

De un modo paradójico, sin embargo, la idea de elección ya viene envuelta en estas recomendaciones de automoderación. Todos los consejos para ordenar nuestras vidas o nuestro cuerpo eliminando lo innecesario se fundan en la idea de que nos hace falta más orden, más eficiencia, más control. La automoderación es también una idea clave en muchos libros que nos aconsejan cómo llevar una vida saludable, empezando por la siempre floreciente industria de las dietas para

adelgazar. En este campo, hay títulos muy vendidos que describen, por ejemplo, cómo las mujeres de las áreas lujosas de Nueva York —con las que toda muchacha estadounidense supuestamente querría identificarse— viven al parecer un día a día extremadamente planificado y mantienen el mayor control sobre sus hábitos. El problema, en realidad, es que a las mujeres que persiguen un cuerpo y una vida ideales se las lleva constantemente a sentir que podrían esforzarse más y hacerlo mejor, lo que las lleva a forjarse cada vez más prohibiciones.

La ideología de la elección aparenta ser liberadora, en tanto se apoya en la idea de que hay múltiples posibilidades. Pero si en un contexto de abundancia de opciones las viejas limitaciones se disuelven, rápidamente surgen en su lugar nuevas autoprohibiciones. Este tipo de cambios en la naturaleza de las prohibiciones ya han ocurrido en el pasado: tras la revolución sexual, por ejemplo, surgieron nuevos movimientos en favor del celibato, así como protocolos y códigos para el mundo de las citas que instaban a las mujeres a no mostrarse disponibles como una estrategia para incrementar el deseo masculino.

La paradoja, sin embargo, es que, aunque a menudo nos inventemos nuevas prohibiciones, no podemos inventarlas en términos de una propuesta racional de autocontrol, como sugiere Schwartz. El psicoanálisis ha mostrado que las personas no siempre actúan de forma directa y deliberada para maximizar la satisfacción y minimizar el sufrimiento. Muy a menudo sabemos racionalmente que algo nos hace daño, pero o bien no podemos dejar de hacerlo o bien no queremos dejar de hacerlo, porque encontramos cierto placer en el dolor. Mucha gente podrá alegar racionalmente que quiere que su vida sea más feliz, pero a un nivel inconsciente se siente más atraída por lo opuesto.

Y aun cuando parezca que elegir es una cuestión personal, el modo en que elegimos está inherentemente vinculado con el modo en que forjamos relaciones unos con otros, así como con la manera en que suponemos que los otros nos ven. No es tanto, pues, que la gente pergeñe formas de restringirse según su voluntad, sino más bien que nuestras elecciones están regidas por valores sociales que percibimos como fundantes de una buena elección. Esto explica por qué, paradójicamente, el nuevo individuo self-made suele presentarse bastante modelado por los patrones de la cultura de las celebridades: por un lado, se planta como individuo totalmente libre para crearse una identidad, mientras que, por el otro, sigue un modelo popular y arbitrario respecto de quién o cómo ser, que muchas veces se deriva de la vida de una persona famosa o mediática. Esto refleja un cambio crucial en la manera en que el individuo se identifica con los

ideales sociales durante el capitalismo tardío, un cambio que se hace evidente también en los modos en que hoy las personas se relacionan con figuras de autoridad que han elegido o se han autoimpuesto, y en cómo se perciben a sí mismas dentro de la sociedad.

[7.](#)

▪

Calvino, Italo, Palomar, Madrid, Siruela, 2002, pp. 45-46.

[8.](#)

▪

Ver, sobre todo, Easterbrook, Greg, The Progress Paradox. How Life Gets Better While People Feel Worse, Nueva York, Random House, 2004.

[9.](#)

▪

Ferguson, Will, FelicidadMR, Barcelona, Emecé, 2002.

[10.](#)

▪

William Perkins, teólogo de Cambridge, dio a conocer en 1603 una obra que ya podría describirse como de autoayuda: A Treatise of the Vocation, or, Callings of Men, with the Sorts and Kindess of Them, and the Right Use Thereof [Un tratado sobre la vocación de los hombres, con sus tipos y favores, y el uso adecuado de aquella]. Otros trabajos durante la misma época fueron: The Pious Prentice [El aprendiz devoto], de Abraham Jackson, y The Godly Man's Guide [Guía para el hombre de Dios], de Immanuel Bourne. Para un análisis de dichas obras, ver Wright, Louis B., Middle-Class Culture in Elizabethan England, Chapel Hill, University of North Carolina, 1935.

[11.](#)

▪

Emerson, Ralph Waldo, “Riqueza”, en: La conducta de la vida, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 90.

[12.](#)

▪

McGee, Micki, Self-Help Inc. Makeover Culture in American Life, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 11.

[13.](#)

▪

Gawain, Shakti, Vivir en la luz, Barcelona, Sirio, 1990.

[14.](#)

▪

Ver McGee, Micki, Self-Help Inc., op. cit.

[15.](#)

▪

Incluso dentro de la familia se supone que se deben negociar y pautar los momentos de encuentro. Un padre o una madre ideales son como un coach familiar, capaz de motivar a los demás miembros, ayudarlos a pensar en positivo y darles las herramientas necesarias para concentrarse en sus objetivos.

[16.](#)

▪

Según informó The New York Times, se produjo un aumento en el coaching espiritual para mujeres, que ofrece guiar a mujeres ocupadas en lo referente a dietas, emociones y relaciones, pero también en tratamientos contra el cáncer, la depresión, la adicción y otras enfermedades asociadas al estrés. Ver Salkin, Allen, “Seeing Yourself in Their Life”, The New York Times 18 de septiembre de 2009, disponible en: nyti.ms/3rCg9Oj

▪

.

[17.](#)

▪

. “What Is Feng Shui”, Feng Shui, disponible en:
fengshui.happyhomezone.com/fengshui

■

.

18.

■

. ¿Cómo se hace para tener éxito en la vida? El consejo en varias páginas de feng shui es el siguiente: “Lo primero que debes hacer es conseguir un buen compás y encontrar el sector sudeste de tu hogar: este es el que gobierna el flujo de dinero, así como tu fe en la idea de que siempre serás capaz de crear dinero. Según las reglas clásicas y tradicionales del feng shui (el antiguo arte de la ubicación de los objetos para aumentar las buenas energías en tu vida), aquello que ubiques en esa parte de tu casa debería ser algo que se alinee con las energías de la abundancia personal”.

19.

■

Schwartz, Barry, ¿Por qué más es menos? La tiranía de la abundancia, Madrid, Taurus, 2005. Otro libro reciente, que pone el eje en la dimensión económica y política de la elección, es Rosenthal, Edward, The Era of Choice. The Ability to Choose and its Transformation of Contemporary Life, Cambridge, mit Press, 2005. Mi acento, aquí, recae en la lucha del individuo con la elección en el ámbito de su vida privada.

2. Elegir a través de la mirada del otro

En Occidente podemos elegir nuestra identidad, nuestra orientación sexual y nuestra religión. Podemos elegir tener o no tener hijos. Podemos remodelar nuestros cuerpos, aun cambiar de género. Pero una vez que abrazamos todas estas contingencias, ¿qué queda para determinar nuestras elecciones? ¿En quiénes nos convertimos cuando todo lo que nos define es opcional?

En un debate con estudiantes de un posgrado en Derecho a propósito de la elección de identidad, uno de ellos argumentó, con convicción y hasta con estridencia, que él, en tiempos posmodernos, se sentía totalmente libre para experimentar con múltiples identidades, y llegó incluso a conectar su obediencia de las reglas con las distintas elecciones que tomaba cada día respecto de su identidad. El modo de acatar las prohibiciones sociales, por ejemplo, variaba según la identidad que momentáneamente sintiera como suya. Por la mañana, de camino al estudio jurídico donde trabajaba, acataba el cartel a la entrada del parque que decía “No pisar el césped”. Por la tarde, ya libre de sus responsabilidades laborales y vestido de jeans, se sentía menos dispuesto a obedecer. Por la noche, en su tiempo de ocio, hacía uso de las múltiples posibilidades identitarias que ofrece Internet: participaba en foros musulmanes simulando ser musulmán; frecuentaba páginas gay simulando ser gay; a veces se presentaba como mujer o inmigrante.

La misma fluidez parece estar presente cuando se trata de la identidad nacional. Cuando conocí a Annu, una joven antropóloga que estudiaba en Gran Bretaña, yo ya sabía que había nacido en India, aunque también había escuchado que su familia era de origen francés. Luego conocí a sus padres, que por sus rasgos y sus hábitos parecían ser indios. La madre, pequeña y morena, llevaba puesto un sari y en la frente lucía el punto rojo que distingue a una mujer hindú casada; el padre, de cabello oscuro, también pasaba fácilmente por indio; los dos hablaban inglés con acento hindi, y acababan de llegar de Calcuta, donde vivían. Por eso fue toda una sorpresa cuando Annu me dijo que sus padres eran indios por elección: ambos habían nacido y crecido en Francia, y en la década del setenta habían decidido mudarse a India, cansados de Occidente. Habían abrazado la cultura, el estilo de vida, la lengua y la vestimenta hindúes; habían escapado del capitalismo occidental, con su énfasis en la idea de elección, pero sin dejar de

llevarse esa idea con ellos. A diferencia del grueso de los migrantes, no habían asimilado la cultura india por necesidad económica sino por elección, porque era un modo de vida que los atraía.

Aunque la elección de una identidad puede parecer al comienzo un acto plenamente autónomo y creativo, en realidad depende de varios factores. En el 2004, una ganadora del Big Brother británico, Nadia Almada, ocultó a los otros participantes del programa que era una mujer transgénero. Cuando supo que había ganado, su respuesta fue: “Ahora me reconocen como mujer”. Lo que fascinó a la audiencia (que sí sabía que Nadia era trans) fue que ella pudiera cumplir su sueño de convertirse en la persona que quería ser. Su autotransformación era una manifestación rotunda del ideal de autocreación. Sin embargo, el hecho de que hubiera participado de la competencia televisiva, y sobre todo su deseo por ser reconocida públicamente como mujer, también demostraban lo mucho que las personas necesitamos de los demás para afirmar libremente nuestras elecciones, para definir quién somos.

La elección y los demás

En su libro ¿Por qué las mujeres escriben más cartas de las que envían?, el psicoanalista británico Darian Leader señaló que, por lo general, cuando las mujeres salen a comprar ropa, lo hacen en busca de una prenda que ninguna otra tenga, mientras que los hombres, al contrario, tratan de encontrar algo que usen todos los otros hombres ²⁰

•

. Hoy se diría, sin embargo, que mujeres y hombres padecen por igual un dilema de doble vínculo. A ambos se les dice que deben convertirse en seres únicos, sin igual, al tiempo que se les brindan minuciosos recetarios sobre cómo deberían vestirse, de qué deberían trabajar y a qué persona famosa deberían remitirse para lograrlo.

El reality show de mtv Quiero una cara famosa sigue a personas decididas a hacerse cirugía estética facial para parecerse a sus celebridades favoritas. Con un formato algo menos dramático, Extreme Makeover presenta la cirugía plástica como el principal sendero hacia una vida mejor y sigue de cerca a aquellos que deciden emprender tal gloriosa vía de transformación. Cuando termina, las personas se ven ciertamente distintas. Pero no es que quieran verse distintas; quieren que los otros las vean de forma distinta. En un episodio, una mujer llamada Melissa decide que quiere un cambio radical antes del reencuentro con sus compañeros de la secundaria. En la escuela se burlaban de ella, así que ahora buscará revancha. Para ella, la solución al trauma y el resentimiento es tener un cuerpo nuevo. Los psicoanalistas de hoy están acostumbrados a oír este tipo de demandas de cambios rápidos y dramáticos, por parte de pacientes que les dicen: “Quiero reinventarme por completo”. En psicoanálisis, desde ya, el objetivo no es responder a la demanda explícita del paciente sino ayudarlo a comprender qué es lo que yace bajo ese deseo manifiesto. La cirugía plástica, por el contrario, sí se propone responder a estos pedidos y, con sus promesas de cambio instantáneo y universal, se ha vuelto la ciencia todopoderosa del presente.

Así como una persona puede sentir que el cuerpo que habita no es el apropiado para la expresión de su identidad y salir en busca de una transformación corporal, así también cualquier persona puede llegar a sentirse a disgusto con

otras identidades por las que haya pasado en su vida. La confección de una identidad puede hacernos sentir cierto alivio temporario al decir, por ejemplo, que somos docentes, músicos, padres, madres. Pero ninguna de esas identidades dice nada respecto de quién somos en verdad. No importa cuánto alguien intente “convertirse en uno mismo”, necesariamente habrá de fracasar, puesto que siempre existe algo dentro de nosotros que no se deja captar por una identidad. El ego (la percepción que uno tiene de sí mismo) es una estructura muy inestable, que los deseos y pulsiones inconscientes pueden socavar con facilidad. Es posible reprimir esas pulsiones por un tiempo y sentir que somos sujetos racionales, pero a la larga acabarán revelándose bajo la forma de comportamientos idiosincráticos, lapsus del habla y hasta malestares físicos. La confianza en que se puede confeccionar una identidad copiando rasgos de otra persona ha creado problemas muy particulares en la sociedad actual.

El culto a los famosos

El mensaje de que todos, si lo elegimos y ponemos nuestro mejor esfuerzo, podemos lograr una vida de fama y glamour, condujo a muchísimas personas a abandonar aspectos esenciales de sus vidas para dedicarse a perseguir una fantasía inalcanzable. Tras el sorprendente éxito de las tenistas Anna Kournikova y Maria Sharapova, por ejemplo, hasta en los pueblos más pequeños y remotos de Rusia se hicieron canchas de tenis. Padres y madres viviendo al borde de la pobreza se lanzaron al sueño de ver a sus hijas convertidas en estrellas del tenis mundial, e hicieron enormes sacrificios de tiempo y dinero —hubo quienes hasta vendieron todo lo que tenían— para que sus hijas accedieran a un entrenamiento intensivo ²¹

▪

. Pero las chances de que alguien se convierta en una estrella del tenis son ínfimas, sin importar cuánto esfuerzo se ponga. En los Estados Unidos, se estima que uno de cada diez mil chicos obtiene una beca para deportes en la universidad ²²

▪

, y que apenas seis de cada diez mil tienen la posibilidad de volverse atletas profesionales ²³

▪

. Por más que alguien les advierta a esos padres rusos que la chance de sus hijas es ínfima, muchos igual no bajarían los brazos. En 1999, cuando ganó su primer us Open, Serena Williams declaró: “Era el sueño de mi papá y ahora es el mío”. Suele hacerse manifiesto, apenas el joven deportista obtiene un éxito importante, que el sueño no era originalmente propio, sino de sus padres. Los mercados del deporte y el entretenimiento constantemente inundan los hogares con la idea de que todos deberían tratar de ser estrellas y dejar atrás las limitaciones sociales en las que viven, pero en muchos casos se trata de un sueño doblemente ajeno a la elección individual: primero, porque no surge del deportista sino de sus padres; segundo, porque sigue la pauta de un prestigio establecido (como el de Sharapova en el caso ruso).

Puede ser duro aceptar que lo que tomamos como elección puramente individual muchas veces depende de las percepciones y la influencia de los otros.

Queremos creer que gozamos de completa autonomía y de un control total, pero a la vez nos perturba sentir que no sabemos o no contamos con todo lo necesario para llegar a una elección bien informada. Es por eso que apenas se cruza en nuestro camino una autoridad, nos aferramos a su ayuda.

En su libro *Fame Junkies*, Jake Halpern estudia el modo en que los asistentes personales de los famosos desarrollan identidades fuertemente sometidas (a veces en un grado preocupante) al influjo de sus empleadores ²⁴

■

. El asistente personal pasa a vivir toda su vida a través de la óptica de su famoso jefe, y pierde de a poco su identidad como persona independiente. La crisis puede estallar cuando el asistente considera la posibilidad de pasar unos días lejos de su empleador: ahí surge la sensación de falta, el terror a no ser nadie. Tarde o temprano, se da cuenta de que nadie a su alrededor tiene la menor idea de cómo se llama. Cuando deja el trabajo, tiene que superar la dependencia de la poderosa presencia de su jefe. Por un lado, siente que perdió el estatus que tenía como extensión de una celebridad, pero, por el otro, descubre cuánto de su propia vida sacrificó en función del trabajo. No le quedan amigos, ha cortado el nexo con la familia. El futuro asoma vacío, sin posibilidades a la vista.

La situación de los asistentes de famosos es similar a la de los miembros de una secta. Dice Halpern: “El asistente de una celebridad o de un líder de secta, en su rol de ayudar a que la Gran Persona haga su actividad, está tan cerca del poder que casi puede olerlo y tocarlo, y eso es algo fascinante” ²⁵

■

. Pero el precio es alto: los famosos, como los líderes de sectas, son codiciosos y egoístas. “Vestimos ropa que dice su nombre, compramos todos sus productos, viajamos a los mismos lugares, y lo máximo que obtenemos es esa ligera embriaguez de estar en la órbita más externa de alguien a quien todos conocen”

²⁶

■

.

La identificación con una figura pública nunca es una cuestión sencilla, y es algo

que puede reflejar nuestra actitud hacia figuras de autoridad más tradicionales, como nuestros padres. Mientras que, en un nivel, los amamos y respetamos, también llegamos a criticarlos, sobre todo a medida que crecemos. Nuestra relación con los famosos tal vez no sea tan distinta: primero los ponemos en un pedestal, luego disfrutamos de ir derribándolos, hasta, finalmente, dejarlos expuestos como personas comunes, “iguales a nosotros”. La popular revista *us Weekly* suele poner su mejor empeño en mostrar a los famosos como gente amistosa, sensata, casi de barrio; el nombre de una de sus secciones exclama, justamente, “Las estrellas... ¡son como nosotros!”. Allí, una actriz como Jennifer Aniston es simplemente Jen, y el editor de la sección no vacila en decir que, para los lectores, Jen es “como su mejor amiga” y que estos la entienden cuando “se separa de Brad y se deprime”. ¿Y esto ha ayudado con las ventas de la revista?: “¡Por supuesto!” ²⁷

▪

. La apócope en el nombre de pila refuerza la idea de que no hay diferencias entre ella y nosotros, de que los famosos son gente normal con los mismos problemas que cualquiera. Tal (falsa) intimidad crea la ilusión de que cualquiera podría ser una estrella, como si no fuera más que otra elección a nuestro alcance.

El deseo de identificarse con famosos también puede abordarse de una manera algo más compleja introduciendo la noción de “interpasividad”, acuñada por el filósofo austríaco Robert Pfaller ²⁸

▪

. La interpasividad se da cuando un individuo delega una experiencia en otro (su sustituto o delegado). En Serbia, por ejemplo, pueden contratarse mujeres para llorar en un funeral como si fuese el llanto de quien las contrata. También se habla de interpasividad cuando el individuo delega una acción en un objeto que la realiza: ejemplos de esto son los monjes budistas que, en vez de orar, hacen sonar ruedas de plegaria, o las personas que graban películas para no verlas nunca, pues el aparato en cierto modo se encarga de “verlas”.

Respecto de las celebridades, están las personas cuya identificación con ellas pasa por la imitación total y hasta escandalosa, y están las que delegan en ellas toda acción más o menos extrema o escandalosa: de este modo, el fan puede disfrutar en calma y de forma indirecta los excesos de su ídolo, sin correr ninguno de los riesgos asociados. La identificación con un famoso, por ende, no siempre implica copia, sino que también puede ser un vínculo que asuma una

cierta distancia. Así, una joven puede copiar a Paris Hilton en el estilo de ropa y evitar a la vez su estilo de vida: la famosa toma el rol de la sustituta, que vive todas las experiencias salvajes, glamorosas y autodestructivas, por lo cual la joven no tiene que hacerlo.

Pero la identificación no significa simplemente parecerse a otro; también tiene que ver con la idealización de una identidad. Las personas nos aferramos a un ideal, y después sufrimos cuando no logramos vivir a su altura. Un estudio de Lori Neighbors y Jeffrey Sob siguió de cerca las dietas seguidas por 272 mujeres que estaban a unos seis meses de casarse. El 70% de ellas se había propuesto perder diez o más kilos, y un 20% estaba controlándose para no engordar. El estudio afirma: “Las personas toman su cuerpo como un proyecto, y una de las coyunturas en que más se ansía que ese proyecto sea exitoso es cuando la fecha de boda está cerca” ²⁹

■

. Las novias se salteaban comidas, ayunaban, seguían dietas líquidas y tomaban laxantes, suplementos o pastillas para adelgazar (que habían comprado sin receta médica). No les importaba el sufrimiento que estaban atravesando ni la posibilidad de que los kilos retornasen después del gran día: estaban decididas a hacer de la boda un momento de pura perfección. La imagen de un cuerpo perfecto en las fotografías del casamiento les quedaría como expresión superior de su identificación con un yo ideal.

Mi cuerpo, mi responsabilidad

La búsqueda de un cuerpo ideal con el que el individuo finalmente pueda ser “uno mismo” va acompañada de obstáculos y reiterados fracasos, lo cual no hace sino incrementar la sensación de culpa. El ciclo perenne de la autosuperación hace de la angustia un espiral. Ya lo señalaba Stephen Covey, autor de los influyentes libros de autoayuda *Primero, lo primero* y *Los siete hábitos de la gente altamente efectiva*: hoy no alcanza con estar casados o tener empleo, sino que tenemos que ser casables y empleables. Trabajar sobre uno mismo (sobre el cuerpo, la carrera o la identidad) es el imperativo máximo para cualquiera que aspire a no verse excluido del entramado social y a seguir siendo visible en el mercado de trabajo y en el del matrimonio. En el contexto de nuestros imperativos de mercado, percibimos hasta la salud como una mercancía, lo que a su vez afectó el modo en que se practica la medicina en el mundo desarrollado. Hoy también la medicina glorifica las ideas de elección y autosuperación; en vez de pensarse como la autoridad que determina el mejor tratamiento para sus pacientes, el médico se vuelve muchas veces el que ofrece las opciones que el paciente habrá de considerar, mientras que la decisión y la aceptación (o el rechazo) a dar su consentimiento informado ³⁰

■

quedan en el paciente. A menudo esto implica tomar decisiones complejas y de consecuencias vitales; si no se cuenta con el conocimiento especializado y una asistencia minuciosa de un doctor, la noción de consentimiento informado es más bien una farsa, un mero recurso para evadir responsabilidades y eventuales juicios. Y en el fondo, ¿acaso las personas realmente quieren elegir el tratamiento cuando saben que están muy mal de salud? La libertad de elegir puede resultar atractiva desde lo teórico o lo abstracto, pero, cuando las cosas se ponen bravas, la gente quiere que alguien —una autoridad en el asunto— elija en su lugar. Barry Schwartz mostró esta doble estadística: a un grupo de personas sanas se les consultó si, dado el caso de que se les diagnosticara un cáncer, estarían dispuestas a elegir ellas mismas el tratamiento a seguir, y las respuestas afirmativas sumaron un 62%; la misma pregunta, hecha a otro grupo de personas que efectivamente tenían cáncer, dio un 12% de aceptación ³¹

■

.

La ética del “hazlo tú mismo” se ha extendido al cuerpo. Pero cuanto más asumimos el control de nuestro cuerpo, más aterrador se vuelve cualquier problema (enfermedad, tratamiento, internación). Hoy los problemas de salud parecen ser del orden del pecado individual. Como el empleado que se siente culpable tras perder su trabajo por no haber sido capaz de buscar otro con antelación, la gente que se enferma siente culpa por no haber previsto su enfermedad. ¡Hablamos incluso de gente que “maneja” bien su estrés! Y cuando no logramos superar una enfermedad, también nos sentimos culpables por fallar en curarnos a nosotros mismos ³²

•

.

No es sorprendente que la ideología de la autocuración haya surgido en un momento en que, en muchos países, empezaba a darse una privatización de los servicios de salud pública. Mucha gente se sentía cada vez más disconforme con la atención que recibía en los centros de salud, al tiempo que se hacía más claro un panorama futuro en el que no todos podrían acceder al sistema de salud privado. La ideología de la autocuración, mientras promovía la idea de que cada uno es responsable de su enfermedad e incluso de su cura, fomentaba a la par la creación de varios tipos de nuevos emprendimientos. De ahí el auge de los gurúes new age de la salud que ofrecían nuevas maneras de conectarse con el propio poder interior de curación.

Respecto de las enfermedades, la ideología de la autocuración suele llevar a fantasías variopintas sobre las fuerzas sobrenaturales (o simplemente no científicas) que nos enferman y las que, en contraposición, responden al llamado de la cura. En nuestros peores momentos de debilidad, cualquier explicación que prometa ayudarnos será válida. Un antropólogo inglés que alguna vez tuvo que pasar por exámenes de detección de cáncer (finalmente descartado) realizó entrevistas a los pacientes que estaban con él, relevando una gran variedad de supersticiones que las personas adoptan cuando comienzan a lidiar con su enfermedad. Por ejemplo, un paciente con formación universitaria creía posible eliminar su cáncer intestinal defecando; para otro, la cura consistía en beber su propia orina; un tercero, por su parte, confiaba en que la solución estaba en visualizar que no tenía ningún tumor.

No es extraño que la gente busque soluciones mágicas ante una enfermedad. Enfermedades como la peste o incluso el sida han sido percibidas como “castigos divinos”, y entre las estrategias para tratarlas hubo distintos rituales purificadores. Todavía hay lugares en África donde se cree que la cura para el sida consiste en tener sexo con una virgen.

Y no debería sorprendernos que estas búsquedas de una solución venida de un poder superior suelen darse a la par que se insiste en nuestra libertad para elegir. Cuando estamos angustiados —y elegir siempre involucra un elemento de angustia (sorprendentemente, como se verá hacia el final, el salto hacia la fe no apunta tanto a ganar algo como a perder algo)—, solemos buscar una autoridad, algo o alguien para relegar la responsabilidad. Apaciguar o eliminar esa angustia es lo que nos lleva a la decisión de consultar con un gurú de la salud, un líder religioso o hasta un astrólogo ³³

■

.

En años recientes, el Ministerio de Salud de Canadá implementó una serie de reformas a partir del reconocimiento de que el estrés que genera la incertidumbre en el paciente es en sí mismo un peligro para la salud. Un eje estuvo puesto en reducir al mínimo posible las listas de espera, lo que implicó quitarles a los doctores su confección. Resultó que en varios casos eran calculadamente largas, por voluntad del propio doctor, quien así se construía un prestigio y un futuro; desde la óptica del paciente, sin embargo, no era sino una forma de hacerle sentir más pánico. Distintos estudios revelaban que los síntomas empeoran cuando el paciente no tiene la confianza de que será atendido en el menor tiempo posible, sin que haya modificaciones arbitrarias de la lista. Si los pacientes tienen la certeza de que el sistema es justo, que las listas de espera se manejan con rigurosidad y honestidad (y que solo se modifican en casos de extrema urgencia), suelen ser capaces de esperar sin que empeoren sus síntomas. Otras formas de reducir la angustia incluyeron, además de chequeos regulares y consultas previas a las cirugías, un sistema de respuesta médica inmediata apenas los síntomas del paciente empeoraban. La solución del gobierno canadiense pasó por designar autoridades locales independientes que tuviesen a cargo la confección de las listas de espera y su publicación online. Los resultados fueron muy positivos en términos del bienestar de los pacientes, y los canadienses notaron, además, que un sistema eficiente de salud pública puede ser un motivo de orgullo nacional. Por último, el Estado canadiense se las ingenió para encontrar apoyo de

empresas privadas al sistema de salud público. Esto hizo más notorio el contraste con los Estados Unidos, donde las empresas invierten millones de dólares en salud privada (y los mismos trabajadores suelen buscar o cambiar de empleo en base al criterio de accesibilidad a una cobertura privada en salud). En los Estados Unidos, donde los opositores al sistema de salud universal continúan promoviendo la privatización, la elección de la cobertura médica ha generado un importante nivel de ansiedad y angustia en la vida de la mayoría de las personas.

La elección y el Gran Otro

¿Cómo es posible que la sola decisión de un gobierno de controlar las listas de espera logre reducir la angustia? ¿Por qué ocurre que cuando alguien parece tomar las cosas a su cargo, o cuando cierta autoridad (como la de un coach) nos dice qué es lo que tenemos que elegir, súbitamente nos sentimos mejor?

El valor que le damos al hecho de elegir varía según el entorno social. Nuestras elecciones están influidas por las elecciones hechas por otras personas, así como también por lo que significa elegir en la sociedad como un todo. Desde el psicoanálisis lacaniano se introdujo el concepto del “Gran Otro” para designar a ese todo —compuesto por el lenguaje, las instituciones, la cultura— que constituye el espacio social en que vivimos. Este espacio define nuestras vidas, y cada uno de nosotros suele crearse su propia percepción de él, imaginándolo como algo coherente y repleto de símbolos cuya comprensión es compartida por todos los que habitan el mismo ambiente social.

Nuestra visión de ese Gran Otro y de su funcionamiento cambia con el tiempo. Cuestionamos sus inconsistencias y nos forjamos todo tipo de fantasías sobre lo que en su interior parece estar andando mal. Cuando las personas se quejan de que la sociedad actual los obliga a elegir en cuestiones que preferirían que eligiera otro (como puede ser la empresa que provee electricidad), muchas veces suelen sentir que detrás de su malestar está el hecho de que o bien no hay nadie controlando el asunto, o bien el control está en manos de una entidad inmensa y omnipotente, del tipo de una corporación. En otras palabras, a la gente le preocupa el Gran Otro. Para los lacanianos, ese Gran Otro en realidad no existe: el orden simbólico en el que vivimos no es coherente y se hace notar por sus agujeros o sus lagunas. Es decir, es insustancial. Pero la observación más importante de Lacan es que, pese a que el Gran Otro no existe, aun así, funciona como si existiera, puesto que el hecho de que las personas creen en su existencia es esencial para el modo en que entienden sus vidas. A fin de forjarnos cierta estabilidad para nuestras identidades, aunque más no sea temporaria, nos creamos una fantasía de consistencia para la esfera social en la que vivimos.

El acto de elegir es traumático justamente porque no hay un Gran Otro mirándonos. Elegir es siempre un acto de fe. Cuando nos imponemos

mecanismos restrictivos también estamos “eligiendo” un Gran Otro: nos forjamos una estructura simbólica para aliviar nuestra angustia de elegir. Es lo que hacemos cuando ponemos nuestra fe en el horóscopo o en un político carismático o en alguna divinidad que nos cuide. Pero la existencia de ese Gran Otro es siempre una fantasía y una “elección” nuestra. Dándole vida, elegimos la opción de no elegir, de que nos den nuestra elección servida.

La experiencia del Gran Otro puede adoptar distintas formas según la persona. Los neuróticos podrán reservarse todo tipo de dudas y cuestionamientos sobre ese Gran Otro, mientras que para los psicóticos podrá ser una amenaza palpable, perceptible, que hasta se hace escuchar. Una mujer neurótica tal vez se la pase quejándose de que nadie está realmente a cargo, de que su jefe es un fraude, de que su marido es impotente, de que los políticos son corruptos, de que la sociedad es un desbarajuste total. Mientras que al neurótico lo preocupará la impotencia de las autoridades, un psicótico paranoide verá su presencia en todos lados: sentirá que su jefe le roba ideas, que los políticos conspiran en su contra, que Dios le envía mensajes. A los neuróticos los perturba que no haya un Gran Otro coherente y lo suficientemente poderoso y, para resolver esa inconsistencia, lo que hacen es enredarse en un juego en el que buscan un amo a cargo (un Gran Otro consistente y sólido) al tiempo que intentan minar esa autoridad. Para el psicótico, por el contrario, ese tipo de búsquedas son innecesarias: él no tiene ninguna duda acerca del Gran Otro, pues lo ha visto, con su mirada amenazante, su voz terrorífica y su materialidad palpable. El psicótico siente como si todo el poder del Gran Otro recayera exclusivamente sobre él, lo que lo deja recluido en un espacio social ajeno a todos los demás.

Últimamente, han surgido debates acerca de un cambio en nuestra percepción del Gran Otro. ¿Será el resultado de un cambio en la mecánica del capitalismo? ¿Tal vez se deba al declive de las grandes narrativas que ha tenido lugar en las últimas décadas, al debilitamiento de la autoridad del Estado, la Iglesia o la Nación? ¿Es a causa de estos cambios que cada vez se nos hace más difícil elegir? Y si esa ideología de la elección que hoy ejerce su dominio formase parte de un cambio más amplio en el Gran Otro, ¿cómo afectaría esto a los individuos?

Hace algunos años, el historiador del derecho francés Pierre Legendre anticipó una catástrofe: “No entendemos que lo que yace en el corazón de la cultura ultramoderna no es nunca otra cosa que el derecho; que esta noción esencialmente europea implica una clase de núcleo atómico, cuya desintegración

trae consigo el riesgo del colapso de lo simbólico para aquellas generaciones que están por venir”³⁴

•

. Refiriéndose al psicoanálisis, Legendre señaló en el mismo estudio que el ingreso del sujeto al lenguaje implica un acto de separación, uno que en principio se entiende como la separación del niño respecto de quien lo cuida (normalmente, su madre), pero que también involucra la internalización de la prohibición a través del lenguaje o, en otras palabras, la transmisión cultural de la ley. En paralelo, cada separación implica una grieta (un écart), una representación de vacío. En función de esos actos de separación, la sociedad y los sujetos necesitan encontrar modos de lidiar con la categoría de negatividad³⁵

•

.

En este sentido, la pregunta que se planteó fue si la cultura occidental había desistido de “introducir al sujeto en la institución del límite” y abandonado en simultáneo la categoría de negatividad, y si había creado así una ideología que pone al individuo bajo la constante presión del goce, para aliviar cualquier sensación de que pueda haber algo en su vida que esté faltando.

¿Qué significa cuando escuchamos a filósofos como Legendre decir que vivimos en un mundo sin límites, o cuando desde el psicoanálisis se especula con una situación donde la gente vive cada vez más sin internalizar las prohibiciones sociales³⁶

•

, o cuando los sociólogos argumentan que vivimos infelices e inseguros justamente porque se nos plantean demasiadas elecciones en la vida?

¿Realmente vivimos en un mundo ilimitado? Antes de buscar una respuesta, es necesario explicar qué entendemos cuando hablamos de límites.

Uno de los pilares de la teoría lacaniana es la idea de que cuando aprendemos a hablar nos sometemos a un proceso de castración simbólica y quedamos marcados para siempre por una falta. El agente de la castración es el lenguaje mismo. Cuando nos volvemos seres hablantes, algo radical cambia en nosotros: los actos “naturales” se vuelven más complicados, nuestra propia existencia se nos presenta desprovista de una dicha prelingüística, una jouissance primordial³⁷

•

. Nos vemos obligados a usar el lenguaje para satisfacer nuestras demandas, y muy pronto surge también la necesidad de lidiar con deseos y pulsiones que no guardan ningún nexo primario con la biología, pero que aun así afectan radicalmente a nuestro bienestar. El lenguaje y la cultura, con los que nos encontramos cuando salimos al mundo, pronto se convierten no solo en formas de expandir nuestro horizonte sino también en un espacio de límites y prohibiciones respecto de lo que en un primer momento eran impulsos naturales. Uno de ellos es el límite que recae sobre el lazo afectivo con la madre; en las sociedades patriarcales, es el padre quien suele transmitir tal prohibición (incesto). Pero tal límite no necesita surgir de un mero no pronunciado por el padre u otra autoridad, e incluso el padre puede no estar presente en la vida del niño. La prohibición igualmente se hará valer, ya que —y esto es crucial— la prohibición está también presente en el discurso con que la madre (o quien sea que esté a cargo) se dirige al niño. Por esto es que Lacan, cuando se refiere a la ley simbólica, utiliza la expresión “Nombre del Padre”.

Aunque la falta que marca al individuo es percibida como la pérdida de una jouissance esencial, es sobre la base de esa privación que se construye la subjetividad. Marcado por una falta, el individuo permanentemente tratará de recuperar el objeto que encarna según su percepción el goce perdido que le da sentido a esa falta. La falta es, entonces, el motor que mantiene vivo nuestro deseo. Nos lanzamos así a la búsqueda constante del objeto que esperamos que nos traiga satisfacción, ya sea una pareja, un hijo o un simple artículo de consumo, y hacemos elecciones que a menudo nos hacen sentir insatisfechos. En paralelo, tendemos a creer que entre los otros hay gente que está experimentando esa jouissance que buscamos, lo cual despierta la envidia y los celos.

Lidiar con la falta lleva al individuo a toparse con otros grandes problemas: el Gran Otro, al fin y al cabo, no existe. El orden simbólico social es inconsistente. Los demás también están marcados por la falta. No hay, por ende, un Otro cuya consistencia pueda apaciguar al individuo, que pueda revelarle la clase de objeto que él o ella es respecto de ese Otro. Así es como el individuo se descubre constantemente interpretando, leyendo entre líneas lo que otros dicen, tratando de descifrar gestos. El dilema más angustiante para el sujeto pasa por cómo él o ella aparece en el deseo del Otro. Todas estas son preocupaciones comunes a todas las personas, que se derivan de la falta que las marca y que marca asimismo al orden simbólico social como un todo. ¿Acaso algo ha cambiado al respecto en el capitalismo actual?

A comienzos de los años setenta, Lacan planteaba que en una sociedad capitalista desarrollada la gente piensa lo social de un modo distinto. En una conferencia sobre el “discurso del capitalismo”, desplegó la idea de que el capitalismo nos lleva a pensarnos como amos y a creer no solo que tenemos el control de nuestras vidas, sino que también podemos recuperar de algún modo la jouissance perdida ³⁸

•

.

¿Qué significa esto? En primer lugar, que el capitalismo nos crea la ilusión de que ya no estamos sujetos a la historia y a la genealogía, que somos libres de todos los marcadores conocidos. Pensamos que podemos elegir los objetos que nos brindarán satisfacción y hasta la dirección que habrá de tomar nuestra vida. En segundo lugar, que actuamos como si, por el hecho de tomar las decisiones adecuadas, pudiéramos realmente acercarnos a esa jouissance siempre perdida. Emerge así la percepción de que el sujeto es un ser todopoderoso capaz de direccionar su vida conforme a sus deseos y de ubicar la jouissance en determinados objetos de deseo. La felicidad depende tan solo de que sepamos ubicarla y apresarla.

Lacan se preguntaba si ese “discurso del capitalismo” representa un rechazo —o, mejor, una forclusión— de la castración. Es una forclusión que surge cuando la sociedad abandona todos los límites y se abalanza tras el goce ilimitado. Deja de haber un padre simbólico, una ley. La pulsión de jouissance a cualquier precio conduce a todo tipo de excesos y manías (alcohol, drogas, consumismo, adicción al trabajo) ³⁹

•

. El capitalismo libera al esclavo y lo convierte en consumidor, pero el consumo ilimitado termina haciendo que el consumidor se consuma a sí mismo.

Este enfoque pesimista ha abierto un debate respecto del modo en que el capitalismo afecta a la subjetividad. Una de las preguntas que se plantean es si existen nuevos síntomas psicológicos en la experiencia individual actual. ¿Acaso estos cambios radicales en la naturaleza de las prohibiciones sociales y en nuestra percepción del orden social han contribuido a incrementar los niveles de psicosis en las sociedades capitalistas desarrolladas?

¿Cómo cambió el Gran Otro?

Para el psicoanalista francés Charles Melman, el cambio en nuestra percepción actual del Gran Otro se liga con la confianza en que el mundo sigue una organización racional ⁴⁰

■

. En ocasiones, sostiene Melman, la confianza en un mundo racional obtura cualquier posibilidad de pensar en el Otro, así como de imaginarnos que el mundo es impredecible y que no existe un diseño perfecto del todo y sus partes.

Ya hace un par de décadas, otros dos psicoanalistas, Jacques-Alain Miller y Eric Laurent, planteaban la posibilidad de que no hubiese más Gran Otro, y aportaban como prueba nuestra obsesión con los comités de ética ⁴¹

■

. El progreso científico sembró el mundo tanto de respuestas como de preguntas, y para responderlas ya no confiamos en ninguna autoridad. Por eso creamos estructuras ad hoc provisorias, como pueden ser los comités de ética, para tratar de lidiar con la inconsistencia del Gran Otro. Y esto genera a su vez, por supuesto, nuevas inconsistencias.

¿Pero es realmente necesario que nos preocupe el cambio en las estructuras del orden social en que vivimos? El filósofo Dany-Robert Dufour sostiene que sí, y traza la historia de nuestra percepción del Gran Otro. Partiendo de la suposición de Freud de que cada cultura forma sujetos que tratan de discernir las huellas siempre específicas que los guían hacia sus orígenes, Dufour sostiene que esa es la razón por la que uno “pinta al Otro, lo canta, le da una figura, una voz, lo pone en escena, le da una representación y hasta una sobrerrepresentación, incluso bajo la forma de lo irrepresentable” ⁴²

■

. El Otro soporta por nosotros lo que nosotros mismos no podemos soportar, y así nos provee la base sobre la que nos configuramos. Por eso nuestra historia es siempre la historia del Otro o, mejor, de las imágenes del Otro. Más adelante, Dufour señala que el sujeto está siempre sujeto al Otro, y que este ha adoptado

en el pasado muy variadas formas de gran Sujeto, desde Dios o el rey hasta la física y “el pueblo”. En el curso de la historia occidental, la distancia entre el sujeto individual y el gran Sujeto fue acortándose. Dufour identifica en los comienzos de la Ilustración el momento en que el individuo se vuelve autorreferencial: ahí es cuando el sujeto deja de referirse a un ser externo (Dios, la tierra, la sangre) para confirmar su existencia, para volverse de algún modo su propio punto de origen. Con la modernidad, emerge una pluralidad de grandes Sujetos, a medida que declina el poder de la Iglesia y se expande el progreso científico. Y, en este proceso, el sujeto se vuelve más y más descentrado respecto de sí mismo.

Dufour concluye que en la posmodernidad ya no hay un Gran Otro simbólico, esa entidad incompleta que constituía una “autoridad” ante la cual los sujetos podían apuntar sus demandas, hacer sus cuestionamientos o plantear sus objeciones. En una sociedad así, el mercado ocupa el lugar del Gran Otro. Retomando la predicción de Walter Benjamin de que el capitalismo acabaría funcionando como una nueva religión, hay quienes afirman que el mercado se convirtió en Dios; y de hecho, hasta la crisis financiera de hace escasos años atrás, todo aquel que criticaba el libre mercado era prácticamente calificado de hereje.

El sujeto humano se ha visto descentrado de forma duradera, y el espacio simbólico a su alrededor es más difuso y anómico. Así, los debates sobre la posmodernidad han puesto el eje en la desaparición de los grandes relatos y las autoridades confiables. El individualismo alcanzó un nuevo estadio en el cual el sujeto se percibe a sí mismo, o a sí misma, cada vez más como producto de su propia creación.

Problemas del capitalismo tardío

Claramente, nuestra autopercepción cambió tanto como la percepción del Gran Otro. ¿Puede a partir de allí decirse, como hacen muchos psicoanalistas, que la tendencia a promover la autocreación (ya examinada en el capítulo anterior) contribuye a un incremento en los problemas psicológicos, y en particular de los casos de psicosis?

El psicótico es, desde la perspectiva lacaniana, alguien que no reconoce las mismas prohibiciones sociales que la mayoría de las personas. En su caso, ha sido forcluido el Nombre del Padre, la ley simbólica social, y la “castración” no se operó. Los psicóticos ven su propia realidad; no se prestaron, en términos de Freud, a renunciar a algo para así ser parte de la sociedad.

En la actualidad, muchos psicoanalistas franceses dicen encontrarse cada vez con más casos de “psicosis no desencadenadas”, donde el delirio que normalmente acompaña a la psicosis está ausente. La vieja idea de la psicoanalista polaca Helene Deutsch de las personalidades “como si” volvió al ruedo para describir esos casos, en los que también suele hablarse de “trastornos límite de la personalidad”. La personalidad “como si” se observa en sujetos que pueden no desarrollar una psicosis avanzada como la sufrida por un paciente de Freud, Daniel Paul Schreber —que creía estar convirtiéndose en una mujer—, pero que aun así mostrarían signos inequívocos de una estructura psíquica psicótica. Algunos llaman a estos casos “psicosis ordinarias” o “psicosis blancas”.

Lo que distingue a estos sujetos de los neuróticos es que viven sin experimentar dudas. El elocuente caso de un paciente que a lo largo de su vida emprendió una serie de carreras exitosas puede servirnos de ejemplo. De joven, este hombre se hizo amigo de un abogado que trabajaba para una importante firma, y él también se hizo abogado y tuvo éxito. Luego, conoció en la calle a un marinero y decidió ingresar a la marina mercante. Más tarde, se dedicó con enorme éxito a los negocios, también en este caso tras haber conocido a un hombre de negocios. A diferencia de Schreber, ningún suceso en la vida de este hombre desencadenaba delirios o alteraciones psíquicas graves. Su psicosis consistía en una seguidilla de identificaciones exitosas en las que, además de su imitación de otras vidas, lo

llamativo era el poder de esas identificaciones para transformar su propia vida sin manifestar angustia o dudas respecto de ninguno de los cambios. Su psicoanalista le preguntó por qué había recurrido a terapia si llevaba una vida tan exitosa; la respuesta del hombre fue: “Mi mujer me lo pidió”. En las sesiones siempre desempeñó el rol de paciente responsable, puesto que, una vez más, estaba identificándose con la persona que tenía más cerca.

En 1956, Lacan definió el “como si” como un mecanismo de compensaciones imaginarias. Las personas con personalidad “como si” son propensas a la imitación. Pueden padecer delirios o problemas de entrecruzamiento de identidades. Un rasgo común en las psicosis es la obsesión con la imitación, el intento de adecuarse a la perfección a un conjunto de ideas y características para luego abandonarlas súbitamente cuando irrumpe la identificación con otro individuo. Muchas veces, la psicosis no se desencadena sino hasta que se tuerce esa fuerte identificación con otra persona, por ejemplo, cuando al terminar la escuela secundaria, el compañero con el cual el sujeto psicótico se identificaba sigue un camino diferente. En estos casos, la estructura psicótica ya estaba instalada en su lugar, solo que, hasta que no se produjo un evento traumático, se mantuvo invisible, sin que surgieran perturbaciones o signos de delirio.

El quiebre psicótico también puede darse a partir de un cambio en la naturaleza simbólica de una relación particular, como en el caso de dos hermanos muy unidos (hombre y mujer) en el que el muchacho recién manifestó su psicosis cuando su hermana se casó. El nuevo rol simbólico que ella pasaba a ocupar significó un cambio en la relación fraternal, y ese cambio precipitó la crisis nerviosa del muchacho, que debió ser hospitalizado. Un caso similar involucró a una joven promesa del deporte que se preparaba para participar en una competencia internacional de alto nivel. Consagrarse como campeona en su disciplina hubiera significado un cambio decisivo, al ponerla a la par de otras atletas con las que siempre se había identificado. Si triunfaba, se abriría para ella un nuevo estatus dentro y fuera de su grupo de referencia. La muchacha no fue capaz de lidiar con estas expectativas y entró en un grave cuadro de delirios, por lo cual tuvo que retirarse de la competencia poco antes de que comenzara. Finalmente, tuvo que ser hospitalizada.

¿Podría decirse, entonces, que el yo moderno perdió contacto con la realidad y está, en cierto modo, más cerca del delirio? ¿Podría plantearse que el capitalismo actual genera psicosis? Sin duda, hay bastantes evidencias de que nuestra autoidentificación se ha vuelto más flexible. Llama la atención que en los

videojuegos los usuarios rara vez se identifiquen con personajes que se les parecen, sino que en muchos casos prefieren un personaje de otro género, edad, raza o religión. No hay nada nuevo en fantasear que somos otra persona, pero la tendencia actual sugiere que estamos ante algo más profundo. En el Reino Unido, por ejemplo, no solo ha aumentado enormemente la cantidad de jóvenes entre dieciocho y veinticinco años que dicen haber tenido experiencias sexuales con personas de ambos sexos, sino que, y esto es más importante, esos jóvenes son reacios a clasificar o categorizar su sexualidad sobre la base de sus prácticas sexuales. La distinción entre gay y hetero tiene escaso significado para ellos a la hora de describirse a sí mismos o a los demás. Alguien incluso señaló: “¡La homosexualidad no existe más!”⁴³

■

.

Sin embargo, no es lo mismo negarse a ser clasificado y jugar con la propia identidad sexual que padecer el delirio de Schreber de que estaba convirtiéndose en una mujer. Schreber no tenía dudas de su transformación corporal. Tampoco es lo mismo que las imitaciones del “paciente exitoso” al que me referí antes, cuyas transformaciones no le causaban la menor duda o angustia. Aquellos de nosotros que hoy nos rehacemos constantemente tenemos muchas dudas y a menudo somos víctimas del miedo a fracasar. Jugar con las identificaciones es categóricamente distinto al caso de un psicótico que imita una vida ajena, convencido de que la habita. La certeza del psicótico ha sido reemplazada, en el mundo contemporáneo, por algo más parecido a una celebración neurótica de la indecisión.

Por ende, hay pocas evidencias de que la sociedad actual tienda cada vez más a la psicosis. A diferencia de los psicóticos, la mayoría de los individuos se siguen preocupando por cómo son vistos por los demás y por cómo deberían interactuar con esos otros. Esta es, quizás, una de las razones de la creciente obsesión con los libros de autoayuda, que nos enseñan que para tener interacciones exitosas con los demás, es preciso antes aprender a amarnos a nosotros mismos. Solo que amarse a uno mismo no es algo tan simple. Una búsqueda rápida en Amazon arroja que hay 138.987 libros sobre el tema, incluyendo uno que se titula *Aprende a amarte a ti mismo*. Manual de trabajo, lo que deja bien claro que, en el capitalismo, el trabajo sigue siendo tan central como siempre.

El problema fundamental puede ser, más bien, que en una cultura que promueve

tan enfáticamente el amarse a sí mismo, se ha vuelto cada vez más difícil amar a alguien, aun cuando seguimos albergando la esperanza de que alguien nos ame.

[20.](#)

•

Leader, Darian, ¿Por qué las mujeres escriben más cartas de las que envían?, Buenos Aires, Aguilar, 1997.

[21.](#)

•

En los Estados Unidos se usa la expresión “síndrome de Tiger Woods” para referirse a la obsesión de los padres con la estimulación temprana de sus hijos. Este tipo de padres, que esperan que una exigencia temprana le permita a su hijo convertirse en una estrella del deporte, no solo le imponen al niño una gran carga horaria y una dura disciplina, sino que a menudo se vuelven agresivos entre sí cuando al niño no le va tan bien como esperaban en alguna competencia.

[22.](#)

•

Pennington, Bill, “Expectations Lose to Reality of Sports Scholarships”, The New York Times, 10 de marzo de 2008, disponible en: nyti.ms/38GoOGP

•

.

[23.](#)

•

Taylor, Jim, “The Dark Side of Youth Sports Superstardom”, Huffpost, 7 de junio de 2010, disponible en: bit.ly/3hnk50q

•

.

[24.](#)

•

Halpern, Jake, Fame Junkies. The Hidden Truth Behind America's Favorite Addiction, Nueva York, Houghton Mifflin, 2007.

[25.](#)

•

Halpern, Jake, Fame Junkies. The Hidden Truth Behind America's Favorite Addiction, Nueva York, Houghton Mifflin, 2007, p. 98.

[26.](#)

•

Halpern, Jake, Fame Junkies. The Hidden Truth Behind America's Favorite Addiction, Nueva York, Houghton Mifflin, 2007, p. 99.

[27.](#)

•

Halpern, Jake, Fame Junkies. The Hidden Truth Behind America's Favorite Addiction, Nueva York, Houghton Mifflin, 2007, p. 152.

[28.](#)

•

Phaller, Robert (comp.), Interpassivität, Nueva York/Viena, Springer, 2000.

[29.](#)

•

Ver Wingert, Pat y Sarah Elkins, "The Incredible Shrinking Bride. How the Pressure to Look Perfect on the Big Day Is Leading Some Women to Extremes", Newsweek, 26 de febrero de 2008.

[30.](#)

•

La idea que subyace al consentimiento informado es que el paciente puede tomar decisiones racionales respecto de su salud. Muchos estudios, sin embargo, muestran que la negación puede ser una herramienta muy poderosa en la recuperación. Cardiólogos israelíes, por ejemplo, han analizado la supervivencia

a fallos cardíacos según si los pacientes eran conscientes de su condición clínica o si la negaban. Los primeros vivían llenos de preocupación y precauciones, mientras que los que tenían una tendencia a negar el problema vivían como si nada hubiera pasado. Sorprendentemente, los menos preocupados por su salud después de un ataque al corazón vivieron en promedio más años que aquellos que controlaban constantemente su condición. Para un análisis sobre consentimiento informado, ver Gawande, Atul, *Complications. Surgeon's Notes on an Imperfect Science*, Londres, Profile Books, 2003.

[31.](#)

▪

Schwartz, Barry, ¿Por qué más es menos?, op. cit.

[32.](#)

▪

En la historia del cáncer se puede ver un desplazamiento desde preocupaciones grupales hacia preocupaciones individuales. En los años setenta, por ejemplo, luego de que los Estados Unidos llegara a la luna, un optimismo especial emergió en la sociedad en relación con el progreso científico y la posibilidad de encontrar una cura para el cáncer. Richard Nixon dio inicio entonces a la así llamada “guerra contra el cáncer”, con la idea de que muy pronto la ciencia encontraría el remedio. Si en ese momento la preocupación por erradicar la enfermedad se vinculaba con una iniciativa estatal, más tarde, con el auge de un individualismo exacerbado y los escasos resultados de dicha guerra, el cáncer pasó a ser un problema individual. Con la potencia de la idea de la autocuración, el individuo se volvió el único responsable de prevenir la enfermedad e incluso de superarla. Ver Mukjerjee, Siddharta, *The Emperor of All Maladies. A Biography of Cancer*, Nueva York, Scribner, 2010.

[33.](#)

▪

La medicina a veces reconoce la necesidad de las personas de encontrar consuelo por una enfermedad en la religión y la espiritualidad. En algunos hospitales de California, donde muchos pacientes son inmigrantes del sudeste asiático, hace unos años se autorizó la visita de chamanes para realizar ceremonias de curación. Los médicos que apoyaron la iniciativa señalan que las creencias

influyen de distintas maneras en la capacidad del paciente para recuperarse. La creencia en la curación chamánica puede tener para muchas personas el mismo efecto que la creencia en la medicación científica tiene para otras. Por ejemplo, se estima que más de la mitad de los casos de buena respuesta a la medicación antidepresiva se debe al efecto placebo. Ver Leigh Brown, Patricia, “A Doctor for Disease, a Shaman for the Soul”, The New York Times, 20 de septiembre de 2009, disponible en: nytimes.com

■

.

[34.](#)

■

Legendre, Pierre, “La otra dimensión del derecho”, Derecho pucp (Revista de Derecho de la Universidad Católica del Perú), n° 77, 2016, pp. 63-68.

[35.](#)

■

Legendre, Pierre, “La otra dimensión del derecho”, Derecho pucp (Revista de Derecho de la Universidad Católica del Perú), n° 77, 2016, pp. 63-68.

[36.](#)

■

Ver, en particular, Melman, Charles, El hombre sin gravedad. Gozar a cualquier precio, Rosario, unr, 2005; y Lebrun, Jean-Pierre, Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social, Barcelona, Del Serbal, 2003.

[37.](#)

■

. La palabra jouissance suele traducirse como “goce”; sin embargo, se pierde así el significado del original francés, que designa no solo el placer sino también un placer en el displacer: esto es, un cierto dolor que no necesariamente es disfrutable para la persona, pero al que, aun así, no puede renunciar. Por su complejidad, en textos que hacen referencia al psicoanálisis lacaniano este concepto se deja a menudo sin traducir.

[38.](#)

▪

Lacan, Jacques, “Del discurso psicoanalítico”, conferencia dictada en Milán el 12 de mayo de 1972.

[39.](#)

▪

Algunas críticas al capitalismo tardío señalan que el consumidor es tan solo la apariencia de un agente, que solo persigue una libertad aparente. A decir verdad, el consumidor actúa bajo la presión de una demanda que no proviene del “significante amo” sino del lugar de la jouissance (el Objeto a).

[40.](#)

▪

Melman, Charles, El hombre sin gravedad, op. cit.

[41.](#)

▪

. Miller, Jacques-Alain y Eric, Laurent, El otro que no existe y sus comités de ética, Buenos Aires, Paidós, 2005.

[42.](#)

▪

.Dufour, Dany-Robert, El arte de reducir cabezas, Buenos Aires, Paidós, 2007.

[43.](#)

▪

Agradezco a Henrietta Moore por su asesoramiento con respecto a la cultura del Reino Unido.

3. Elecciones amorosas

En los campus universitarios estadounidenses, al ritual, tan extendido entre los jóvenes, de salir o encontrarse para ir a la cama juntos se lo llama “hooking up”. El término podrá evocar en padres preocupados la asociación con una palabra como hooker [prostituta/o], entre otras acepciones casi siempre subversivas: hook [gancho, anzuelo, estafa] invariablemente lleva a crook [ladrón, maleante]. Una hojeada al diccionario confirma que la acción de “engancharse con algo o alguien” puede dar lugar a un vínculo no buscado, algo que así como seduce puede decepcionar. Todo anzuelo lleva siempre una carnada, que es la treta del pescador o el gancho del vendedor. En esa faena, hay un predador y una víctima, uno que engancha y uno que es enganchado. En deportes como el fútbol americano y el boxeo, la posición del que recibe un gancho no suele ser muy dichosa. Estar enganchado con algo es no saber llevarlo; puede ser una adicción a una droga o algo más inocente como engancharse con hacer ejercicio, igual, la expresión transmite algo de dependencia, de pérdida del manejo de la voluntad. Sugiere algún grado de cautiverio. Si estás enganchado, vas a terminal mal.

Todas estas connotaciones sugieren que podría haber algo bastante más aciago e ingrato en el hooking up de lo que supondría el uso juvenil del término para situaciones de conexión afectiva o sexual. Para esos jóvenes, “engancharse” remite a un vínculo ligero, descontracturado. “Let’s hook up!” puede ser “veámonos”, “volvamos a encontrarnos un día de estos”, sin especificar. Hay una buena disposición hacia el otro, pero nada de compromiso. Puede que sea esa falta de voluntad o de habilidad para comprometerse lo que nos lleve al lado oscuro del hooking up. Y es que, en principio, cualquier vínculo casual puede intensificarse. Y puede que a la persona que experimentó una conexión emocional más importante, o que “se enganchó” más de lo que esperaba, le cueste admitirlo (ante el otro o ante sí misma). Si lo admite, corre el riesgo de ser vista como alguien que no entendió las “reglas” de lo casual.

El encuentro casual ocupa un rol primario en la sociabilidad estadounidense, como también en la británica. La primera vez que fui a los Estados Unidos, estaba con un grupo de colegas universitarios y ni bien alguien dijo “comamos algo”, yo saqué mi agenda. Me bastaron unos segundos para notar en el rostro de mis colegas que mi reacción no era la apropiada. Enseguida comprendí el

protocolo: no trataba de combinar un almuerzo en el futuro, la respuesta correcta a “comamos algo” era “¡cómo no!, nos llamamos”. Descubrí que no era sino una variante del “¿cómo estás?”, una de esas frases que no hay que responder en detalle sino apenas con un optimista “¡muy bien!”, o simplemente devolviendo la pregunta a modo de respuesta. Son formas educadas de establecer límites. Los arreglos de verdad se hacen con la gente con la que efectivamente se sale a comer algo, y ahí se usa otra fórmula: “¿estás libre para...?”, seguida de la propuesta concreta (almorzar, cenar, ir al cine) y el día y horario sugeridos.

Los ritos contemporáneos para concertar una cita con alguien siguen el principio de evitar toda intimidad y concentrarse en la mecánica del contacto. La expresión en inglés *hooking up* constituye el mejor ejemplo de esto, ya que es muy reveladora del modo en que se perciben el sexo y el amor en épocas de la tiranía de la elección. El placer ya no está en proceso de buscar una pareja o una amistad, de acercarse a la otra persona o de intentar penetrar y comprender esa otredad comúnmente inestable. Se trata más bien de extraer satisfacción del proceso de enganchar —atraer, seducir, capturar y, finalmente, descartar y desenganchar—, y luego abocarse a la búsqueda de un nuevo objeto. La falta de compromiso es el nuevo dictado de la moda.

Elegir con quién salir

La búsqueda de una pareja siempre ha seguido normas sociales específicas. Un siglo atrás, el cortejo podía empezar con un joven en busca del privilegio de poder hacer una visita a la casa de la chica que le interesaba. Si lo conseguía, la madre de la chica u otro miembro de su familia habrían de estar invariablemente en el lugar. Durante la Segunda Guerra Mundial, la visita dejó lugar al noviazgo. La permanente posibilidad de que el varón fuera reclutado requería una dosis extra de compromiso, como si el noviazgo pudiese aliviar la angustia de una eventual desgracia en la batalla. Después de la guerra, hubo un incremento notable de jóvenes que iban a la universidad, y en ese contexto ganó prominencia la cita como nueva forma de cortejo. La influencia de los padres quedó opacada frente a la opinión de los pares, y los nuevos rituales se articularon en base a jerarquías que los mismos estudiantes forjaban. Había una competencia ardua entre los varones por tener una cita con alguna chica universalmente catalogada como “de primer nivel” y así posicionarse ellos mismos como machos alfa ⁴⁴

•

. La revolución sexual en los años sesenta y el crecimiento en la presencia de las mujeres en los puestos de trabajo llevaron a una expansión del movimiento feminista y a una relajación de las viejas reglas para cortejar. La idea de liberación sexual pasó a jugar un rol importante en los encuentros sexuales. A medida que la homosexualidad comenzó a ser socialmente aceptada, otras normas sexuales se volvieron más inclusivas y flexibles.

Todo es elección en la cultura del hook up. Se nos plantean tantas opciones en todos los aspectos de la vida que la elección de un vínculo afectivo no solo es una carga más, sino incluso un obstáculo a esa libertad total que supuestamente tanto valoramos. Alguien que se “engancha” demasiado o demasiado rápido es alguien que no sabe sacarle provecho a esa libertad.

Sus defensores sin duda dirán que el ritual es de gran ayuda para no engancharse demasiado rápido con alguien, y que por ende permite llegar a hacer la mejor elección posible ⁴⁵

•

. Sostendrán que son sobre todo las mujeres jóvenes quienes deben tomar precauciones para no invertir demasiado en el encuentro ni ir demasiado rápido en el compromiso ⁴⁶

■

. Si se deja abierto el panorama, es más fácil enfocarse en una carrera y tener más flexibilidad en las decisiones futuras. Vista así, la cultura del hook up parece ser propia de las mujeres que están creando nuevas reglas. Por fin pueden empezar a actuar como siempre actuaron los hombres. Pueden elegir con quién pasar una noche y al otro día olvidarse de esa persona. No tienen que hacer promesas ni reclamos. Y como la idea es no salir heridas una y otra vez, tratan de no invertir demasiada emoción en el encuentro con el otro ⁴⁷

■

.

Lo paradójico, sin embargo, es que, a pesar de su insistencia en el control y la capacidad para elegir, la cultura del hook up se nutre de la incertidumbre. Puede que se haya “inventado” para liberar a la gente joven de las ataduras de una relación, pero potencia la angustia, la inseguridad y las sensaciones de culpa. Para aliviar estos sentimientos, el rito exige el consumo de alcohol, que hace las consecuencias más llevaderas. Si las cosas no salen como se espera, siempre está la posibilidad de decirles a los amigos: “Había tomado mucho, ni sabía lo que estaba haciendo”. La relación casual invita a no sentirse responsable y a actuar casi desde el anonimato. Así como podemos disfrutar de chatear con nuestros “amigos” por Internet sin sentir realmente ningún deseo de conocerlos en persona, así también podemos tener encuentros sexuales semianónimos con una persona sin sentir verdaderas ganas de conocerla. En palabras de una estudiante: “Siempre se puede hacer como si nunca hubiera ocurrido nada” ⁴⁸

■

.

Formas similares de negación se dan en Internet, donde la gente se siente libre para lanzar, desde la seguridad de sus hogares, violentos ataques verbales que en el mundo real no serían tolerados. Solo hay que apretar el botón “enviar” para transportar esos mensajes agresivos más allá de nuestro campo visual y, con ello, lejos de nuestra área de responsabilidades. Una vez más, se hace como si nada hubiese ocurrido.

La falta de consideración (por los otros o por las consecuencias de las propias acciones) que define las relaciones casuales y las intervenciones virtuales tiene mucho en común con el modo en que las personas lidian con sus deudas financieras, sobre lo que ya hablamos aquí. Podemos estar tremendamente endeudados y hacer como si nada al momento de pagar algo más con la tarjeta, tal como podemos cultivar el bullying virtual o pasar la noche con alguien y luego hacer como si nada hubiera ocurrido.

La elección como autoprotección

Dado que la ideología de la elección nos enseña a controlar nuestras emociones y a tomar decisiones racionales en el terreno afectivo, se deduce que también deberíamos ser capaces de guiar así nuestras relaciones románticas para generarnos la mayor felicidad posible ⁴⁹

■

. Lo curioso es que, al mismo tiempo, nuestra sociedad exalta el amor romántico justamente por ser algo no racional. Las historias de amor trágicas versan siempre sobre el sufrimiento de dos personas que no pueden contener su pasión, que no pueden evitar amarse más allá de toda decisión racional. Son historias de deseos, pulsiones y fantasías; todos estos son requisitos para elevar al otro a objeto de atracción suprema. Nos enamoramos de comportamientos, apariencias, actitudes y poses, que movilizan algo dentro de nosotros cuyo conocimiento normalmente se nos escapa. El amor tiene mucho que ver con las elecciones inconscientes que hacemos y que tienen el poder de sembrar el caos en nuestros planes racionales.

La película de Hollywood *Las reglas de la seducción* ejemplifica este conflicto entre la elección racional y la atracción irracional, ya que parte del viejo lugar común según el cual las personas “nunca saben lo que les conviene”. Una prestigiosa abogada matrimonialista, Audrey (protagonizada por Julianne Moore), decide renunciar al romance. Un día, en medio de un juicio, se descubre atraída por su rival en un caso de divorcio, el abogado Daniel (Pierce Brosnan). Audrey hace todo lo posible por mostrarse indiferente a los avances de Daniel, e incluso el hecho de que ambos terminen acostándose asiduamente parece no afectar su determinación de seguir soltera. Pero en un viaje que hacen juntos a Irlanda, los sentimientos de ella empiezan a cambiar. Luego de una noche de borrachera, descubren que se han casado por accidente. Aunque más tarde resulta que el casamiento había sido una farsa, el suceso provoca un cambio en la perspectiva de Audrey. Es como si, para ella, la única forma de reconocer que algo la une a Daniel fuese por medio de la ley, es decir, por la proclamación pública del matrimonio. Aunque al principio objeta verse en una posición que no ha elegido, enseguida queda claro que el “casamiento” la hace feliz, y por eso también se entristece cuando se revela que no había sido un casamiento

auténtico. En suma, cuando Audrey piensa que ha hecho algo (casarse) en contra de su voluntad, cuando algo cambia sin que ella lo elija, recién ahí es capaz de admitir su deseo. Al final, deciden casarse “de verdad”, pero esto no hubiese sido posible sin la lección que significó aquella renuncia a la libre elección. En el amor, parece decirnos la película, la elección tal vez solo suceda retrospectivamente.

Cuando estamos confundidos por amor, solemos pedir ayuda. En Las reglas de la seducción, la madre de Audrey es quien ofrece consejos no solicitados y quien insiste en las ventajas de seducir a Daniel. La madre pertenece a la generación de mujeres que abrazaron la revolución del sexo y el amor en los años sesenta, mientras que su hija eligió para sí una vida de casi celibato y priorizar su carrera. En lugar de poner a prueba los límites morales de la autoridad materna, Audrey se impuso a sí misma un conjunto de prohibiciones para lidiar con la permisividad de su madre.

Siempre ha sido difícil encontrar a alguien que nos aconseje bien en materia de amor. En los primeros días del psicoanálisis, recuerda Freud, un amigo suyo se acercó a pedirle opinión sobre si debía o no casarse con cierta mujer. La respuesta de Freud fue la siguiente: en las pequeñas cuestiones de la vida conviene pensar mucho y bien antes de decidir; pero cuando se trata de las grandes cuestiones, como casarse o tener hijos, lo mejor es darle para adelante. Su respuesta puede sonar paradójica, y debería interpretarse en el contexto de la sociedad conservadora en la que Freud vivió. Así y todo, puede ser muy liberador aceptar que nuestras elecciones en el terreno del amor y la familia tienen muy poco de racional. No importa cuánto pensemos que con nuestras decisiones le imprimimos una dirección a nuestra vida, lo cierto es que el control lo tienen nuestros deseos inconscientes.

El grueso de los libros de autoayuda, sin embargo, parece sugerir una renuencia a lidiar con deseos y fantasías inconscientes en lo que hace al amor, al sostener que en ese terreno todo es cuestión de elecciones. Con títulos como How to Choose and Keep Your Partner [Cómo elegir y preservar tu pareja] o Love Is a Choice [El amor es una elección], ciertos libros proveen soluciones rápidas y racionales para el complicado asunto de la seducción, tratando de mostrar que al deseo se lo puede convocar y controlar a voluntad. El mercado de la autoayuda está repleto de libros con consejos sobre cómo lograr que alguien se enamore de nosotros, cómo evitar que nos abandonen, cómo hacer que nos den lo que queremos. Junto con esos recetarios, corre la idea tan actual de que el amor por

otro se construye sobre la base del amor por uno mismo. A veces parece como si la elección le correspondiera solo a la persona que fue al libro en busca de consejos, y que el objetivo último es arrebatarse a la eventual pareja toda posibilidad de elegir ⁵⁰

■

.

La elección ideal y la elección como ideal

Elegir en cuestiones de amor es especialmente problemático en la actualidad, ya que vamos siempre a la caza de la pareja perfecta. Esta búsqueda a veces sigue el mismo patrón que la búsqueda del mejor proveedor de telefonía: cambiamos todo el tiempo de empresa y, cada vez que contratamos un servicio, nos queda la sensación de que en otro lado podríamos haber logrado un mejor acuerdo.

La angustia por llegar a la elección ideal también está presente, con sus peculiaridades, en los antiguos países comunistas, donde la idea de que el individuo debería ser capaz de tomar decisiones en cada área de la vida se difundió solo después de la introducción del capitalismo. Noté la angustia que esto generaba hace algunos años, cuando me invitaron a dar una conferencia en Lituania. Luego de unos días de haber llegado, me di cuenta de que todas las personas (muy activas y sumamente educadas) que estaban a cargo de mi visita y de la organización de la charla eran mujeres. Charlando con ellas me impresionó el hecho de que, en paralelo a su carrera académica, todas tenían unos cuantos objetivos familiares e intelectuales. Y yo me preguntaba: ¿dónde están los hombres lituanos? Ellas me explicaron que los hombres habían sido víctimas de la elección. El razonamiento era que, de golpe, con la llegada del capitalismo, los lituanos habían sido bombardeados con la idea de la elección: todo lo que anhelaban de repente parecía posible. Muchos hombres habían dejado la vida académica por un negocio más lucrativo, y muchos habían cambiado a su vieja esposa por una mucho más joven (el índice de divorcios dio un salto drástico tras la caída de la urss). Cuando esas mujeres —muchas de ellas recién divorciadas— culpaban la idea de la elección por el hecho de que no hubiera hombres en la organización de eventos académicos, su conclusión era que los lituanos sencillamente no sabían elegir. Pensaban, en concreto, que no sabían elegir entre lo que era valioso y lo que no, porque no habían tenido la preparación que tiene un estadounidense acostumbrado a elegir desde chico. Por supuesto, si les preguntáramos a las mujeres estadounidenses qué piensan al respecto, seguramente expresarían una angustia muy similar a la de las lituanas.

La noción de la elección ideal es particularmente poderosa en las citas por Internet. Aquí puede verse la misma lógica que opera en el mercado. No es solo que la gente confecciona una lista de las virtudes que espera encontrar en una

pareja, también busca mostrarse a sí misma como poseedora de un determinado valor de mercado. En su análisis de las citas vía Internet, Eva Illouz señala que el peso del mercado, siempre implícito en cualquier otro tipo de citas o encuentros, ha salido abiertamente a la luz. La gente quiere hacer el mejor negocio posible, y para ello apunta a encontrar a alguien que venga con un precio más alto que el propio ⁵¹

▪

. Internet ofrece, así, una nueva forma de instrumentalizar las relaciones afectivas teniendo en cuenta el “valor” que cada uno imagina tener en el mercado del amor ciberespacial ⁵²

▪

.

En los sitios web de citas suele manifestarse una lógica particular del deseo. La gente navega por el sitio, pasando revista a todas las maravillosas potenciales parejas que se ofrecen, y sus expectativas se van por las nubes, imaginándose que todo el que está ahí es una oferta disponible, incluso aquellas personas de las que habitualmente podría pensarse que “están fuera de su alcance”. Pero cuando alguna de esas personas “cotizadas” responde favorablemente, no es extraño que el interés caiga de un plumazo. Ahí es cuando entran la falta de confianza y las dudas: “¿Por qué una persona tan linda se fija en mí? Debe tener algún problema”. Detrás de esto se encuentra la sensación intuitiva de que también los demás están siempre en busca de algo mejor de lo que tienen, y que esa búsqueda puede perfectamente implicar un recambio constante de sus relaciones.

La abundancia de opciones y la intercambiabilidad que caracterizan las citas online reflejan los principios dominantes del mercado en el capitalismo postindustrial. El paradigma de la eficiencia, la selección, la racionalización y la estandarización que rige la vida laboral de los individuos se reproduce en una vida amorosa en gran parte supeditada a los gustos del usuario. Illouz señala, por lo demás, que Internet introduce una llamativa disparidad entre las expectativas y las experiencias de la gente: “Internet dificulta mucho uno de los componentes centrales de la sociabilidad: la capacidad de negociar con nosotros mismos los términos en los que estamos dispuestos a establecer una relación con otros” ⁵³

▪

. Cuando encaramos una cita munidos de nuestra lista de deseos y listos para

evaluar rápidamente cuánto la persona se adapta o no a ella, lo que hacemos en realidad es negarnos toda posibilidad de una conexión que escape a nuestra mente racional.

Aunque encarnan preocupaciones muy contemporáneas, las citas por Internet reviven, de hecho, una visión bastante tradicional del amor ⁵⁴

▪

. Lejos del encuentro espontáneo e improvisado de dos desconocidos en una situación cualquiera, los mecanismos y la burocracia de estas citas funcionan como los agentes matrimoniales y las conexiones familiares del pasado ⁵⁵

▪

. Pero el encuentro real es otra historia. Ahí las concepciones racionales sucumben ante el poder de las fantasías inconscientes, y la inapresable jouissance hace su entrada ⁵⁶

▪

.

Angustia de amor

Uno de los eternos dilemas en las relaciones románticas es que a menudo nos enamoramos del otro por algo que en realidad el otro no posee: algo sublime que el amante percibe en el amado y sobre lo cual crea una fantasía que mantendrá vivo su amor. Pero la fascinación con un objeto sublime inexistente puede trastocarse rápidamente en disgusto; de allí que suela decirse que el amor y el odio son las dos caras de una misma moneda ⁵⁷

-

. Al comienzo de una relación, su voz o su modo de acariciarse el pelo pueden fascinarnos; esa voz y ese gesto, cuando desaparece el encantamiento, bien pueden resultarnos horribles e irritantes. Los mismos elementos que al principio juegan un rol vital en el enamoramiento pueden acabar contribuyendo al colapso del vínculo.

El impasse erótico en nuestra sociedad es un desenlace directo de nuestros esfuerzos por eliminar la angustia que provoca el amor y aplacar la incertidumbre que siempre acompaña al deseo. Nunca sabremos a ciencia cierta quiénes somos a ojos de los demás, ni dejaremos de preocuparnos por lo que de verdad quieren. Dilemas así encuentran terreno fértil especialmente en los neuróticos, que a menudo buscan en triángulos amorosos la solución a sus dificultades. Es posible que el triángulo exista solo en sus mentes, por ejemplo, en el caso de un obsesivo que se acuesta con su mujer y fantasea que está con otra, ya sea una actriz famosa o una amiga de la pareja. De modo similar, una mujer histérica puede fantasear que su marido está en la cama con otra mujer, o bien que ella misma está teniendo sexo con Brad Pitt. Si, paralelamente, su pareja fantasea que tiene sexo con Angelina Jolie, la situación adquiere cierta armonía cómica.

Los neuróticos obsesivos temen que una aproximación muy estrecha al objeto de su deseo acabe devorándolos, o forzándolos a desaparecer. Para protegerse a sí mismos, fraguan todo tipo de reglas, prohibiciones y obstáculos que acaban convirtiéndose en los pilares de sus vidas amorosas. Un psicoanalista argentino me contó el caso de un paciente suyo que era capaz de quedarse sentado durante horas al lado del teléfono a la espera del llamado de la mujer amada. Como en la

Argentina de entonces era común que las líneas perdieran cada tanto el tono y quedaran fuera de servicio, este hombre se encargaba de chequear rigurosa y constantemente que su teléfono funcionara. Es decir que había creado un ritual obsesivo por el cual, en los hechos, evitaba que la mujer pudiera contactarse con él.

Las estrategias y ritos del neurótico obsesivo para mantener a raya al objeto de su deseo de modo que no perturbe su rutina, tan cuidadosamente elaborada, sirven al propósito de protegerse a sí mismo y suelen conducir a una existencia muy solitaria. Las personas histéricas, por el contrario, buscan provocar el deseo del otro para rápidamente perder su propio interés. Dado que en la reacción de los demás buscan una confirmación de sí mismas, necesitan que el deseo del otro se mantenga vivo, y por esa razón es que les gusta mostrarse como inalcanzables.

En una sociedad tan individualista como la nuestra, los mecanismos protectores de la histeria y la neurosis obsesiva parecen estar presentes en cierto grado en todas las personas. La incapacidad para forjar relaciones largas está en alza. Tratando de determinar por qué ocurre esto, algunos psicoanalistas se han preguntado si la creciente incapacidad para amar y para abrirnos a las complicadas cuestiones que nos plantea nuestro deseo se debe a algún tipo de cambio en la sociedad. ¿Aún queda espacio para lo sublime, para el amor romántico, o nos hemos volcado por completo a una cultura narcisista, menos interesada en el amor y el deseo que en la satisfacción rápida y momentánea? La búsqueda de satisfacción inmediata tiene más que ver con un intento de recuperar el goce perdido que con el deseo de comprometernos con el otro como persona, razón por la cual a menudo es tan fuerte la sensación de soledad cuando un encuentro se acaba.

El psicoanalista Jean-Pierre Lebrun añade otro elemento al debate cuando se pregunta si la gente tiene hoy más problemas a la hora de abordar la diferencia sexual, y si los cambios en el proceso de socialización han contribuido a que las personas se sientan más preocupadas por su identidad sexual. Al atravesar el proceso de socialización —del que saldrá marcado por una serie no escrita de prohibiciones sociales—, todo individuo asume una identidad sexual que, por supuesto, no necesariamente se corresponde con su sexo biológico. El psicoanálisis llama a este proceso “castración simbólica”. No se trata de una castración física sino del modo en que, una vez que el lenguaje, los ritos culturales y las prohibiciones “operan” sobre el individuo, este queda marcado

por una falta. Y no es que la identidad sexual que el sujeto finalmente asume le sirva para resolver esa falta, sino que instala nuevas preguntas acerca de sus deseos y pulsiones. Lebrun se pregunta si los cambios sociales de nuestra época han generado cambios en el proceso de castración simbólica. En una sociedad en la que la autoridad se ha vuelto laxa, parece haber un giro hacia la androginia y la bisexualidad; de manera similar, la forma en que se presenta nuestra propia sexualidad parece haberse vuelto más narcisista. Su conclusión pesimista es que la sexualidad se convierte cada vez más en “un asunto de rivalidad competitiva y consumación que ya no tiene que ver con la elección de un objeto estable”. La sexualidad, dice, “se volvió básicamente un asunto de seducción” ⁵⁸

■

.

Todo esto se corrobora en la cultura del hook up: buscamos personas a las que seducir y encantar solo para descartarlas ni bien encontramos un reemplazo igual o más prometedor. El poder de quien seduce se materializa ante la primera respuesta positiva del otro, pero la idea es mantenerse a distancia y no pensarlo como un individuo con sus propios deseos y fantasías. Cuando la persona seductora se encuentra con esos deseos y fantasías del otro, actúa como si nada hubiera ocurrido: lo que hace es protegerse de que le arrebaten sus propias fantasías o de exponerse en cuanto objeto al deseo del otro. Detrás de esa tentativa de salir indemne del encuentro romántico, sin embargo, también se anhela mantener siempre vivo el deseo del otro. Al poner distancia, el seductor apunta a obtener un valor más elevado como objeto de deseo sublime e inapresable.

Según Lacan, el atractivo de Don Juan radicaba en que ninguna mujer podía poseerlo. Las mujeres se enamoraban de él precisamente porque sabían que no podrían atraparlo. Cada mujer podía desplegar sus propias fantasías a su alrededor sin preocuparse por que Don Juan destruyera esas fantasías con una relación estable. Una lógica similar de disponibilidad potencial funciona en la cultura del hook up: la persona no solo se muestra disponible ante varios pretendientes temporarios, sino que también deja en claro que hará todo lo posible por no involucrarse. Parecerá, al menos en la superficie, que tiene el control total de la situación.

Amor y prohibición

En medio de la libertad total de elección, el amor y la sexualidad pueden parecer al principio algo liberador. ¿Qué podría ser mejor que la emancipación total respecto de las prohibiciones sociales cuando se trata de disfrutar sexualmente? ¡Qué maravilla olvidarse por fin de todo ese asunto de lo que está bien o es normal a ojos de los padres y la sociedad! ¡Qué liberador poder cambiar nuestra orientación sexual y hasta la apariencia física de la diferencia sexual!

El psicoanálisis, sin embargo, siempre vinculó el deseo con la prohibición. Cuando alguien sufre a causa de algo que no puede tener, la terapia no apunta a que la persona se deshaga de los obstáculos, sino a que de algún modo aprenda a “valorar” esas limitaciones y a ver que esa falta de disponibilidad forma parte del encanto mismo del objeto de deseo.

Pero hoy son muy pocos los límites en el terreno de la sexualidad, descontando la pedofilia, la violación y el incesto. Todo nos empuja a buscar el placer, y la transgresión sexual cotiza alto. La idea es que, si nos empeñamos en mejorar nuestra performance sexual, aprendiendo constantemente trucos nuevos y poniéndolos en práctica, no existen límites para la satisfacción que podemos alcanzar. La revista *Cosmopolitan* alienta a quienes aún no dominan las nuevas técnicas del placer a enrolarse en escuelas de sexo. Sin embargo, a la par de esta promoción del goce, las publicaciones populares también nos hablan sobre la pérdida de interés sexual en muchas relaciones establecidas. Y hasta John Gray, el autor de *Los hombres son de Marte y las mujeres de Venus*, escribe ahora sobre “¿Por qué mi abuela parece tener más sexo que yo?”⁵⁹

■

. Su respuesta toma la forma de más consejos: relajarse un poco y seguir tal o cual estrategia para despertar el deseo. Siempre hubo prohibiciones, incluso hoy, pero sus pautas han cambiado. Si antes se transmitían por ritos sociales (como los rituales de iniciación en sociedades premodernas, o las prohibiciones paternas en sociedades patriarcales tradicionales), hoy es el individuo quien se pone sus propios límites: se crea a sí mismo tanto como se controla a sí mismo.

Las prohibiciones sociales siempre acarrearán alguna forma de insatisfacción.

Cuando nos topamos con obstáculos para la satisfacción solemos quejarnos: cuando cierto objeto anhelado nos resulta demasiado caro, por ejemplo, o cuando la persona que amamos no nos retribuye el sentimiento. Lo cierto es que, curiosamente, cuando esos obstáculos a nuestra satisfacción dejan de existir y conseguimos lo que deseábamos, suele surgir la sensación de que aquello no era lo que en realidad queríamos, y con ello vuelve a empezar la búsqueda. Ese desplazamiento de la insatisfacción es inherente al modo en que opera el deseo.

Nuestra sociedad promueve un paradigma de satisfacción y autorrealización ilimitadas, a sabiendas de que la insatisfacción es inevitable (y por eso mismo somos consumidores tan dedicados); pero la frustración que sobreviene plantea nuevos problemas. Para el individuo, la frustración es a menudo una experiencia más dolorosa que la insatisfacción: la segunda remite al deseo, mientras que la primera se vincula a nuestros problemas con la *jouissance*, con el disfrute mismo. En palabras de Lebrun, “cuando la voluntad de *jouissance* domina el campo social, la solidaridad y hermandad entre los trabajadores es reemplazada por la rivalidad y la competencia. Ahí es cuando emerge la exacerbación del odio social” ⁶⁰

■

.

Un aspecto poco explorado del racismo contemporáneo tiene que ver, por ejemplo, con las objeciones al modo en que el otro disfruta. A menudo, escuchamos que ciertas poblaciones son muy ruidosas, comen comidas demasiado olorosas o practican sexo de un modo desaforado. Detrás de esas quejas y burlas, reside el temor a que ese otro tenga acceso a una *jouissance*, a un placer sin fronteras que a mí se me niega. Esto, a su vez, provoca una forma particular de envidia y frustración. No es solo la insatisfacción de que otros tengan lo que nosotros queremos: objetamos la manera misma en que disfrutan. Y esa frustración por el supuesto goce que a otros les sería accesible puede trastocarse rápidamente en violencia. No es que queramos arrebatarnos a esos otros un objeto de deseo concreto: queremos arruinar su supuesto goce y devaluarlos en cuanto seres humanos. En las relaciones de pareja, por su parte, la violencia irrumpe cuando hacemos responsable al otro de la frustración por no haber alcanzado picos imaginarios de placer. La frustración hace su entrada, y nuestra incapacidad por encontrar la *jouissance* resulta en violencia dirigida al otro. Tal vez tratemos de encontrar la *jouissance* perdida con la ayuda de distintas sustancias adictivas, o pasando de pareja en pareja para intentar

compensar nuestra falta.

La ciencia como cura para la angustia

Una forma de limitar nuestras elecciones es recurriendo a la nueva “ciencia del amor”. Helen Fisher se hizo famosa por su idea de que los niveles de dopamina y serotonina de las personas pueden estudiarse para indagar las características personales, y que ese saber puede aprovecharse para el armado de una relación feliz. Su investigación ha informado los mecanismos de la página web de citas Chemistry.com (también eHarmony.com usa uno similar) que, a través de extensos cuestionarios, apuntan a captar la personalidad de cada cual, así como la conformación subyacente del cerebro; la idea es, como se deja ver en los nombres mismos de los sitios, conseguir a alguien que “encaje perfecto” con uno.

Podríamos pensar, sin embargo, que la noción misma de la pareja “perfecta” es un mito. Lo que normalmente hacemos es construir fantasías en torno a lo que vemos en el otro. El psicoanálisis lacaniano llama al objeto sublime en el otro el objeto a; no es algo que exista de verdad en el otro, ni tampoco en nosotros mismos: es tan solo un sustituto de la falta que nos define. Esta falta fundamental es la que motoriza nuestros deseos y nuestro disfrute. Lo que hace posible el amor es nuestra fantasía de algo que existe en el otro. Para Lacan, en el amor damos lo que no tenemos y vemos en el otro lo que él o ella no tiene. Lo que buscan aprehender las investigaciones supuestamente científicas como la de Fisher es precisamente la naturaleza de la falta; pero al tratar de hallar “certeza” midiendo niveles de dopamina y serotonina, la investigación no se aleja tanto de la lógica de la fantasía, sino que la reinterpreta en clave de la ciencia actual. Nunca dejaremos de crear historias en torno a esa cualidad sublime que percibimos en el otro, porque nunca habrá forma de capturar racionalmente la naturaleza de lo que nos atrae (y de lo que nos produce rechazo). La lógica subyacente a estas nuevas narrativas, ya sea que se basen en la astrología o en las neurociencias, al final no es tan distinta: lo que buscan es darle un nombre a eso que nos marca como individuos y que se resiste a cualquier descripción.

Ya sea una elección inconsciente o racional, siempre se pierde algo cuando elegimos. Aquellas personas cuyo diagnóstico es temor al compromiso suelen tener miedo a renunciar a una opción por elegir alguna otra. A algunas de ellas puede resultarles muy difícil tener que abandonar un objeto libidinal prohibido

(la madre, por ejemplo). Otras padecen más de la cuenta el hecho mismo de que la subjetividad sea siempre incompleta, esté siempre marcada por la falta. Nada podrá nunca rellenar esa falta, de modo que parece haber cierto alivio en la posibilidad de que las distintas opciones sigan estando a disposición: la búsqueda se mantiene viva.

Aunque el miedo al compromiso no es nada nuevo, últimamente parece haberse elevado al nivel de un ideal. La pluralidad de opciones aumenta la confianza en ese ideal, y, en el terreno del amor, la elección de una pareja se pospone cada vez más lejos en el futuro. El resultado de esto bien puede ser que terminemos quedándonos sin nada: solos. Incluso las personas de mediana edad suelen invocar el miedo al compromiso para explicar su errancia entre parejas. Dos exitosos agentes de bolsa, ambos británicos y de mediana edad, me contaron por qué se la pasaban cambiando de novia. Uno de ellos argumentó que no podía comer lo mismo todas las noches. El otro, entonces, bromeó con un futuro en el que ambos amigos, ya ancianos y solos los dos, se reencontrarían por la calle y podrían decirse: “Al menos siempre dejamos todas las opciones abiertas”.

[44.](#)

•

Ver Bogle, Kathleen A., *Hooking Up. Sex, Dating and Relationships on Campus*, Nueva York, New York University Press, 2008.

[45.](#)

•

Ver Bogle, Kathleen A., *Hooking Up. Sex, Dating and Relationships on Campus*, Nueva York, New York University Press, 2008, p. 184.

[46.](#)

•

Ver Stepp, Laura, *Unhooked. How Young Women Pursue Sex, Delay Love and Lose at Both*, Nueva York, Riverhead, 2007. Dado que las relaciones son complejas, demandan tiempo y a menudo implican grandes desilusiones, muchas mujeres jóvenes deciden buscar un hook up sin compromisos. Pero, como muestra Stepp, sigue siendo alto el precio emocional a pagar, dado que, en contra de lo que proclama el ideal, a menudo no desaparece en ellas el involucramiento

afectivo.

[47.](#)

■

La idea de que las mujeres necesitan controlar sus emociones como hacen los hombres y ser capaces de separar amor y sexo comenzó a ser muy difundida en los libros de autoayuda para mujeres publicados a partir de la década de 1980. Con la emergencia de nuevos códigos emocionales unisex, maduró también un tono más “frío” en la redacción de consejos de una mujer a otras. Esos textos proponían medir los lazos afectivos desde la perspectiva de las prioridades profesionales o empresariales. En ellos, las emociones aparecen como una cuestión de inversión y como algo que hay que controlar. Para un análisis detallado de esta transformación, ver Russell Hochschild, *Arlie, La mercantilización de la vida íntima*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2008.

[48.](#)

■

Bogle, Kathleen A., *Hooking Up*, op. cit., p. 169.

[49.](#)

■

Una parte importante de la vida erótica de las personas tiene lugar en encuentros pagos. En su investigación sobre trabajo sexual en el capitalismo postindustrial, Elizabeth Bernstein señala el importante cambio que ha tenido lugar en la sociedad contemporánea con la emergencia de la “experiencia de noviazgo” como forma de mercancía sexual. A diferencia de los encuentros sexuales breves con prostitutas tradicionales, esta experiencia implica un juego previo prolongado, conversaciones y un deseo por parte del cliente de que la prostituta disfrute. “Para estos hombres, lo que se compra es —al menos idealmente— una conexión sexual basada en una autenticidad limitada”; Bernstein, Elizabeth, *Temporarily Yours. Intimacy, Authenticity, and the Commerce of Sex*, Chicago, University of Chicago Press, p. 127. Arlie Russell Hochschild presenta el caso contrario, en el que un hombre busca contratar a una mujer atractiva, por un salario importante, para que haga las veces de anfitriona, compañera de viajes y ocasional masajista, todo excepto tener sexo. Hochschild señala que en la actualidad ocurre una particular tercerización de las emociones: “Hace medio

siglo nos parecía imaginable que un hombre rico comprara una casa lujosa, un automóvil y unas vacaciones agradables para él y su familia. Ahora se nos pide que imaginemos a ese hombre comprando su agradable familia, o al menos los servicios asociados con la fantasía de una experiencia familiar”; Russell Hochschild, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima*, op. cit., p. 50. Ambos casos son similares: tanto en el caso del hombre que paga por una “experiencia de noviazgo” como en el que busca una compañera no sexual hay una cierta fantasía involucrada del lado del hombre que paga. Si el primero crea la fantasía de otro que disfruta, el segundo crea la fantasía de una relación de perfecta armonía que no se verá arruinada por las emociones (ni las propias ni las de la mujer). Ambos hombres crean, de manera similar, una fantasía individual de una pareja perfecta a la que, gracias al dinero, es posible mantener a la distancia deseada. Es precisamente porque le paga a la mujer para que cumpla con un rol específico que el hombre puede mantenerse a salvo de las complicaciones propias de los encuentros con otros. A estos hombres les alcanza con crear en su fantasía su propia idea del deseo del otro y su manifestación; son formas, en suma, de intentar protegerse a sí mismos del sorpresivo e incómodo encuentro con el verdadero otro deseante.

[50.](#)

▪

Esta ideología conlleva la idea de que el amor hoy debería basarse sobre el amor por uno mismo.

[51.](#)

▪

Illouz, Eva, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2007.

[52.](#)

▪

Pese a que los sitios de citas por Internet se asemejan a enormes centros comerciales, donde una persona puede pasar horas eligiendo entre posibles candidatos, la gente aun así está siempre procurando nuevos modos de limitar sus posibilidades de elección. En algunos sitios de India, las personas pueden limitar sus opciones según clase social, casta u otros requerimientos. En este

caso, las personas —a menudo los padres de los candidatos— se apoyan en viejos ideales a la hora de buscar rasgos específicos en las opciones ofrecidas.

[53.](#)

•

Illouz, Eva, *Intimidades congeladas*, op. cit., pp. 207-208 (el énfasis pertenece al original).

[54.](#)

•

Se ha producido un cambio en la manera en que evaluamos a los demás en tiempos de una comunicación intensificada. Arlie Russell Hochschild, por ejemplo, describe nuevas formas de trabajo emocional que pueden observarse en las sociedades contemporáneas. Esta transformación en el trabajo emocional se vincula con el hecho de que una buena parte de la vida moderna incluye intercambios entre completos desconocidos, quienes tienden a actuar, ante la falta de contramedidas y en función de intereses personales de corto plazo, motivados por la sospecha y el enojo antes que por la confianza y la buena voluntad. Ver Russell Hochschild, Arlie, *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press, 2003.

[55.](#)

•

En la actualidad, existen nuevos tipos de agentes que proveen pareja temporal para distintas ocasiones en las que se necesita alguna compañía para aparecer en público, desde una pareja o un amigo hasta padrinos. En Japón, una agencia que empezó a ofrecer esos servicios se encontró con una importante demanda. Además de mujeres que buscaban hombres que las acompañaran en eventos públicos simulando estar en una relación, también había muchos pedidos de hombres que coquetearan con ellas mientras estaban en una cita con su marido, con el objeto de darle celos y mantenerlo concentrado en la relación. Ver McCurry, Justin, “Lonely Japanese Find Solace in ‘Rent-A-Friend’ Agency”, *The Guardian*, 20 de septiembre de 2009, disponible en: bit.ly/3nQSR4R

•

.

[56.](#)

En Japón, se introdujo, hace un tiempo, una tecnología con el objetivo de ayudar a las personas solteras: debían registrar sus intereses en un aparato especial de modo que, cuando conocieran a otra persona soltera que poseyera el mismo aparato y tuviera intereses similares, este emitiría un sonido. Detrás del invento, se encuentra la idea de que la gente quiere conocer a otros con intereses similares; sin embargo, en realidad, suelen ser justamente los intereses que no se expresan racionalmente los que mantienen unidas a las personas.

[57.](#)

Ver Salecl, Renata, (Per)versiones de amor y de odio, México, Siglo XXI, 2002.

[58.](#)

Ver Salecl, Renata, (Per)versiones de amor y de odio, México, Siglo XXI, 2002.

[59.](#)

Este tema se discutió en el sitio web de John Gray: marsvenus.com

[60.](#)

Lebrun, Jean-Pierre, Un mundo sin límite, op. cit.

4. Hijos: ¿tener o no tener?

En la tapa de la revista The Observer se lee: “¡Tengamos un hijo! La emotiva y extraordinaria historia de una mujer y su deseo de formar una familia”. La nota habla de una mujer de 41 años a la búsqueda de un hombre que la embarace. Jenny Withers aparece como una persona “feliz, animada y soltera” a quien nunca se le había ocurrido la posibilidad de ir a un supermercado empujando un cochecito con un bebé: lo “mundano y doméstico” la aterrorizaba. Pero un día, de golpe, sintió que se moría de ganas de tener un hijo. Cansada de las relaciones disfuncionales, aburrida de llevar una vida centrada en sí misma y curada aparentemente de sus neurosis tras años de terapia, un día Jenny decidió ponerse en acción. No quería criar un hijo completamente sola, por lo que descartó recurrir a un banco de esperma. Su idea era encontrar un hombre que, además de espermatozoides, tuviese ganas de tener algún rol comprometido en la vida del niño. Estuvo a punto de convencer a una pareja gay muy amiga, pero se separaron. Fue entonces que Jenny se contactó con un periodista de The Observer.

¿Cuál era la propuesta de Jenny? Que todo aquel lector interesado en tener y criar un hijo con ella mandara al diario una foto, un cv y una carta explicando sus razones. Jenny tenía sus propios criterios:

Me gustaría que quien coparente conmigo sea un profesional de clase media y que tenga valores similares a los míos. La edad y el origen étnico no son importantes. Los rasgos físicos tampoco son centrales, aunque por supuesto preferiría que el padre de mi hijo sea una persona atractiva. En el fondo, lo único que de verdad importa son los valores compartidos. Si es gay o es hetero, si está solo o en pareja, todo eso es irrelevante. Simplemente, busco alguien que tenga verdaderas ganas de ser padre y coparentar. Y sería bueno que pudiese aportar cierto apoyo económico.

Su nota se parece bastante a un anuncio laboral. Aunque expresa estar abierta a

diferentes tipos de hombres, claramente tiene preferencias muy específicas. En concreto, busca una versión masculina de ella misma: clase media, atractivo físico, los mismos valores. Con este doble, este alter ego masculino, Jenny apunta a establecer un contrato que ella misma llama con justeza un “divorcio antes del casamiento”, destinado a despejar cualquier conflicto potencial (otros hijos, otras parejas).

Podría decirse que Jenny entra en la categoría de “nuevas madres realistas”: mujeres que saben lo que es criar solas a un niño (porque, por ejemplo, ya recurrieron a la inseminación artificial) y deciden tomar otro camino. Jenny tiene la esperanza de encontrar un compañero para compartir la crianza, pero quiere tener el control total en cuanto al rol que cumplirá esa persona. Piensa prepararse para cualquier tipo de situación imprevista, y hasta menciona la posibilidad de contratar, cuando llegue el momento, un psicólogo infantil que ayude al niño a procesar el acuerdo. No importa con cuánto detalle y cuidado planifique: a la larga, Jenny tendrá que aceptar que las otras dos personas involucradas (el hijo y el padre) tendrán, sin duda, deseos y expectativas propias que entrarán en conflicto con los suyos.

El de Jenny es un caso extremo. Sin embargo, esa misma aspiración al control racional ha formado parte durante un tiempo de la ideología predominante en la asociación estadounidense Single Mothers by Choice [Madres solteras por elección]. Esta organización reúne a mujeres que han decidido ser madres solteras; su deseo de criar un hijo, presumiblemente, no tuvo que ver con otras personas. Por más que luego hayan formado o no pareja, la membresía del grupo presupone que todas se embarcaron solas en la maternidad.

Pero cabe preguntar: ¿en qué medida es la reproducción un asunto de elección racional, y en qué medida implica mecanismos inconscientes? ¿Hasta qué punto podemos controlar nuestro deseo y el deseo de una pareja, el deseo de nuestros padres y de la sociedad en general, cuando decidimos tener o no tener hijos? ¿De qué manera la actitud de la sociedad frente a la elección influye en el modo en que nos reproducimos?

De los derechos a las elecciones

La cuestión de la elección en asuntos reproductivos es un tema que lleva algunas décadas instalado entre nosotros. Para las mujeres occidentales, un factor determinante para la posibilidad de elegir fue la aparición de la pastilla anticonceptiva, que permitió separar el sexo de la reproducción y aumentar el control sobre el propio cuerpo. Pero al margen de las innovaciones técnicas, la percepción sobre lo que significa tener hijos está muy marcada por el contexto cultural concreto en el que vivimos. En la Yugoslavia socialista en la que crecí, por ejemplo, el acceso al aborto estaba garantizado, y los métodos anticonceptivos eran gratuitos. Tener o no tener hijos, aprendí entonces, es una decisión personal. Pero esa posibilidad de elegir no se sintió tan liberadora cuando me enfrenté a la decisión. El momento nunca parecía ser el adecuado para tener un hijo. Siempre había otras cosas que hacer antes: escribir un libro, aceptar invitaciones de cursos académicos, ahorrar para comprar un departamento, viajar y conocer tal o cual país. En su momento, le pedí a mi doctor que me dijera hasta cuándo podía esperar. Les pregunté a mis amigos con hijos si alguna vez se habían arrepentido. Traté de divisar si los que no tenían hijos estaban satisfechos con sus vidas. Quería tomar la decisión ideal.

Cuando la situación política cambió, los sectores nacionalistas de derecha plantearon la cuestión del derecho a elegir ser madre en términos maniqueos. Las mujeres tenían derecho a elegir entre una carrera o ser madres, pero la elección correcta era la segunda. En Croacia, el presidente Franjo Tudjman llegó incluso a proponer que el derecho a abortar debería supeditarse a otros derechos: el derecho de cada familia a tener cuantos hijos deseara.

En lo que hace al derecho al aborto, hubo muchas idas y vueltas en los países comunistas. Algunos regímenes lo permitieron al darse cuenta de que las complicaciones derivadas de abortos ilegales mantenían a las mujeres al margen de la fuerza de trabajo. Otros lo prohibieron (como la Rumania de Ceaușescu, por ejemplo) con el fin de incrementar la población ⁶¹

■

. Lamentablemente, hoy sigue habiendo muchos países en el mundo que niegan a las mujeres el derecho a abortar. En aquellos países con una larga historia de

debate y discusión pública al respecto, suele darse una solapada batalla ideológica en torno a la diferencia entre elección y derechos. En los Estados Unidos, por ejemplo, después de que la Enmienda Hyde de 1977 prohibiese el uso de fondos federales para realizar abortos (cosa que afectó fuertemente a las mujeres pobres), los debates públicos sobre el tema se desplazaron de a poco desde la expresión “derecho a abortar” hacia “derecho a elegir”. Y, casi imperceptiblemente, el lenguaje de la sociedad de consumo comenzó a penetrar los debates en torno a la reproducción, de modo que las dimensiones políticas asociadas a la noción de derechos quedaron cada vez más relegadas en los márgenes de la discusión pública.

En su análisis sobre el derecho al aborto en los Estados Unidos, Rickie Solinger señala que el uso del término “elección” estuvo desde el principio cargado de un contenido de clase. Las mujeres de clase media con problemas para tener hijos fueron vistas como las privilegiadas; para ellas, se abría un abanico de opciones para lidiar con su situación: podían emprender costosos tratamientos de reproducción asistida, alquilar un vientre, adoptar. Nada de eso estaba al alcance de las mujeres pobres que se encontraban en la misma situación. Pero cuando una mujer pobre sí paría hijos, se la veía como económicamente irresponsable; en otras palabras, había tomado una mala decisión. Los médicos a menudo aconsejaban, a las madres adolescentes y a las mujeres pobres sin marido, dejar de reproducirse, o dar a sus criaturas en adopción. La esterilización forzada de mujeres de color y de pueblos originarios siguió ocurriendo en algunos estados del país aún después de la ley que prohibió esa práctica a comienzos de los años setenta ⁶²

•

. En los debates públicos sobre derechos reproductivos quedó claro que solo a las mujeres que contaban con recursos se les otorgaba un acceso legítimo a una maternidad reconocida socialmente, mientras que quienes carecían de esos recursos económicos carecían, en igual medida, de derechos de maternidad ⁶³

•

. En los casos de mujeres pobres que recibían subsidios de asistencia social, la elección era más complicada. Por un lado, su decisión de ser madres se percibía como injusta para el niño; por el otro, se veía también como una decisión económica especial que les permitía recibir el apoyo del Estado. El supuesto era que una mujer de clase media no decidiría ser madre si no tuviera los medios económicos, mientras que una mujer negra pobre decidiría embarazarse para

poder acceder a un subsidio ⁶⁴

■

.

Así, según los parámetros de la crítica conservadora del sistema de asistencia social, las mujeres pobres eran pobres porque habían tomado malas decisiones. Esas mujeres fallaban, asimismo, en encarnar el ideal del legítimo consumidor que se venía construyendo en los Estados Unidos desde los años sesenta. Percibidas como explotadoras del sistema de asistencia y, por ende, como una carga para la sociedad, al mismo tiempo se las veía como personas incapaces de contribuir al rápido desarrollo de la sociedad de consumo. Puesto que en muchos casos no tenían recursos suficientes ni empleos fijos, las mujeres pobres no podían consumir tanto como se consideraba deseable para la prosperidad de la nación.

La cuestión del derecho y la elección siguió transformándose en los años setenta, con el establecimiento de los derechos del feto y el reconocimiento de derechos especiales del padre en relación con sus hijos. Mientras tanto, comenzaba a desplegarse la idea de los derechos de los niños. Sin embargo, como señala Solinger, las mujeres estadounidenses solo recibieron “elección”, una versión light de los derechos ⁶⁵

■

.

Elegir y subrogar

Dado que, en el imaginario estadounidense, la decisión de tener un hijo tomada por una mujer pobre fue vista cada vez más como una mala elección, fueron surgiendo en distintas instancias del debate público propuestas para limitar esa elección, como la esterilización, el uso de métodos anticonceptivos de largo plazo y, sobre todo, la entrega en adopción. Las mujeres de clase media, en cambio, seguían siendo percibidas como aquellas capaces no solo de elegir tener un hijo biológico, sino también de adoptar e incluso de alquilar el vientre de aquellas mujeres vistas como incapaces de tomar decisiones racionales.

Un ejemplo de esto es el caso de la periodista Alex Kuczynski, quien, a raíz de su infertilidad, decidió alquilar el vientre de una joven pobre llamada Cathy. Alex narra la crónica de dicha experiencia de esta forma:

Con el paso de los meses ocurrió algo curioso: cuanto más gorda se ponía Cathy, más me daba cuenta de lo contenta que me ponía —prácticamente eufórica— no estar embarazada. Seguía abrumada por la expectativa, pero a la vez, en secreto, me sentía curiosamente aliviada, relevada del pesado lastre físico del embarazo. De haber podido llevar a término el embarazo de un niño, lo habría hecho. Pero ya cargar a mi perrita de cuatro kilos en mi arnés tipo Baby Björn durante mis escapadas de senderismo por más de una hora me daba dolor de espalda. Cathy no paraba de engordar, cada vez podía hacer menos cosas. Yo, en cambio, podía aprovechar mis últimos meses de no maternidad para hacer rafting en el río Colorado, bajar montañas esquiando a noventa kilómetros por hora, tomar bourbon y asistir al Superbowl ⁶⁶

■

.

Alex justifica más adelante su alegría por haber recurrido al alquiler de vientre señalando que ella misma no habría sido buena para eso, que probablemente su

cuerpo y su psique habrían sufrido demasiado, mientras que Cathy simplemente estaba más preparada. La misma Cathy se comparaba con un “hornito mágico”, y decía que estar embarazada no le generaba una gran molestia, ni física ni emocional. La decisión de Cathy de engendrar un hijo para otra mujer puede entenderse como un ejercicio pleno de elección: la elección de mercantilizar el propio cuerpo en su propio beneficio. Sin embargo, ella daba otra explicación: llevar un embarazo para otra persona le permitía constituirse en alguien capaz de dar, de hacer realidad el sueño de otra mujer.

Cathy construyó una fantasía singular de lo que significaba ser una madre subrogante: no se trataba tanto de una tarea realizada a cambio de una paga, sino de la idea de hacer algo bueno para otra persona. Podríamos preguntarnos qué tipo de historia personal corre detrás de esa fantasía: ¿tiene que ver con la infancia de la propia Cathy? ¿Y cómo habría de ver al niño una vez nacido? ¿Se trataría de un regalo que ella necesitaría seguir ofreciendo? ¿Y a quién?

La idea del niño como regalo suele tener un valor simbólico especial para la madre subrogante. Puede estar imbuida de fantasías religiosas o sacrificiales, o de la sensación de pagar así cierta deuda onerosa a alguien de su propio pasado, a quien en su fantasía le ofrece el obsequio de un hijo. Para la madre subrogante, el embarazo mismo está lleno de posibilidades. Además de la idea de la criatura como regalo que se ofrece a otra persona, también es posible que la subrogante sienta un placer particular con las transformaciones de su cuerpo o con el estatus que una mujer embarazada tiene en la familia o en la sociedad, e incluso puede que reconocer su capacidad de superar la separación del niño cuando nazca le reporte una suerte de dolorosa satisfacción.

En cuanto a Alex, es difícil no leer en su relato un cierto tono explotador. Presenta el alquiler de vientre como un tipo de trabajo pesado que las mentes liberales harían bien en tercerizar. De la misma manera en que contratamos a ciertas personas para que hagan cosas por nosotros en otros ámbitos de la vida, así también una mujer rica y ocupada puede considerar el alquiler de vientres como un gusto que una buena consumidora puede permitirse.

Cómo elegirse a uno mismo a través

de la elección de un hijo

Las elecciones en materia de reproducción no se limitan, de todos modos, a mujeres o parejas que deciden tener o no tener hijos. Cuando eligen tenerlos, necesitan también “elegir” volverse padres. Necesitan identificarse con el rol de madre o padre. A veces esto no sucede del todo; así, por ejemplo, una madre puede actuar más bien como una hermana de su hija, o un padre puede decidir que no está dispuesto a adoptar un rol paternal.

El espectáculo público de la trágica búsqueda de un padre se ha vuelto bastante habitual. En los Estados Unidos, el programa de televisión *The Maury Povich Show* ofrece tests gratuitos de ADN en casos de disputas en torno a la paternidad. Pero ser reconocido como padre biológico y asumir el rol paterno son dos cosas muy distintas. Este tipo de problemas también aparecen cuando una mujer decide tener un hijo por inseminación con el semen de un hombre muerto: en casos así, el consentimiento paterno también queda en tela de juicio. En Francia, por ejemplo, surgió un conflicto legal en torno al derecho de un niño a llevar el apellido de su padre muerto luego de que la madre usara su esperma congelado para quedar embarazada. En Israel, un tribunal falló a favor de dejar que una pareja usara el esperma de su hijo muerto para inseminar a una mujer a la que este nunca había conocido. El argumento del matrimonio fue que aquella era la única forma de prolongar la línea familiar. Aunque no había ningún testimonio o evidencia escrita del deseo de su hijo de convertirse en padre, ellos alegaron que esa siempre había sido su voluntad. Un fallo similar en los Estados Unidos dictaminó que la madre de un joven muerto en un accidente a los veintiún años tenía derecho a preservar el cuerpo de modo tal que en un futuro se pudiese recolectar su esperma: la mujer alegó que su hijo le había manifestado varias veces el deseo de ser padre, y que hasta había elegido los nombres para las tres criaturas que quería tener. Para cumplir con su deseo y mantener viva una parte de su hijo, esta mujer había recurrido a la justicia. En casos así, que implican el uso del esperma de un hombre muerto para inseminación artificial, se produce una nueva reinterpretación de las ideas de elección y de derecho: otra persona (la esposa, los padres) suele invocar el derecho a concebir un hijo con el esperma

del fallecido, y queda en manos de los jueces la especulación sobre cuál hubiera sido, en caso de que estuviera vivo, la decisión del hombre en cuestión.

Respecto de las criaturas concebidas de esta manera, también cabría preguntarse en qué medida serán capaces de tomar distancia del hecho de haber sido creados para preservar la memoria de un muerto. ¿Se verán a sí mismos como individuos diseñados a medida, una especie de réplica del muerto? Bien puede ocurrir, en efecto, que esos niños se sientan abrumados por las fantasías de quienes los trajeron al mundo; puede también que se cuestionen si realmente fueron deseados, y puede que les genere rabia e impotencia no haber podido elegir.

En la elección del nombre de un niño pueden verse, a menudo, ciertos tipos especiales de fantasías. Sabemos, por ejemplo, lo mucho que afectó al filósofo Louis Althusser el hecho de llamarse así por un hombre muerto. En su juventud, su madre había estado enamorada de un hombre llamado Louis; tras su trágica muerte, se casó con otro hombre al que no amaba de verdad y decidió llamar a su hijo Louis. Tal elección lo marcó de por vida: se sentía como el sustituto de un amante muerto. En este caso, también, una mujer que no pudo lidiar con su pérdida intentó mantener simbólicamente vivo a su amado a través de su hijo. El problema, sin embargo, es que el niño forzado a ocupar un rol simbólico como sustituto de una vieja pasión ve fuertemente reducidas sus chances de tener su propia identidad y ser amado por su madre por sí mismo, en vez de por lo que representa como conexión con un amante perdido.

En el mundo de hoy, no hacen sino acrecentarse los dilemas de la elección en materia reproductiva. A veces las personas tratan de enfrentarlos elaborando complejos acuerdos contractuales. En los Estados Unidos, una pareja gay decidió tener un hijo con la ayuda de dos mujeres: una que donara sus óvulos y otra que lo gestara. La pareja había establecido que la primera, la madre “genética”, recién podría entrar en contacto con la criatura cuando esta tuviese seis años de edad, mientras que la otra, la madre de “nacimiento”, solo podría verlo brevemente luego del parto. Un acuerdo tan complicado no era sino una forma de intentar disipar la cuestión de quién era la madre y limitar, a la vez, la posibilidad de eventuales reclamos. La pareja podía creer que habían hallado una solución racional, pero en realidad nunca podrían controlar las fantasías y dilemas del niño sobre el rol que ocupaba la madre en su vida.

El psicoanálisis reconoce que hay muchos aspectos en la decisión de tener un hijo que no pueden explicarse en términos de una elección racional. Por

empezar, la decisión puede estar fuertemente influida por los propios padres. Así, detrás del deseo de alguien de tener un hijo, bien pueden estar los deseos de su madre o su padre: un hijo puede querer ser padre como una ofrenda hacia su propia madre. Una hija puede menoscabar el rol parental de su compañero (el padre biológico) al poner al abuelo de la criatura en el rol de la principal autoridad paterna. Una mujer puede insistir en tener hijos porque quiere comprobar que su pareja la ama: “Si de verdad me amas, tengamos un hijo”. No está expresando un deseo de un hijo, sino más bien cuestionando el deseo que su pareja siente por ella. Puede suceder, por otra parte, que luego del nacimiento del niño que su pareja exigía, un hombre encuentre que su amor por ella ha disminuido. Su propia madre, por supuesto, está prohibida en cuanto objeto de amor, y cuando su pareja se convierte en madre, pasa a ocupar el lugar del objeto prohibido. Freud señaló, en relación con esto, que algunos hombres resuelven este dilema partiendo el objeto de amor en dos figuras femeninas: la mujer virginal e idealizada (inalcanzable) y la prostituta (a la que el hombre degrada, pero en la que encuentra satisfacción sexual).

Las búsquedas de donante de espermatozoides ilustran, en muchos casos, el deseo de una persona ideal, siempre inaccesible. Según reportó The New York Times, hoy en día las mujeres que buscan donantes de espermatozoides solicitan todo tipo de datos sobre el perfil del donante (su aspecto físico, su sonrisa, su nivel académico). En ocasiones, las mujeres se enamoran de esos donantes idealizados: el hecho de que sean inaccesibles no hace sino potenciar el sentimiento. Por más racional que pueda parecer la elección del donante, siempre está involucrado el deseo, en sus distintos niveles. Una mujer puede elegir, así, un donante que tenga cierto parecido físico con su padre o con un viejo amante; o uno que no represente ninguna competencia con ella por el amor de su criatura. Tal vez elija pensando que el hombre será de alguna manera para siempre de ella: como está fuera de alcance, la realidad nunca podrá estropear su fantasía ⁶⁷

•

. Sin embargo, en ningún caso hay modo de prever cuál será la reacción de la criatura ante esas variadas formas del deseo que movieron a su madre a traerla al mundo.

Del deseo a la demanda

Hace poco, en los Estados Unidos, un nacimiento de octillizos disparó nuevos debates en torno a la elección y la demanda en materia reproductiva. El hecho de que la madre, Nadya Suleman, fuese soltera y tuviese otros seis hijos, todos concebidos por fertilización in vitro (fiv), movilizó opiniones contrarias al uso ilimitado de técnicas de reproducción asistida y, en particular, a la implantación simultánea de varios óvulos. En el caso de Suleman, se le habían implantado seis óvulos fecundados en una misma intervención, remanentes de una fiv anterior (dos de ellos se dividieron en gemelos, de allí los ocho embriones). La posición de Suleman al respecto fue clara: “Son mis hijos; eran los óvulos fecundados que estaban disponibles y los usé. Asumí el riesgo. Es una lotería. Todo es una lotería”.

Suleman dice que siempre quiso tener una familia numerosa. Hija única y con muy poca conexión con sus padres, de adulta se propuso reparar esa situación convirtiéndose en una madre amorosa y devota. Su madre, Angela, relata que Nadya recurrió a un antiguo novio, que fue el donante de esperma para sus catorce hijos, pero con quien Nadya se negó a casarse: “Él la amaba —cuenta Angela—, y quería casarse, pero Nadya siempre quiso tener hijos por su cuenta”. Hay que añadir que Nadya Suleman es una mujer religiosa, por eso sus octillizos llevan nombres bíblicos. Cuando se le pregunta por el hecho de que su situación económica no es la mejor para criar tantos hijos, ella responde: “Sigo pensando que Dios proveerá”.

Su caso puso sobre la mesa varias cuestiones vinculadas con los límites a la elección en materia de reproducción. ¿Cómo debería establecer límites la medicina a las demandas de fiv, si es que debería, en aquellos casos en los que la persona ya tiene varios hijos o pocas posibilidades de mantenerlos? ¿Debería fijarse un límite a la implantación simultánea de óvulos fecundados? (Dados los riesgos que implica la implantación de muchos óvulos, tanto para la madre como para los niños, el médico debería estar obligado a advertirlo). ¿Debería tener derecho el donante (el padre biológico) a definir la cantidad de veces que se puede usar su esperma en procesos de inseminación? ¿Debería haber un límite sobre cuántos hijos puede tener, o con cuántas mujeres?

Si examinamos estas preguntas desde la óptica del psicoanálisis, la cuestión es si no estaremos lidiando con alguna estructura psicótica subyacente. Cuando alguien muestra un deseo insaciable por tener más y más hijos, ¿qué simbolizan esos hijos para esa persona? En el caso de Suleman, a mucha gente le resultaba preocupante que considerara los óvulos fecundados como una extensión de ella misma, como algo que no debe desperdiciarse, y que nunca tuviera en cuenta los sentimientos del donante. Tampoco se preguntó cómo reaccionarían sus hijos frente a su decisión de tener tantos. Varias personas notaron el fuerte parecido físico del rostro de Suleman con Angelina Jolie, lo que podría ser resultado de cirugías estéticas especialmente diseñadas para tal fin. Dado que la familia de Jolie también es de rápida expansión, el parecido físico sugeriría una forma aún más profunda de identificación.

Los psicoanalistas han observado otro cambio significativo en los deseos de tener un hijo entre sus pacientes mujeres de mediana edad. Una mujer profesional puede sentirse ansiosa por su carrera; a una mujer casada puede preocuparle cómo la maternidad afectará su matrimonio; una mujer soltera puede preguntarse cómo se las arreglará sola con el niño. Puede que estas angustias y ansiedades las conduzcan al psicoanálisis, como una forma de ayuda para decidir si realmente quieren ser madres. Y entonces es posible que la paciente tenga que afrontar la cuestión de si ella misma fue o no deseada en su momento por sus padres. Tal vez se entere que faltó ese deseo, o que hubo incluso un rechazo directo o indirecto. La potencial madre apuntará, obviamente, a no reproducir el error.

Pero el cambio significativo que ha tenido lugar tiene que ver con el pasaje del deseo a la demanda. Cada vez es más común que las pacientes se acerquen manifestando no tanto sus dudas o angustias al respecto, sino sus exigencias. Suele escucharse: “Quiero tener un hijo, es mi derecho, pero mi marido me lo impide”. A veces el obstructor de tal derecho no es el marido sino un médico.

La ideología de la elección es lo que guía ese pasaje del deseo a la demanda. Se plantea así la pregunta por los efectos que tal cambio ha de tener en los futuros hijos. Una cosa es lidiar con el modo en que nuestros padres nos desearon y otra es aceptar que nos “demandaron”. La mujer que exige un hijo bien puede creer que esa criatura vendrá al mundo para completarla de alguna manera. Podrá tener dificultades para separarse de su hijo, lo que a la larga acabará siendo sofocante para la criatura.

En los casos de maternidades llevadas a cabo por donación de esperma, la madre además necesitará explicarle su elección al hijo y crear un relato sobre por qué decidió reproducirse de ese modo particular. La criatura perfectamente podrá plantear entonces una serie de preguntas sobre su padre, y la madre tendrá que aceptar esas preguntas y ofrecerle consuelo, subrayando el hecho de que el hijo fue producto de un fuerte deseo, y que la ausencia del padre biológico no quita el amor que muchas otras personas sienten por él. Entrevistada en televisión, Nadya Suleman reconoció que sus hijos mayores le preguntaban por su padre todos los días. Como respuesta, ella les aseguraba que conocerían la identidad del padre cuando cumplieran dieciocho años. Para entonces, sin embargo, sus hijos tendrán que enfrentarse a la “elección” de rastrear o no al padre. Cargar a los hijos con esa responsabilidad puede ser, para la madre, una forma fácil de salir de un diálogo complicado. Pero el padre/donante no parece tener ninguna posibilidad de decisión luego de haberle donado su esperma a una amiga.

Elección imposible

Las mujeres que lidian con conflictos de deseo en torno a la decisión de tener o no un hijo suelen enfrentarse al mismo tiempo, consciente o inconscientemente, con preguntas sobre cómo ellas mismas fueron traídas al mundo. Algunas dicen haber reflexionado sobre la naturaleza del deseo de sus propias madres, y que reconocen que su propia decisión de tener (o no tener) hijos ha sido influida por el modo en que interpretaron aquel deseo.

En sus entrevistas con mujeres que no lograban decidirse respecto de si tener hijos o no, la psicoterapeuta estadounidense Phyllis Ziman Tobin encontró que, en buena parte de los casos, la duda se remontaba a la ambivalencia de sus propias madres. Esto era así especialmente entre las mujeres cuyas madres tuvieron que lidiar con los complicados estereotipos culturales de los años sesenta y setenta: pese a que en los Estados Unidos muchísimas mujeres se sumaban por entonces a las fuerzas de trabajo, el ideal de la ama de casa seguía vigente. Muchas mujeres expresaron un miedo al cambio y a la pérdida de control que implica todo cambio. También les preocupaba el cambio físico y de estilo de vida; sentían ansiedad con respecto a la responsabilidad que implica un bebé. Algunas se preguntaban por el significado concreto de ser madre: ¿cómo se supone que debe actuar, sentirse o verse una madre? Una frase usual podía ser: “No quiero engordar como mi madre”. Las ideas en torno a la apariencia típica de una madre tenían un peso diferente para aquellas mujeres a las que les costaba decidir si tener hijos o no. Una paciente, Jean, contó que tanto su madre como su abuela se habían deprimido después del parto: le preocupaba continuar ese ciclo. A eso se le sumaba el recuerdo de escuchar a su madre decirle que se había sacrificado por su hija quedándose en casa durante años y que volver a trabajar como maestra la había hecho feliz. A otra paciente, Diana, se le hacía abrumadora la idea de quedarse sola con el bebé, como le había sucedido a su madre. Este miedo a la soledad iba acompañado del temor a que un hijo estropeará su matrimonio. Reflexionando al respecto, Diana se dio cuenta de que no quería repetir la historia de su madre espantando a su marido para terminar su vida divorciada y triste. Para ella, la decisión de tener un hijo o no estaba íntimamente vinculada con el sentido de lo que ella misma había representado para su propia madre. Pero al final, cuando a su marido le diagnosticaron cáncer, Diana decidió ser madre. El temor a perder a su marido cobró ante la

enfermedad un nuevo sentido: si antes la había alejado de la idea de embarazarse, luego fue lo que eliminó cualquier vacilación.

Cuando, finalmente, una mujer decide ser madre solo para descubrir que es incapaz de concebir, pasa a sufrir otro trauma: pierde la sensación de que todo es posible. En el mundo de hoy, que promueve el afán de “tenerlo todo”, la pérdida de esa posibilidad conduce directamente a una sensación de impotencia.

En materia reproductiva, la elección es una herramienta poderosa. Por más que a menudo las decisiones que tomamos en este terreno son del todo inconscientes, no podemos renunciar al poder que implica saber que tenemos opciones. Luego de enterarse de que no pueden concebir un hijo, para una pareja puede ser una forma de consuelo pensar que fue por su propia decisión. No es raro que sigan cuidándose con métodos anticonceptivos después de un diagnóstico así: es una señal de que siguen considerando la reproducción como un asunto de elección.

Cualquiera sea la respuesta a la pregunta sobre si tener o no tener hijos, siempre hay una pérdida que enfrentar. De un lado, se encuentra el miedo a la pérdida de la autonomía, el miedo de sobrecargar la relación, de perder el control, la silueta o al propio niño interior. Del otro lado, la decisión de no tener hijos trae consigo la pérdida de un futuro imaginado, de un lazo anhelado con otro ser, de la idea de continuar la línea familiar, de un regalo que se ofrece a los padres o a la pareja. Puede incluso conllevar la pérdida de una imagen narcisista: la propia imagen que vuelve a ser joven en el rostro de su hija o hijo.

[61.](#)

■

Sobre este tema, ver Salecl, Renata, *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, Londres, Routledge, 1994.

[62.](#)

■

Solinger, Rickie, *Pregnancy and Power. A Short History of Reproductive Politics in America*, Nueva York, New York University Press, 2005, p. 198.

[63.](#)

■

Solinger, Rickie, *Beggars and Choosers. How the Politics of Choice Shapes Adoption, Abortion and Welfare in the United States*, Nueva York, Hill and Wang, 2001.

[64.](#)

•

Para un análisis más detallado de la relación entre aborto y raza en los Estados Unidos, ver Ross, Loretta J., “African-American Women and Abortion”, en: Solinger, Rickie, *Abortion Wars*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 161-207. Ross sostiene que, para oponerse a las opciones muy imperfectas que en la actualidad tienen en materia de reproducción, las mujeres necesitan luchar por una “elección perfecta”, que debería “incluir no solo el acceso al aborto sino también a cuidados prenatales, educación sexual de calidad, anticonceptivos, atención médica tanto para madres como para bebés y niños, vivienda y reforma del sistema de salud” (ibíd., p. 200).

[65.](#)

•

Ross, Loretta J., “African-American Women and Abortion”, op. cit., p 193.

[66.](#)

•

Kuczynski, Alex, “Her Body, My Baby”, *New York Times Magazine*, 28 de noviembre de 2008.

[67.](#)

•

Otro ejemplo de encontrar placer en la creación de fantasías sobre hombres inaccesibles es el de las mujeres que se enamoran de condenados a pena de muerte.

5. Elecciones forzadas

A la hora de evaluar con quién y cómo casarse, a qué dedicarse y dónde trabajar, cómo y dónde vivir, las opciones abundan. Y en cada caso, según la decisión que tomemos, se alzan ante nosotros mundos muy diferentes. El dilema es más doloroso, sin embargo, cuando lo que está en juego va mucho más allá del resultado inmediato: las grandes decisiones de la vida abren futuros alternativos y, a la vez, son reinterpretaciones de nuestro pasado. Mihnea Moldoveanu y Nitin Nohria, profesores de Administración de Empresas especializados en motivación humana, escriben: “Nuestra angustia al tener que decidir no proviene de algún deseo secreto por detener el paso del tiempo y sentirnos inmortales, sino del deseo insatisfecho de lograr una armonía entre lo que es y lo que podría haber sido” ⁶⁸

▪

. Luego están también, desde ya, las decisiones que en su momento parecieron menores, pero que, como se comprueba en retrospectiva, lo cambiaron todo. Para los seres acostumbrados a elegir qué somos hoy, lo que genera angustia no es solo la multiplicidad de posibilidades, sino el temor a la pérdida. Cuando se trata de asumir riesgos, tendemos a darle más importancia a lo que podemos perder que a lo que podemos ganar ⁶⁹

▪

.

El poema “The Road Not Taken” [El camino no elegido], de Robert Frost, encarna bien el problema de la elección. De hecho, cuando M. Scott Peck tomó un verso de ese poema para titular su popular libro de autoayuda, *The Road Less Travelled* [El camino menos transitado], recurría a las resonancias de la más célebre y ambigua meditación sobre la elección del siglo XX:

Two roads diverged in a wood, and I—

I took the one less traveled by,

And that has made all the difference.

[Dos caminos se abrían en un bosque, y yo,
yo tomé el menos transitado,
y eso marcó toda la diferencia.]

Tomar “el camino menos transitado” suena a una decisión valiente, emblema de la ideología del riesgo y de la autoafirmación por medio de la senda solitaria. Pero el camino no elegido siempre seguirá asediándonos. Para calmar las dudas, lo que hacemos es tramar una historia, un relato en apoyo de la decisión tomada, donde evocamos presagios y los rasgos de ambas opciones. Aunque en verdad, como en el poema de Frost, bien puede ser que en su momento no hayamos notado ninguna diferencia entre ambas sendas.

La elección que se le presenta al ser humano del siglo XXI es una elección entre dos caminos muy parecidos entre sí. El hecho de que esa elección aparentemente exigua pueda tener consecuencias enormes es lo que acaba angustiándonos. Todo parece depender de giros del azar, aun si después nos contamos la historia de nuestras valientes decisiones en situaciones donde la valentía, en verdad, era más bien imposible. Por vía de una memoria selectiva y compensatoria, fraguamos la idea de un “camino menos transitado”. Eso le añade heroísmo y previsión a un curso de acciones que bien pudo haber sido casual, y le presta glamour al camino no tomado. Podemos aliviar nuestro descontento con lo que es y lo que fue al convocar ideas sobre lo que pudo haber sido. La verdadera desesperanza surge con la idea de que, sin importar el camino elegido, tal vez no haya habido para nosotros sino tristeza y monotonía. Y esta idea se acerca mucho, por lo demás, a la visión calvinista de la fatalidad que asediaba al poeta Robert Frost.

Elección imposible

Si el poema de Frost tematiza la curiosidad acerca de lo que pudo haber sido si se hubiera tomado otra elección, junto con un dejo de remordimiento por la pérdida de esa posibilidad, hoy, a comienzos del siglo XXI, las personas lidian a menudo con la imposibilidad de tomar cualquier decisión. Cuando las opciones son tantas, cuando la elección se vuelve tan abrumadora y la responsabilidad por elegir mal genera tanta angustia, hundirse en la indecisión parece protegernos de eventuales decepciones y arrepentimientos. Las personas hoy no elegimos solo entre dos senderos, como en el poema de Frost, sino que estamos más bien en el cruce de varios caminos. Cuando son tantas las direcciones, y cuando es tan importante tomar la correcta, el individuo bien puede caer en una procrastinación permanente, en la búsqueda incesante de información sobre cada opción, y así, a fin de evitar la posibilidad del fracaso por haber elegido mal, terminar no tomando ninguna decisión.

Frente a un abanico tan interminable de posibilidades, son miles los modos que las personas encuentran para evitar elegir. En un libro con el provocador título de *Should You Leave?* [¿Deberías irte?], el psiquiatra estadounidense Peter Kramer indaga el manejo de las elecciones en cuestiones de amor ⁷⁰

■

. Cualquiera que haya estado en una relación larga seguramente se haya hecho, en algún momento, la pregunta del título de Kramer. Unos la descartan de inmediato y otros la meditan por años, la diferencia pasa por cuán pesada y urgente se vuelve la pregunta. Y muchos de nosotros simplemente nos impedimos planteárnosla. Habrá quien se convenza, por ejemplo, de que quedarse en la relación es la única opción acorde con la propia personalidad, o puede recurrir también a la lógica opuesta: incluso si se fuera, nada cambiaría. En ambos casos se convence de que no hay elección. También podemos negar el hecho de que nuestras acciones tienen a veces consecuencias irreversibles, y pensar así que, si nos vamos, más tarde podemos volver sobre nuestros pasos. También esta es, en el fondo, otra manera de negarse a elegir, bajo el supuesto de que, aunque tomamos un camino, siempre podemos volver al otro. La historia de amor que abandonamos sigue, suponemos, incluso en nuestra ausencia, de modo que podemos evitar lidiar con la pérdida. Podemos aferrarnos a la ilusión de que

algún cambio nos espera a la vuelta de la esquina: “Puedo irme mañana”, “Soy libre de hacer todo distinto”. Quizá nunca nos vayamos de verdad, pero contemplamos la posibilidad de irnos para alimentar la fantasía de un cambio radical que no nos obligue a decidir ni a aceptar la pérdida. Hacemos todo tipo de cosas, en suma, para postergar la elección o hacerla imposible.

En su análisis de la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel señala que el amo arriesga su vida a cambio de lograr reconocimiento público, mientras que el esclavo renuncia al reconocimiento para asegurarse ciertas certezas sobre su futuro. Las personas que evitan elegir actúan de modo más parecido al del esclavo, aferrándose a la certeza incluso al precio de quedar atrapadas en la desdicha. La angustia por lo desconocido puede ser más difícil de sobrellevar que la contingencia de lo conocido.

La elección puede volverse imposible, sin embargo, no solo en situaciones que presuponen dar un paso hacia lo desconocido, sino también en esos casos en que la idea de elegir parece sencillamente impensable. Quizás el ejemplo más insoportable de elección imposible es el que se presenta en la novela *La decisión* de Sophie, de William Styron. El núcleo del relato es el terrible recuerdo del tiempo que Sophie pasó en un campo de concentración, donde un médico nazi la obligó a elegir cuál de sus dos hijos podía salvarse y cuál sería mandado a la cámara de gas. El doctor le dice que, si ella no elige, ambos hijos morirán. Sophie decide salvar al hijo varón y sacrificar a su hija. Nunca se recupera del episodio. Durante un tiempo, siente un ligero consuelo al pensar que por lo menos salvó a uno, pero más tarde se entera de que él también murió en el campo de concentración. Durante su discusión con el doctor, Sophie tiene la esperanza de que la ayude el hecho de ser una polaca católica, no una judía, a lo que el doctor responde: “Tú eres polaca y no judía. Eso te da un privilegio, una elección” ⁷¹

■

. La devoción religiosa que Sophie espera que la salve se convierte en la excusa de esta particular forma de tortura moral. Sophie recuerda haber oído que el doctor es un hombre religioso y que de joven quería ser cura, pero que su padre, mercenario, lo obligó a estudiar medicina. Dado que él mismo se había visto empujado a una situación de no-elección, es posible que más tarde obtuviera un goce particular en plantearles elecciones imposibles a los demás. El narrador, Stingo, explica así el comportamiento del doctor:

Había sufrido fastidio y ansiedad, incluso repugnancia, pero nunca el menor sentimiento de pecado como consecuencia de los bestiales crímenes en que había participado; ni había creído que al mandar a miles de infelices inocentes a la muerte hubiese transgredido la ley divina. Todo había sido increíblemente monótono. Y nada más. Toda su depravación había sido practicada en un impecable vacío y con metódica impiedad mientras su alma sentía sed de beatitud.

Nada era, pues, tan fácil como recobrar su creencia en Dios, y, al mismo tiempo, afirmar su capacidad humana para el mal; bastaba con cometer el más cruel de los pecados que pudiese concebir. La bondad podría venir después. Pero primero un gran pecado. Un pecado cuya magnificencia residiera en su sutil magnanimidad: una elección ⁷²

▪

.

Para el doctor, forzar a Sophie a tomar una decisión imposible es una manera de hacer que Dios vuelva a ponerse en actividad: cometer un pecado tan provocador que obligue a Dios a intervenir ⁷³

▪

. En cierto sentido, el doctor encontró el modo de convocar al Gran Otro —el orden coherente de las cosas— a regresar a su vida, y de darle el tipo de sentido que a todos nos hace falta cuando nos enfrentamos a decisiones difíciles.

El psicoanálisis y la elección

El mayor dilema en torno a la elección radica en el hecho de que toda vida humana es, en lo más elemental, una elección. Albert Camus lo planteó así: “¿Debería matarme o tomar una taza de café?”. Por sobre todas las pequeñas decisiones que definen el tipo de vida que llevamos, se alza siempre la cuestión acerca de si seguir viviendo o no. Con cada elección que hacemos, pasamos de largo la opción de no elegir nada, de destruir nuestra capacidad de elegir. Dado que seguimos con vida, nuestro sufrimiento también se convierte en una elección nuestra. El psicoanálisis ofrece en este punto una perspectiva radical sobre la responsabilidad del individuo por sus elecciones, una que está muy lejos de la idea de elección racional.

Un momento muy importante en la historia del psicoanálisis fue cuando Freud introdujo la noción de Neurosenwahl: la elección de neurosis. Freud llegó a esta idea en el marco de una autocrítica respecto de sus primeros trabajos. En un principio, pensaba que las decisiones que llevan al desarrollo de la neurosis dependen de acontecimientos sexuales en la temprana infancia; más tarde, sin embargo, llegó a la conclusión de que las neurosis dependen mucho más del carácter de la represión y las defensas en el yo: “No importaban las excitaciones sexuales que un individuo hubiera experimentado en su infancia, sino, sobre todo, su reacción frente a estas vivencias: si había respondido o no con la ‘represión’ a esas impresiones” ⁷⁴

•

. La reacción es, por ende, una forma de elección, y el individuo es responsable por su neurosis ⁷⁵

•

. El individuo no es un mero producto de fuerzas exteriores (los padres, la sociedad) sino que también es el “autor” o hacedor de sus propias respuestas frente a esas fuerzas. Pero esas respuestas no constituyen una decisión racional; más bien, se trata de “elecciones” tomadas en el nivel del inconsciente.

También Jacques Lacan pensó la formación de la subjetividad —la “subjetivación”— como algo ligado a las elecciones. Pero no se trata de una

suerte de hacerse a sí mismo; no tiene que ver con decidir racionalmente la propia identidad o hacer de ella una obra de arte. La subjetivación en Lacan tiene que ver con el proceso en que el Gran Otro —la estructura simbólica en la que nace el sujeto (por ejemplo, el lenguaje, la cultura y las instituciones)— lo marca de un modo particular. No es solo que el sujeto tiene que atravesar un proceso de socialización por el cual acabará convirtiéndose inadvertidamente en un ser social; volverse sujeto implica, asimismo, un momento concreto de decisión, que no es una elección racional sino, en términos de Lacan, una “elección forzada”.

Lacan explica la lógica de la elección forzada con una historia sobre tres condenados a muerte. El carcelero les informa que podrá salvarse de la pena de muerte aquel que logre resolver una adivinanza: cada uno tiene en la espalda un disco blanco o negro. En total, hay cinco discos: tres de color blanco y dos de color negro. El carcelero ha elegido tres, uno para cada prisionero. Cada uno puede ver el color del disco que llevan en la espalda los otros dos, pero no el suyo. Cada uno debe averiguar, sin ayuda de sus compañeros, qué color le tocó: el primero en lograrlo será puesto en libertad. Ahora bien, si a uno le toca un disco blanco y ve que los otros dos tienen discos negros, la solución es simplísima para él: inmediatamente podrá deducir que tiene un disco blanco. En ese caso, le basta con ver para ganar el desafío. Las cosas se complican cuando uno tiene un disco negro y ve, en los otros dos, un disco blanco y uno negro. Ahí el prisionero en cuestión podrá reflexionar: “Si yo tuviera un disco negro, mi compañero con el disco blanco habría visto que los demás ya tenemos asignados los dos discos negros y habría salido libre; como eso no ocurrió, yo debo tener un disco blanco”. La cosa se vuelve aún más complicada si a los tres les tocaron discos blancos. Ahí cualquiera de ellos razonaría de este modo: “Veo dos discos blancos. Si yo tuviera uno negro, cada uno de mis dos compañeros estaría pensando que, si él también tuviera uno negro, el tercero habría visto dos discos negros, habría comprendido así que él era blanco y habría salido enseguida; como eso no ocurrió, yo soy blanco como ellos”. En este caso, la decisión de los prisioneros se basa en la vacilación de los otros. Los tres prisioneros dudan, pero solo al ver la duda en los otros dos serán capaces de tomar la decisión y levantarse.

Podemos ver en este juego una explicación acerca de cómo el sujeto se “elige” a sí mismo. Todos sentimos una incertidumbre radical sobre quiénes somos; para asumir una determinada identidad simbólica (es decir, para poder proclamar: “¡Ese soy yo!”) siempre es necesario un pasaje a través del Gran Otro. En primer lugar, se encuentra el lenguaje en el cual el sujeto está situado y que le permitirá

construir, con la ayuda de los significantes apropiados, su identidad simbólica. En segundo lugar, están las consideraciones que el sujeto hace sobre el Otro (tanto el Gran Otro, el espacio social más amplio en el que vive, como cada uno de los otros seres humanos con los que se vincula). El sujeto está siempre indagando qué tipo de objeto es él o ella a los ojos de la sociedad como tal (Gran Otro) y a los ojos de los demás. Al observar a los otros y al especular acerca de lo que ellos ven en nosotros, nos esforzamos por entender quiénes somos para ellos y para nosotros mismos. Y así, buscando el reconocimiento social, confiamos en que lograremos descifrar la imagen que el Gran Otro tiene de nosotros. Se trata de dos preguntas —qué significamos para los demás, qué lugar ocupamos en la sociedad— para las que nos quedamos constantemente sin respuestas adecuadas. Los otros en verdad no pueden decirnos lo que representamos para ellos, dado que no suelen ser conscientes de los deseos y las fantasías que se hacen en torno a nosotros; por otra parte, en la sociedad en general no hay una autoridad capaz de garantizarnos una identidad fija o de responder a nuestro afán de reconocimiento. Así, no nos queda sino forjar nuestras propias interpretaciones, leyendo entre líneas y tratando de adivinar qué dicen los demás de nosotros, qué significamos para ellos. También nos esforzamos por descubrir cuál es nuestro lugar en la sociedad, y cada vez que alguien nos premia de algún modo o nos valida en nuestro estatus social ansiamos que el Gran Otro reconozca nuestra importancia, aunque también en estos casos tendremos que interpretar qué es el Gran Otro y qué cosas valora.

Sin embargo, no se trata solo de que nos veamos arrojados a la necesidad constante de tomar decisiones teniendo en cuenta la opinión de los otros. El hecho mismo de haber entrado al lenguaje y habernos convertido en miembros de la sociedad ya implica una elección particular. Para poder hablar, sostiene Lacan, necesitamos atravesar un proceso de alienación y pérdida. Lacan se vale para eso de un diagrama que muestra la intersección de dos círculos: el campo del sujeto y el campo del Gran Otro. Del lado del sujeto tenemos el Ser; del lado del Gran Otro, el Sentido (el lenguaje, la cultura, las instituciones y todo lo que define al mundo en el que la persona nace). En la zona de la intersección entre ambos está el lugar del sin-sentido. El sujeto, sin embargo, no tiene más opción que remitirse a esa zona vacía. No encontrará allí ningún sentido claro; siempre estará preguntándose por el significado de las cosas en relación con lo que su cultura hace de ellas. Dice Lacan:

El velo de la alienación se define por una elección cuyas propiedades dependen de que, en la reunión, uno de los elementos entrañe que, sea cual fuere la elección, su consecuencia sea un ni lo uno ni lo otro. La elección solo consiste en saber si uno se propone conservar una de las partes, ya que la otra desaparece de todas formas ⁷⁶

■

.

Lacan ilustra esta elección por medio del dilema clásico en una situación de robo: “¿El dinero o la vida?”. Si elegimos el dinero, perdemos ambas cosas, ya que nos quitarán la vida; pero si elegimos la vida, también perdemos: nos quedará una vida privada de dinero.

En lo que hace a definir quién es el sujeto para sí mismo, Lacan establece la temporalidad del sujeto en el futuro anterior, en contraste con el tiempo pretérito. Esto es, en otras palabras: “Habré de ser quien soy hoy por medio de mi elección”, en vez de “Soy el que ya era”. Como Freud, Lacan reconoce que nuestro pasado nos determina, pero siempre tenemos una elección en cuanto a cómo reaccionamos ante ese pasado, por más que esa elección sea vista como una elección forzada, vinculada a las defensas del sujeto. La elección es profundamente dramática en la medida en que conlleva una pérdida y se abre a un vacío. El advenimiento de lo simbólico que encarna esa elección forzada hace que surja algo que no “existía” antes, pero que aun así es anterior, un pasado que nunca estuvo presente ⁷⁷

■

. A través del acto de la elección forzada, quedamos privados de algo que nunca tuvimos, pero que aun así nos las arreglamos para perder.

El aspecto más importante respecto de todos esos casos que podemos llamar de “elección forzada” es que no se trata tan solo de lidiar con la ausencia de elección. La elección se nos ofrece y se nos niega en un mismo gesto. Pero el hecho mismo de que podamos hacer el gesto de elegir, aunque la elección misma sea forzada, da cuenta de que el sujeto no está determinado por fuerzas externas o internas. Y esto a su vez da cuenta de que la subjetividad siempre implica algo de libertad, aunque solo sea la libertad para formar nuestras propias defensas.

Cuando Freud, por ejemplo, abordó el caso de Dora (la joven paciente histérica que se quejaba de su familia, de su propia relación traumática con un amigo de la familia y de otras formas de sufrimiento personal), evitó lanzarse a la conclusión de que allí hubiera una lógica de causa y efecto en acción. Lo complicado de las relaciones sexuales y sociales en el milieu cultural de Dora no era la causa directa de su sufrimiento. Sus síntomas histéricos eran su propia respuesta a la situación en que vivía y a sus propios deseos inconscientes, que ella no podía interpretar racionalmente. Mientras que Dora parecía ser la víctima de un juego emocional tramado por otras personas, en realidad tenía sus propios deseos puestos en ese juego. Sus síntomas eran resultado de que esos deseos se articularan de un modo más bien doloroso; sin embargo, esos síntomas son justamente los puntos donde podemos reconocer los momentos de subjetivación, dado que siempre son creación del sujeto.

En un contexto diferente, la elección forzada puede emerger en el terreno de la política. El ejército de la antigua Yugoslavia tenía un ritual para los conscriptos que comenzaban a hacer el servicio militar obligatorio, una ceremonia en la que esos jóvenes debían tomar un juramento y firmar una declaración en la que manifestaban haber elegido libremente convertirse en miembros del ejército. Muy cada tanto, algún muchacho se tomaba en serio su elección y se negaba a firmar el juramento. Tal acto de desobediencia era castigado severamente y se solía encarcelar al conscripto en cuestión. Solo se lo liberaba cuando aceptaba “libremente” firmar el documento. Algo similar sucedió en Bagdad, según relató un prisionero iraquí de las fuerzas estadounidenses, luego de ser liberado tras haber pasado dos años preso sin haber sido nunca acusado formalmente de ningún crimen. Al momento de ser liberado, los militares le pidieron que completara un formulario donde se le requería que describiese el trato recibido en prisión. Debía marcar con una cruz entre dos opciones: una decía que el trato recibido no había sido abusivo; la otra, que sí. El hombre debía llenar el formulario delante de tres guardias con pistolas paralizantes, las mismas que solían usarse para castigar a los prisioneros. Hasta el traductor le recomendó que marcara la primera opción. Cuando el iraquí quiso saber qué ocurriría si elegía la segunda, el traductor alzó las manos para indicar que no lo sabía. Por supuesto, no era difícil imaginar que, si hubiera marcado la segunda, el iraquí nunca hubiera sido liberado.

En los casos en que a alguien se le ofrece una elección que en el mismo acto le es negada, esa persona no tiene, por supuesto, elección alguna. Pero, aun así, la elección forzada conserva su valor como una parte importante del lazo social. El

hecho mismo de que haya casos de elección forzada sugiere que la sociedad reconoce que todos somos capaces de actuar libremente. La sociedad no puede rechazar sin más esa libertad. Hasta los regímenes totalitarios más severos suelen recurrir a actos de elección forzada, mostrando con ello que la coerción puede basarse muchas veces en la fantasía de un sometimiento libre y voluntario de los individuos a las órdenes de un régimen.

Estos ejemplos políticos y cotidianos de elecciones forzadas no se identifican, sin embargo, con la idea psicoanalítica según la cual el individuo se enfrenta a una elección forzada al momento de establecer sus defensas (o su neurosis). En los ejemplos políticos, lo que hay es una elección de acción (incorporarse al ejército o ir a parar a una celda, llenar el casillero “no tuve un trato abusivo” o morir, acatar los códigos de los buenos modales o ser descortés): en ellos, no hay, en un sentido crucial, una elección de defensa. El prisionero o el conscripto pueden salvar su pellejo, pero no su verdad. En cambio, en el proceso de socialización, el sujeto lacaniano se enfrenta a un dilema mayor. Si no toma la elección forzada de formar sus defensas individuales, puede caer en la psicosis. Incluso la psicosis es una cuestión de elección, aunque, una vez más, una elección forzada. Lacan argumenta que el individuo es responsable aun de su caída en la psicosis; la estructura psicótica no es algo que simplemente se le imponga desde afuera, sino que es una construcción propia, aunque no sea consciente.

La muerte y la falta de elección

Si las formas de sufrimiento (nuestras neurosis, por ejemplo) son para el psicoanálisis un asunto de elecciones forzadas, ¿qué decir entonces del fin del sufrimiento que comporta la muerte? Nuestra angustia en torno a la idea de la muerte suele vincularse con dos causas contradictorias: primero, con el hecho de que no tenemos opción al respecto, dado que todos moriremos; segundo, con el hecho de que todos tenemos el poder de terminar con nuestra vida a voluntad. Para apaciguar esta angustia, las religiones tienden a ofrecer ideas de una eventual continuación de nuestra existencia espiritual luego de la muerte del cuerpo. Hoy por hoy, sin embargo, mantenemos a raya la angustia ante la muerte inventando siempre nuevas formas de posponer la hora de morir, o bien de percibirla como algo que podemos controlar, por ejemplo, con la eutanasia.

El modo en que las sociedades postindustriales lidian con la muerte vuelve a ofrecernos una versión de la ideología de la elección. Si en el pasado éramos impotentes ante eso que Baudelaire llamó el “Tiempo devorador”, el único depredador que sale a cazar sin ponerse en riesgo; en la actualidad, existe una considerable presión sobre los individuos para hacerlo esperar. Envejecer, morir, encontrar nuestro lugar en la sucesión de las generaciones, se vuelve más difícil cuanto más se ensancha nuestra libertad para elegir ⁷⁸

•

. Nuestras elecciones parecen volverse atemporales, como si no existiera un camino inevitable hacia el deterioro y la muerte, como si la vida fuera un paseo en círculos y no una progresión hacia un fin inescapable. La ideología del capitalismo tardío promueve un presente eterno, de modo que no sabe manejar la vejez ni la muerte. En los medios de comunicación, el envejecer se presenta como algo inaceptable y, lo que es más, como algo sujeto a la elección: está en cada uno de nosotros hacer algo al respecto, trabajar para disimular la edad o encontrar un modo de posponer o aun evitar la muerte. Así hemos llegado a obsesionarnos con mostrar cómo se ve en verdad la muerte. En este mórbido terreno participan tanto la cultura popular, con su desfile interminable de cuerpos asesinados y abiertos en la mesa de autopsias, como la alta cultura. Hoy en día, las celebridades tienen que verse igual durante toda la vida, sus rostros como congelados en el tiempo, a veces al precio de un inquietante aire a muerto vivo.

Las cuestiones traumáticas que enfrenta una sociedad tienden a verse reflejadas en las prácticas artísticas que cobran importancia y notoriedad en esa época. El arte contemporáneo lleva ya cierto tiempo obsesionado con la idea de la muerte. Pero el arte también logra, a veces, lidiar con la mortalidad de un modo que condensa las tentativas de la sociedad por postergarla a cualquier costo. O consigue, en su defecto, transformar la muerte en otra creación artística.

La obra del artista estadounidense Stephen Shanabrook, por ejemplo, vuelve constantemente sobre los temas de la muerte, la medicina y el chocolate. Es un artista conocido por haber hecho bombones usando como molde zonas dañadas o abiertas de cadáveres que encontró en morgues de Rusia y los Estados Unidos. Le pregunté a Shanabrook de dónde había surgido esa combinación de chocolates y cadáveres, y para responderme se remitió a su infancia. Su padre era doctor, y desde pequeño Shanabrook se sintió fascinado por la cirugía y por la idea de que su padre realizara autopsias. Al mismo tiempo, lo obsesionaba el aroma que salía de una fábrica de chocolates por la que siempre pasaba de camino a la escuela. En su adolescencia, él mismo empezó a trabajar en aquella fábrica para poder respirarla desde adentro. Al explicar su obra, Shanabrook me contó que el chocolate se derrite a una temperatura muy cercana a la temperatura normal del cuerpo humano. Con sus bombones moldeados en cadáveres, Shanabrook trata de lidiar con el horror de la muerte. Cuanto más la gente observa esos bombones, según parece, más se olvida del origen de sus formas y más disfruta del seductor aroma del chocolate. Ante obras así, uno tiene la inquietante sensación de que el artista debe haberse sentido hondamente conmovido en lo personal por la idea de morir y las experiencias cercanas a ella, y que en su obra provoca y niega, a la vez, el horror que la muerte tiende a llevar asociado.

En psicoanálisis, se habla de “sublimación” para referirse a esa forma de circulación creativa en torno a un tema particular. En vez de “elegir” un síntoma a través del cual articular su sufrimiento, en estos casos la persona se aboca a una búsqueda profesional o, en otras palabras, se dedica a sublimar sus pulsiones. Esta sublimación desemboca en la producción de una obra de arte que otros podrán admirar. El proceso, sin embargo, se vuelve más difícil de comprender cuando el producto que ha de observar el público no es otro que el propio cuerpo. En este sentido, los artistas que trabajan sobre su cuerpo son particularmente enigmáticos. Pensemos, por ejemplo, en la artista francesa Orlan, quien constantemente altera su rostro por medio de cirugías plásticas, ya para verse como la Mona Lisa, ya para implantarse cuernos en la frente, en lo

que parece ser una respuesta literal al llamado ideológico de hacer del propio cuerpo una obra de arte. A la vez, Orlan está sublimando, a su propio modo, sus pulsiones inconscientes, lo que hace que su modificación constante del cuerpo sea un tipo particular de elección forzada. Es como si no tuviera otra alternativa más que comprometerse de lleno con esta alteración, aun cuando sabemos, desde ya, que nada la fuerza a ello.

Los artistas que modifican su propio cuerpo y lo tratan como una obra de arte llevan al extremo la idea de elección. Sin embargo, al mismo tiempo, están reflexionando a su modo acerca de la negación, una idea que, como vimos en capítulos anteriores, está vinculada en nuestra sociedad a la promoción de la elección.

Esta negación puede verse en obra en el arte corporal, allí donde el cuerpo aparece como una máquina inmortal siempre capaz de transformarse. Es algo también presente en el arte que aborda accidentes y catástrofes. El fotógrafo mexicano Enrique Metinides se ha convertido en un exponente reconocido del llamado “arte catástrofe”, que representa el proceso de morir como una práctica artística a fin de aniquilar los elementos traumáticos propios de la muerte. El proceso que hizo famoso a Metinides recuerda bastante a los reality shows de la televisión actual, en los que gente común y corriente se vuelve famosa solo por el hecho de estar en el lugar y el momento justos. Durante cuatro décadas, Metinides recopiló compulsivamente imágenes de catástrofes (accidentes de tránsito, suicidios, incendios, etc.); al igual que Shanabrook, Metinides eligió un tema y no lo soltó. Y también en su caso parece haber una experiencia de infancia en el germen de su obsesión: cuando Metinides tenía doce años, su padre le compró una cámara, con la que se puso a registrar los accidentes automovilísticos que tenían lugar en la calle del negocio de su padre. Pronto pasó a trabajar para un importante diario como el fotoperiodista más joven del plantel, encargado de registrar el sufrimiento humano. Metinides se dedicó a ello durante toda su vida, aunque en cierto momento dejó de sacar fotos para hacer en su lugar filmaciones en video, para lo cual instaló siete pantallas de televisión en su departamento. Su vida entera se ha orientado a registrar y catalogar todo tipo de accidentes y suicidios. Con sus fotografías, Metinides busca transformar lo incontrolable (el desastre, el accidente) en algo que puede controlarse e incluso ordenarse y catalogarse. Con su metódico fervor, Metinides llegó a crear un código para que las ambulancias y otras unidades de emergencias tipificasen las distintas lesiones humanas con las que se encontrarían en un accidente. Es, por lo demás, un gran coleccionista de juguetes de vehículos de rescate, desde

ambulancias hasta patrulleros y camiones de bomberos.

Metinides parece tener un conflicto con la muerte, uno que los psicoanalistas observan a menudo en los neuróticos obsesivos. El obsesivo es alguien que busca controlar cada aspecto de su vida y, sobre todo, la muerte. En una entrevista, el fotógrafo mexicano confesó que sus dos grandes miedos eran ser enterrado vivo y ser sometido a una autopsia. Sus fotos suelen enfocarse por completo en los ojos del observador, negando de alguna manera el accidente en sí, o tratan de capturar los ojos abiertos de la persona fallecida, de modo que no parezca muerta. De alguna extraña manera, en su obra los cadáveres parecen todavía vivos. Metinides muestra la muerte como algo distinto de lo que es, a fin de superar su propio horror de morir.

Mientras que el arte tiende a lidiar con lo traumático mostrándonos reiteradamente sus rasgos y características, en la vida cotidiana lo común es tratar de olvidar ese tipo de experiencias. Como ha señalado el psicoanálisis, olvidar produce un efecto reconfortante. Incluso en casos clínicos de demencia senil, el olvido tiene sus beneficios: no solo opera sobre acontecimientos del pasado, sino que también se relaciona con la capacidad de pensar a futuro. La demencia senil ayuda a quien la padece a olvidarse del futuro y elimina así la angustia por la llegada de la muerte.

Para los obsesivos, es justamente la existencia de la muerte lo que es inolvidable. Lacan describió al obsesivo como un sujeto que constantemente se pregunta: “¿Estoy vivo o muerto?”. Dado que al obsesivo lo horroriza su propio deseo y sobre todo el deseo del Otro, primero se propone deshacerse de ese Otro deseante, para intentar luego ocupar el lugar de ese Otro y tomar el control que aquel poseía. Es decir, a fin de prevenir cualquier suceso inesperado, el obsesivo se convierte en Otro: cree que con la muerte de ese Otro deseante él encontrará finalmente la libertad para vivir. Sin embargo, por su necesidad de imponerse a sí mismo nuevas reglas y prohibiciones sin cesar, en vez de encontrar la libertad, se vuelve una suerte de muerto vivo, un robot vaciado de deseo.

¿Acaso nuestra sociedad, con su insistencia en la elección y el aparente control que esta conlleva, privilegia de algún modo una actitud obsesiva hacia la vida? En lugar de declarar que la psicosis hoy está en alza en el mundo, parece más atinado concluir que la insistencia en poder elegir en cada zona de nuestras vidas acabó desatando una necesidad obsesiva de control y predictibilidad, junto con un miedo paralizante a la aniquilación y la muerte. Cuando seguimos, sin

ponerlos en cuestión, un sinfín de consejos y recomendaciones sobre cómo cuidar nuestros cuerpos, cómo dominar nuestros impulsos, hacia dónde avanzar exitosamente y, sobre todo, de qué manera esquivar la muerte, no ganamos ni más certidumbres ni mayor control. Más bien, lo que ocurre es que la ideología de la elección elige para nosotros la personalidad obsesiva, otorgándonos así la neurosis que más le rinde al capitalismo en su forma actual.

La paradoja es que las actitudes obsesivas propiciadas por la ideología del capitalismo tardío en realidad apenas nos dejan espacio para elegir. El sujeto extremadamente controlado y siempre en guardia, que siente pavor ante el desorden y se petrifica ante la idea de morir, es un sujeto que extrae escaso placer del juego de opciones supuestamente ilimitadas que caracteriza a la ideología de la elección. Vive preso de la angustia de fracasar a la hora de tomar la decisión ideal. Por eso, inventa siempre nuevas formas de restringir sus opciones.

[68.](#)

•

. Para estos autores, lo terrible de decidir es que “dentro de esa esfera [de elecciones], lo posible es demasiado visible como para ignorarlo”. Ver Moldoveanu, Mihnea y Nitin Nohria, *Master Passions. Emotion, Narrative and the Development of Culture*, Cambridge, mit Press, 2002, pp. 48-49.

[69.](#)

•

Ver la investigación presentada en Kahneman, Daniel, Paul Slovic y Amos Tversky (comps.), *Judgement under Uncertainty. Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[70.](#)

•

Kramer, Peter D., *Should You Leave? A Psychiatrist Explores Intimacy and Autonomy and the Nature of Advice*, Nueva York, Penguin, 1999.

[71.](#)

•

Styron, William, *La decisión de Sophie*, Barcelona, Navona, 2016. Para una lectura feminista de la novela, ver Sirlin, Rhoda, *William Styron's Sophie's Choice. Crime and Self-Punishment*, Ann Harbor, umi Research Press, 1990. Sirlin analiza el sometimiento de Sophie en sus relaciones con hombres, desde su padre hasta los oficiales nazis, y más tarde sus parejas. También explora el carácter de género de su decisión y traza un nexo entre el sacrificio de Eve con la Eva bíblica exiliada del Edén: “Sophie sabe, por su propia experiencia, que la vida sería más difícil para Eve, de hecho, para cualquier mujer, que para Jan. Lamentablemente, la victimización conduce al odio por sí misma, un odio que debería dirigirse más apropiadamente hacia sus opresores” (p. 33).

[72.](#)

▪

Styron, William, *La decisión de Sophie*, op. cit.

[73.](#)

▪

La novela *El hombre de los dados* plantea otro escenario infernal en torno a la elección. El protagonista de la novela decide que les dejará a los dados todas las decisiones que tenga que tomar, sin importar las consecuencias que se deriven para él ni para las personas a su alrededor. El ritual termina causando un caos total, al crear una especie de mundo psicodélico en el que el azar pasa a ser un orden nuevo y desquiciado. Ver Rhinehart, Luke, *El hombre de los dados*, Barcelona, Malpaso, 2016.

[74.](#)

▪

Freud, Sigmund, “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de la neurosis”, en: *Obras completas*, vol. VII, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 268.

[75.](#)

▪

Sobre la neurosis como elección, ver Soler, Colette, “Hysteria and Obsession”, en: Feldstein, Richard, Bruce Fink y Marie Jaanus (comps.), *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*, Albany, ny, Suny Press, 1996.

[76.](#)

▪

Lacan, Jacques, Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 1986, p. 52.

[77.](#)

▪

Ver Dolar, Mladen, “Beyond Interpellation”, en: Qui Parle, vol. 6, n° 2, 1993, pp. 88-89.

[78.](#)

▪

Ver Lebrun, Jean-Pierre, Un mundo sin límite, op. cit., y Melman, Charles, El hombre sin gravedad, op. cit.

Índice

[Introducción](#)

•

[1. Por qué elegir nos angustia](#)

•

[Mi vida, mi empresa](#)

•

[Autoayuda](#)

•

[Coaching](#)

•

[Mi casa, yo mismo](#)

•

[Elección y negación](#)

•

[Angustia y elección](#)

•

[2. Elegir a través de la mirada del otro](#)

•

[La elección y los demás](#)

•

[El culto a los famosos](#)

•

[Mi cuerpo, mi responsabilidad](#)

•

[La elección y el Gran Otro](#)

•

[¿Cómo cambió el Gran Otro?](#)

•

[Problemas del capitalismo tardío](#)

•

[3. Elecciones amorosas](#)

•

[Elegir con quién salir](#)

•

[La elección como autoprotección](#)

•

[La elección ideal y la elección como ideal](#)

•

[Angustia de amor](#)

•

[Amor y prohibición](#)

•

[La ciencia como cura para la angustia](#)

•

[4. Hijos: ¿tener o no tener?](#)

•

[De los derechos a las elecciones](#)

•

[Elegir y subrogar](#)

•

[Cómo elegirse a uno mismo](#)

[a través de la elección de un hijo](#)

•

[Del deseo a la demanda](#)

•

[Elección imposible](#)

•

[5. Elecciones forzadas](#)

•

[Elección imposible](#)

•

[El psicoanálisis y la elección](#)

•

[La muerte y la falta de elección](#)

•

[Conclusión. La vergüenza
y la falta de cambio social](#)

•

[Tapa](#)

•

[Inicio de lectura](#)

•

Conclusión. La vergüenza

y la falta de cambio social

En Eslovenia, el capitalismo ha transformado los ritos fúnebres. Antes, los deudos solían visitar la funeraria estatal, donde optaban por alguno de los varios servicios básicos y elegían entre distintos cajones o, si decidían cremar al difunto, entre distintas urnas para las cenizas. Hoy, el ritual se parece más a ir de compras y una ocasión para la vergüenza o el bochorno. Cuando los deudos van a la funeraria, se les pide que decidan sobre cada detalle del servicio. La mayoría de las preguntas tienen que ver con aspectos del funeral que nunca estarán a la vista o con elementos que enseguida serán destruidos. Si, por ejemplo, habrá una cremación, los familiares del difunto deben decidir cuán elaborado y costoso será el cajón. Luego, tendrán que elegir cuánto gastarán en la urna en la que se guardarán las cenizas, y que luego será enterrada. Además de decidir cuán extravagante habrá de ser la urna, tienen que elegir los arreglos florales, los músicos para el servicio y hasta el tipo y tamaño del anuncio en los periódicos.

¿Por qué esto provoca vergüenza? Cuando se los hace elegir ante un empleado en la funeraria, los deudos se enfrentan a dos tipos de mirada: la de quien les vende los servicios y la de un otro insustancial, un agente abstracto que observa todo desde arriba. Se trata, una vez más, de aquel Gran Otro de quien ya hemos hablado en este libro. La vergüenza y el bochorno suelen estar muy ligados a nuestro sentido de la identidad: a alguien podrá darle vergüenza ser pobre, ser un hombre “poco masculino” o una mujer “poco femenina”, pertenecer a determinada nación. Alguien puede sentir vergüenza por sus problemas para acatar determinado conjunto (explícito o implícito) de reglas, o por sus dificultades, por ejemplo, para obedecer los principios establecidos por un Gran Otro. Un soldado puede sentir vergüenza por no haber sido valiente en combate; un padre, por no haber estado a la altura de su figura paterna ideal; y un juez, por no haber actuado con autoridad. La incomodidad que se siente al contratar un servicio funerario desencadena sentimientos similares de fracaso, de no actuar correctamente: no importa cómo reaccionemos ante cada opción del servicio, sentimos que fallamos, que no estamos actuando bien. Si uno se niega a comprar la urna extravagante, tiene que lidiar con la sensación de parecer tacaño a ojos

del vendedor; si uno elige la opción más cara, se pregunta si está haciendo un alarde injustificado e irracional. El fracaso es inevitable. En situaciones así, a menudo aparece el autorreproche. Sin embargo, existen varios modos de combatir esa sensación. “El afecto del autorreproche”, escribió Freud,

puede ser transformado por varios procesos psíquicos en otros afectos, que entonces ingresan a la conciencia con mayor claridad aún que aquel; por ejemplo, en forma de angustia (ante las consecuencias del acto autorreprochado), de hipocondría (miedo a las consecuencias somáticas), de delirio persecutorio (miedo a sus consecuencias sociales), de vergüenza (miedo a que los demás conozcan el acto reprochado), y así sucesivamente ⁷⁹

■

.

Cuando sentimos vergüenza, ¿qué tememos que el otro descubra? No se trata simplemente de que nos sintamos unos fracasados, ya que en un plano racional muchas veces sabemos que no hicimos nada mal. La vergüenza es un recordatorio de que, por definición, nunca podremos satisfacer completamente las expectativas que tenemos sobre nosotros mismos. Lo que no queremos que los otros vean es que siempre somos, en esencia, un fraude. Podemos asumir temporalmente algún rol simbólico y deleitarnos con la fantasía de su permanencia, pero, tarde o temprano, habremos de quedar expuestos, y nuestra identidad, marcada por su falta esencial, se revelará como una farsa.

La iconografía de la vergüenza suele representar a las personas con expresiones abatidas y la mirada desviada. Se trata, por un lado, de esquivar la mirada que emana de los otros, pero también, a la vez, de evitar mirar a esos otros. En muchas culturas, es común bajar la vista ante una figura de autoridad: ¿qué es lo que no queremos que esa autoridad vea? Se supone que no debemos ver la desnudez del otro. Demostramos respeto por alguien cuando desviamos la mirada para no ver, a través de su fachada, la falta subyacente. Es esto mismo lo que hace Dorothy en El mago de Oz, cuando finalmente se encuentra cara a cara con el mago.

La vergüenza está relacionada con nuestra inconsistencia, con la inconstancia de

las autoridades que rigen sobre nuestras vidas y con la inconstancia del Otro. Cuando me avergüenzo, no solo estoy tratando de evitar la mirada de desaprobación del Otro, frente al cual me siento humillada; al desviar la mirada, también estoy tratando de no ver que el Otro mismo es inconstante, o más bien que el Otro, en última instancia, no existe. Como señala Joan Copjec:

La vergüenza irrumpe no cuando uno se ve a sí mismo o a un ser querido a través de los ojos de otro, sino cuando percibimos súbitamente una falta en el Otro. Es entonces cuando el sujeto deja de entenderse como aquello que realiza el deseo del Otro, deja de sentirse el centro del mundo, que ahora se aleja de sí y abre una distancia en su interior. No es la distancia “superyoica” que nos produce un sentimiento de culpa y que nos hace cargar el peso de una deuda incancelable con el Otro, sino que es, al contrario, la distancia que borra la deuda. Distinta de la culpa, la vergüenza es una experiencia de nuestra visibilidad en un contexto donde el Otro ya no nos ve, dado que la vergüenza es en sí misma la prueba de que el Otro no existe ⁸⁰

■

.

Cuando las sociedades imponen ritos que avergüenzan a sus ciudadanos, de lo que se trata es de un intento desesperado por sostener la ficción de un Otro consistente y permanente. Pero no hacen más que revelar sus propias inconsistencias. Esto es algo particularmente evidente en el sistema judicial de algunos países. En China, cuando se está por ejecutar a un reo, se les pide a sus familiares que paguen el costo de la bala: el pedido recae en parte sobre la vergüenza de la familia. Pagar la bala es una forma de cancelar una deuda con la sociedad, pero también puede ser leído como una señal de que el sistema judicial carece de autoridad plena, de que necesita la “asistencia” de la familia para llevar adelante el castigo. En el Reino Unido, el gobierno encargó investigaciones en torno a la mejor manera de implicar a las comunidades en la lucha contra el crimen y renovar la confianza pública en el sistema judicial. Una alta funcionaria en materia de seguridad social, Louise Casey, propuso que los sentenciados a cumplir tareas comunitarias llevaran puesta una pechera fluorescente que los identificase como tales ⁸¹

▪

. Se confiaba en que la población vería con agrado que un delincuente cumpliera su castigo realizando tareas útiles para la sociedad, en lugar de perder el tiempo en prisión. Pero las pecheras no solo visibilizan a los criminales a ojos del público, también hacen que la gente desvíe la mirada de sí misma, del propio fracaso en evitar el crimen.

Cuando nos avergüenzan las decisiones que hemos tomado, apartamos la vista de la sociedad y la volcamos sobre nosotros mismos. Bajamos la mirada de cara a la injusticia social y sentimos vergüenza por no tomar las decisiones correctas. En lugar de ver grietas en el orden social, las vemos en nosotros mismos, y vemos los límites de nuestro disfrute y de nuestra realización como nuestro gran fracaso. Esto es especialmente duro entre los sectores más pobres de la sociedad, donde las vidas están mucho más lejos de la felicidad y la plenitud y el individuo encima debe cargar la culpa por su fracaso en sobreponerse. En la época de los reality shows, los parques de diversiones y la proliferación de nuevas formas de entretenimiento, ser pobre muchas veces puede ser visto desde afuera, equivocadamente, como una condición elegida, como un juego al que otros, no pobres, pueden entrar y salir a voluntad. Poco antes de la última crisis financiera, en la prensa británica se publicó una nota de un periodista que había vivido por dos semanas como un indigente: quería averiguar si era posible sobrevivir en Londres sin dinero ni tarjetas. La nota fue acompañada de imágenes crudas del reportero durmiendo en la calle, aseándose en baños públicos y merodeando galerías de arte e inauguraciones en busca de comida gratis. Otra periodista británica, luego de conseguir un puesto como columnista en un periódico, escribió en uno de sus primeros artículos:

El viernes lloré mientras comía unas costillas de cerdo [...]. Durante todo el año pasado solo comí pasta deshidratada, pan barato y mermeladas hechas de cualquier cosa menos de fruta [...]. Pero estar quebrada también fue una bendición. Si lo pienso ahora, mis amigos tal vez viajaran por el mundo a la caza de iluminaciones y peligros, pero yo sobreviví en Londres sin un peso. “Inténtelo ustedes”, les respondo ahora, cuando me escriben un email desde India. Hoy ya no presto atención a las fechas de vencimiento, valoro los productos de segunda clase y hasta uso pasta dental sin marca.

La idea que pone en relieve la periodista es que sobrevivir en la pobreza puede darnos una fortaleza desconocida para quienes no han pasado por esa experiencia. El pobre puede sobreponerse a una vergüenza que inspira pavor en los demás: por ejemplo, que en la caja le rechacen la tarjeta de débito y tenga que sacar cosas del carrito hasta que el pago sea aceptado.

En un sitio web de economía y finanzas, Donna Freedman explica con orgullo su decisión de vivir con doce mil dólares al año:

Tomé mis decisiones, y estas incluyeron: basta de marido, retomar la universidad, cambiar por completo mi manera de gastar dinero [...]. Ahora soy pobre por elección, porque necesitaba cambiar de vida. Elegí ponerle fin a mi matrimonio, elegí volver a estudiar. Puedo vivir así porque sé que no es para siempre. En dos años voy a tener mi título y ahí, sí, volveré a trabajar ⁸²

•

.

De modo que la elección puede ser una motivación poderosa cuando alguien quiere cambiar de camino. Con todo, los sectores conservadores han hecho uso en numerosas ocasiones del argumento de que la pobreza es una elección, con el objetivo de perpetuar las divisiones de clases. Desde sus orígenes, la ideología capitalista se apoya en la idea de que la prosperidad está al alcance de todos y de que solo es pobre quien no trabajó lo suficiente. En los Estados Unidos, hay investigadores —como Barbara Ehrenreich, autora de *Por cuatro duros*— que decidieron vivir como trabajadores pobres por un par de meses para mostrar que de ninguna manera el subsidio que otorga el Estado a la gente desempleada a cambio de una prestación laboral [workfare] puede reemplazar los beneficios sociales que brinda el Estado sin una contraprestación [welfare]; y que, sin importar lo mucho que las personas pobres se esfuercen por tomar las riendas de sus vidas, no es posible escapar de la pobreza por pura fuerza de voluntad.

Antes de que empezara a sentirse el impacto de la actual crisis económica, el ideal de consumo era tan predominante que incluso gastar menos (y tal vez trabajar menos) era una empresa trabajosa. En 2007, una pareja de California decidió pasar un año entero sin gastar dinero y registrar su experiencia en un

blog ⁸³

▪

. Por la misma época, en otras partes del país se fueron formando pequeños grupos, decididos a reducir su consumo, que declararon en Internet sus intenciones de no comprar sino comida, artículos de higiene y de primera necesidad por un año. Algunos grupos decidieron que solo podrían comprar bienes de segunda mano, reparar artículos viejos o alquilarlos. También varios escritores se volcaron a explorar en sus vidas el llamado “achicamiento” [downsizing]. Judith Levine, por ejemplo, publicó su libro *Not Buying It*, en el que relata su experiencia de pasar un año sin hacer compras ⁸⁴

▪

. Pero con la irrupción de la crisis, cuando la gente empezó a perder repentinamente sus puestos de trabajo y sus hogares, esas incursiones en la pobreza por parte de escritores y periodistas empezaron a mostrar cierta veta cínica.

El surgimiento de un movimiento por la simplificación de la vida de hecho se inscribe, en cierta manera, dentro de la ideología de la elección, solo que se engaña a sí mismo y a los demás con una retórica moralizante. Y es que este movimiento sigue aceptando las premisas de una sociedad altamente individualista. La ideología que nos enseña que todo está en nuestras manos y que somos libres para hacer lo que queramos de nuestras vidas simplemente repite este mantra en el vocabulario del “bajo consumo”. La moda de simplificar la propia vida es así una reacción al discurso apabullante de la elección y el consumo que lo replica por medio de una elección de consumo particular. Dado que una enorme parte de la población mundial vive en condiciones de tremenda pobreza, casi sin opciones, el movimiento occidental —liderado en general por personas acomodadas—, con el fin de simplificar la propia vida (junto con otros intentos de glorificar la pobreza), parece una manera bastante hipócrita de abordar mal las divisiones de clase. Dentro de estos grupos, es la idea de elección racional la que domina el diálogo. En su artículo “Living ‘Poor’ and Loving It” [Vivir “pobre” y disfrutarlo], Donna Freedman señala, con bastante estrechez de miras, que la herramienta más importante que tenemos para administrar nuestro dinero es nuestro cerebro ⁸⁵

▪

.

Como he sostenido aquí, en verdad lo que elegimos tiene muy poco que ver con la racionalidad. El modo en que lidiamos con la elección suele reflejar nuestra constitución psicológica más honda. Una mujer histérica tenderá a decepcionarse con los resultados de sus decisiones. Luego de comprar algo, enseguida se dará cuenta de que no está satisfecha: “¡No era esto!”. Se irá entonces de nuevo de compras, en lugar de evaluar la causa real de su disconformidad. Por su parte, un hombre obsesivo tenderá a evitar toda elección, preferirá procrastinar, ya que cualquier elección le exigiría actuar de acuerdo con su deseo. Un psicótico podrá paralizarse aún más, asaltado por la idea de que no tiene ninguna libertad, de que alguien ya eligió por él, razón por la cual se siente oprimido y controlado.

Muchas de nuestras decisiones son irracionales. Cuando compramos un auto caro, bien puede ser que lo hagamos para despertar la envidia de los demás y no porque hayamos llegado a la conclusión racional de que necesitamos ese modelo en particular. La envidia es un motor del consumo muy importante en el mercado actual, y se ha puesto en boga añadir algo de humillación a la mezcla. En Japón, varias tiendas se pusieron de moda por su táctica de limitar las opciones del cliente. Una de estas tiendas, en las afueras de Tokio, tiene horarios de atención completamente aleatorios. Los clientes llegan y esperan formando una fila en la puerta; cuando por fin los dejan pasar, a menudo se encuentran con que los empleados se niegan arbitrariamente a venderles el producto que desean. Los clientes no se ofenden: se muestran fascinados y vuelven en manadas.

En los restaurantes de comida china, a veces la cantidad de opciones dificulta enormemente la elección del plato. Hay quienes opinan que semejante variedad busca caerle bien al comensal menos exigente, al que menos elige. Esa es, al menos, la opinión en que se basan las prácticas de muchos restaurantes de alta gama, que eligen el plato de sus comensales. En los locales de Nobu, la gente paga fortunas para que le sirvan lo que el chef quiere. En Londres, Gordon Ramsay ofrece la opción de sentarse a comer en la cocina; por supuesto, el comensal no puede elegir lo que le sirven. Había también en Londres un restaurante donde el menú no tenía precios y los comensales decidían el valor del plato servido: la mayoría de ellos, no es de extrañar, pagaba más de lo esperado.

Si hay quienes tratan de enseñarle a la gente a limitar sus elecciones, lo que digo aquí es que las personas forjan sus propios mecanismos para autolimitarse, solo que no lo hacen de manera consciente: no son estrategias “racionales”. Las personas limitan sus opciones o actúan como si otros les hubiesen impuesto

determinados límites. Conozco el caso de un profesor que, en los días previos a un examen, les dio a los estudiantes la posibilidad de formular ellos mismos las preguntas que luego deberían responder. La propuesta no tuvo ni por asomo un efecto liberador. Llegado el momento del examen, los estudiantes se sorprendieron de ver la misma consigna que ellos habían formulado y reaccionaron como si se les hubiera pedido algo muy difícil e impredecible. Un alumno incluso se quejó de que la pregunta no tenía suficiente relación con el programa de la materia. De modo que, aun cuando las personas tomen sus propias decisiones, fácilmente pueden actuar como si otro hubiese elegido por ellos.

El deseo siempre implica alguna prohibición. Enseguida inventamos nuevos obstáculos cuando los viejos dejan de funcionar. El dueño de la cadena de tiendas The Conran Shop lo sabe bien: “La gente no sabe lo que quiere hasta que uno se lo ofrece”. Después del 11 de septiembre, hubo un crecimiento importante del turismo en Eslovenia (dado que parecía un lugar seguro para visitar), y desde el gobierno decidieron usar la prohibición para fomentar el deseo. La campaña publicitaria explotaba la consigna: “¡No visite Eslovenia!”. El deseo de límites puede verse muy claramente en los niños pequeños: cuando tienen demasiadas opciones, suelen inquietarse y buscar alguna forma de guía por parte de sus padres. Incluso si terminan eligiendo la alternativa opuesta a la que los padres sugerían, los consuela no tener que lidiar con opciones ilimitadas.

El solo hecho de que sea tan usual buscar consejos a la hora de tomar una decisión ilustra cuán crucial es, para los individuos, contar con alguna red de contención, ya sea una comunidad virtual o real. Elegir se ha vuelto un acto muy solitario. En el pasado era común apoyarse en familiares o amigos; hoy nos hemos quedado solos. Aun así, las personas encuentran nuevas maneras de pedir consejos. En los probadores de tiendas de ropa en los Estados Unidos muchas veces vi cómo las mujeres intercambiaban consejos sobre determinada prenda. Las respuestas de personas anónimas suelen ser muy sinceras, mucho más que la opinión de un pariente o amigo. Alguien que nos conoce tal vez se esfuerce por no desilusionarnos o tal vez responda con envidia o aburrimiento, pero un desconocido a quien le pedimos consejo quizá se sienta halagado por nuestro interés y hasta puede que sea más honesto, dado que no hay vínculos emocionales en juego.

The New York Times publicó una nota sobre los blogs personales dedicados a comentar con total franqueza los gastos de consumo a crédito ⁸⁶

•

. Una mujer se negaba a admitir frente a su pareja y amigos las deudas que había acumulado en sus tarjetas de crédito, pero, tras expresar su angustia en el blog, fue encontrando de a poco la fuerza para recortar sus gastos y reducir sus deudas. El blog le dio un sentido de responsabilidad; ahora, cuando sale de compras, tiene presente que luego tendrá que confesar sus gastos en el blog. Para ella, los lectores anónimos se convirtieron en autoridades generadoras de culpa, monitores. Los lectores sin nombre de una página web se entrelazan en su superyó y lo refuerzan, y a través de ese desvío psicológico hacia el ciberespacio, la mujer se ha vuelto mucho más capaz de actuar que lo que hubiera sido de haber confiado en su familia y amigos, que no ejercen la misma presión. El hecho de haber sentido la necesidad de esa ayuda ilustra la debilidad de su comunidad real, es decir, de la no electrónica. Y también nos muestra que, cuando esas comunidades pierden su poder de guía y apoyo, la toma de decisiones se vuelve más difícil, hasta tal punto que la compra compulsiva puede funcionar como fuente de alivio (como también de dolor) para una persona en problemas.

Sin embargo, sin importar cuán traumático resulte, la de elegir es una capacidad humana esencial. El hecho de ser capaces de elegir es lo que nos abre a la posibilidad de un cambio. El problema actual es que tendemos a ver toda elección como algo completamente racional, y así nuestras decisiones suelen terminar alineadas con la teoría económica y el consumismo. Permitimos que esas teorías nos gobiernen, cuando en realidad lo que nos hace falta es una comprensión psicológica más honda de la elección. Que para el psicoanálisis cada individuo sea el responsable de sus propios síntomas no significa que cada uno de nosotros elija racionalmente su sufrimiento. Sin embargo, sí significa que cada persona es un sujeto: alguien que creó un síntoma (o neurosis) individual. El cambio es siempre posible, puesto que tenemos la capacidad de superar el sufrimiento personal tanto como tenemos la capacidad de crearlo.

Nuestra sociedad capitalista de hoy, con su insistencia en la idea de elección, enmascara una serie de desigualdades de clase, género y raza. En 1987, Margaret Thatcher declaró: “La sociedad no existe. Hay hombres y mujeres individuales, y hay familias”. Esta célebre afirmación parece haber impregnado a la sociedad contemporánea en todos sus ámbitos. La vergüenza por ser pobre o la culpa por no alcanzar la cima del éxito económico ha reemplazado la lucha contra la injusticia social. La angustia por no ser lo suficientemente buenos nos ha convertido en gente demasiado pacífica, no solo dispuesta a trabajar más horas,

sino a menudo a esforzarnos lo mismo por nuestra apariencia. Elegir es lo que nos abre a la posibilidad de un cambio, pero para ello es necesario dejar de pensar la elección como una prerrogativa solo individual. El éxito de la ideología de la elección en el mundo contemporáneo se basa en ocultarnos el hecho de que, en realidad, el campo de nuestras elecciones se limita cada vez más en función de divisiones sociales, y que en materia de trabajo, seguridad, salud o medioambiente, nuestras elecciones individuales carecen prácticamente de incidencia. A nivel de la sociedad, ha menguado nuestra capacidad de elegir, en términos de cambiar las relaciones de poder tal como las conocemos. No sorprende que esta ideología de la elección se lleve tan bien con los paradigmas new age que promueven vivir el momento y aceptar las cosas tal como son.

Es posible, pese a todo, que la lucha contra la ideología de la elección, como la panacea última para todos los problemas, utilice la misma idea de elección para subvertir la ideología dominante. Esto fue lo que sucedió en Londres, por ejemplo, cuando un grupo de jóvenes decidió combatir la imposición, en los metros o buses, de periódicos gratuitos plagados de notas sensacionalistas y chismes sobre famosos. Con el eslogan “Elige lo que lees”, un grupo de jóvenes empezó a obsequiar a los transeúntes ejemplares de libros usados, con la esperanza de que ese gesto pudiera contrarrestar la polución mental que generan ese tipo de publicaciones.

Siempre que se glorifica una idea, cualquiera sea, en una sociedad particular en un momento determinado, hay que tener cuidado. En las sociedades comunistas sucedió con los derechos de los trabajadores y el ideal de una sociedad sin clases. En el capitalismo tardío, sucede con la idea de elección. Cuando en esos países se cuestionaban los ideales comunistas, el aparato de Estado respondía argumentando que el poder ya estaba en manos del pueblo y que, por ende, no había razones para combatir al régimen. Con la idea de elección, el capitalismo lleva adelante una operación ideológica similar: se ofrece y se niega a la vez la posibilidad de elegir la organización de la sociedad. El capitalismo y la democracia liberal glorifican la idea de elección, pero con la condición de que lo que se ofrece como opción es esencialmente un modelo de consumo. La elección de una nueva forma de organización social, de distintos modos de proyectar la sociedad en el futuro y, sobre todo, la posibilidad de rechazar la sociedad capitalista tal como la conocemos, no cuentan entre las opciones disponibles.

Como vimos en este libro, elegir no es fácil, y a menudo tampoco es racional. Así como la necesidad de elegir a veces nos asalta en el momento menos

pensado (sin que esto signifique que nuestros deseos y pulsiones inconscientes no hayan preparado el camino para que tal situación irrumpa), así también surge la elección a nivel de la sociedad, a menudo en momentos imprevistos. En su libro *El Sha o la desmesura del poder*, el periodista polaco Ryszard Kapuściński dice que la revolución iraní de 1979 tuvo su punto de inflexión en el momento en que la policía intentó detener a un hombre en la calle y este la ignoró. A partir de ese momento, dice, recrudecieron las manifestaciones que acabaron volteando al régimen. El cambio fue el resultado de una elección, pero también fue impredecible e incontrolable. Mientras que la ideología de la elección nos promete que las decisiones racionales nos ayudarán a controlar nuestras vidas y hacerlas más previsibles, eliminando cualquier riesgo, la realidad es que la elección deja de lado, precisamente, nuestra habilidad para prever el futuro: abre la puerta al arrepentimiento por lo que pudo haber sido pero, al mismo tiempo, abre la ventana a la esperanza por lo que ha de venir.

“La vida es eso que pasa mientras estás ocupado haciendo otros planes”, cantaba John Lennon. Lo mismo vale para lo que hemos estado discutiendo: pensar en elecciones y hacerlas parecen ser dos cosas muy distintas. Pero siempre podemos elegir si aceptamos o rechazamos la tiranía de la elección, y podemos empezar por tratar de entender cuáles son las verdaderas opciones que se nos ofrecen.

[79.](#)

•

Freud, Sigmund, “Manuscrito K. Las neuropsicosis de defensa”, en: *Obras completas*, vol. i, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 261.

[80.](#)

•

Copjec, Joan, *Imagine There’s No Woman. Ethics and Sublimation*, Cambridge, mit Press, 2004, p. 128.

[81.](#)

•

Home, Richard, “Offenders to Wear Budge of Shame to Restore Faith in Justice System”, *The Times*, 16 de junio de 2008.

[82.](#)

•

Freedman, Donna, “Surviving and Thriving on \$12k a Year: The Reboot”, en: Surviving and Thriving, 6 de junio de 2015, disponible en: bit.ly/37Yhl6w

•

.

[83.](#)

•

“Preparing for a Year of Not Spending”, en: Bye Bye Buy, 15 de diciembre de 2006, disponible en: bit.ly/2JqCr46

•

.

[84.](#)

•

Levine, Judith, Not Buying It. My Year Without Shopping, Nueva York, Free Press, 2006.

[85.](#)

•

Freedman, Donna, “Living ‘Poor’ and Loving It”, en: Surviving and Thriving, 22 de febrero de 2018, disponible en: bit.ly/3aUixtE

•

.

[86.](#)

•

“Blog the Debt Away”, The New York Times, 5 de marzo de 2007, disponible en: nyti.ms/2WVJgOp

•

.