

1

Introducción

Sin duda, el concepto de iluminismo no debe restringirse demasiado en lo metodológico, puesto que, tal como yo lo entiendo, incluye algo más que simple deducción lógica y verificación empírica, sino más bien, y más allá de estas dos, la voluntad y la capacidad para especular fenomenológicamente, para establecer lazos de empatía, para acercarse a los límites de la razón. [...] ¿Las emociones? En lo que a mí respecta, sí. ¿Dónde se ha decretado que el iluminismo debe verse libre de la emoción? A mi juicio, lo contrario parece ser lo cierto. El iluminismo puede cumplir con su tarea correctamente sólo si se dispone a trabajar con pasión.

Jean Amery

Mediante palabras puede un hombre hacer dichoso a otro o empujarlo a la desesperación, mediante palabras el maestro transmite su saber a los discípulos [...]. Palabras despiertan sentimientos y son el medio universal con el que los hombres se influyen unos a otros.

Sigmund Freud*

* Los epígrafes son de Jean Amery, *At the mind's limits: Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*, reimpresión, Bloomington, Indiana University Press, 1980, p. xi [trad. esp.: *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Madrid, Pre-Textos, 2001] y de Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1966, p. 20 [la cita corresponde a la edición en español: *Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte I y II) (1915-1916)*, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 15, p. 15].

En las últimas tres décadas se han acumulado sostenidamente los estudios y las críticas de la terapia. Aunque difieren en método y en perspectiva, acuerdan en el hecho de que la doctrina terapéutica es moderna por excelencia, y en que es moderna en aquello que es más inquietante en la modernidad: la burocratización, el narcisismo, la construcción de un falso yo, el control de las vidas modernas por parte del Estado, el colapso de las jerarquías culturales y morales, la intensa privatización de la vida causada por la organización social capitalista, el vacío del yo moderno separado de las relaciones comunales, la vigilancia a gran escala, la expansión del poder y la legitimación estatales, y la “sociedad del riesgo” y el cultivo de la vulnerabilidad del yo.¹ Los estudios acerca del discurso terapéutico podrían por sí solos proporcionarnos un compendio de los variados temas que constituyen a la sociología (y la crítica) de la modernidad.

1. Acerca de la burocratización, véase Peter Berger, “Toward a sociological understanding of psychoanalysis”, en *Social Research*, N° 32, 1965, pp. 26-41. Acerca del narcisismo, véase Christopher Lasch, *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*, Nueva York, Warner Books, 1979 [trad. esp.: *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999]. Acerca de la construcción de un falso yo, véase Ian Craib, *The importance of disappointment*, Londres, Routledge, 1994. Acerca del control de las vidas modernas por parte del Estado, véase Ellen Herman, “Psychologism and the child”, en Theodore M. Porter y Dorothy Ross (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 7: *The modern social sciences*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, pp. 649-662, y *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*, Berkeley, University of California Press, 1995. Acerca del colapso de las jerarquías culturales y morales, véase Philip Rieff, *The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. Acerca de la privatización de la vida bajo el capitalismo, véase Eli Zaretsky, *Secrets of the soul: A social and cultural history of psychoanalysis*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2004. Acerca del vacío del yo moderno, véase Philip Cushman, “Why the self is empty: Toward a historically situated psychology”, en *American Psychologist* 45, N°5, 1990, pp. 599-611. Acerca de la vigilancia, véase Michel Foucault, *Discipline and punish: The birth of the prison*, Nueva York, Vintage Books, 1995 [trad. esp.: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003]; Nikolas Rose, “Assembling the modern self”, en Roy Porter (ed.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present*, Londres, Routledge, 1997, pp. 224-247; e *Inventing our selves: Psychology, power and personhood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Acerca de la expansión del poder estatal y el desarrollo de nuevas fuentes de legitimación estatal, véase James L. Nolan, *Therapeutic state: Justifying government at century's end*, Nueva York, New York University Press, 1998. Acerca de la “sociedad del riesgo”, la obsesión social con la administración del riesgo y su relación con un cultivo de la vulnerabilidad del yo, véase Frank Furedi, *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*, Londres, Routledge, 2004.

La crítica comunitarista de la modernidad sostiene que la psicología expresa un individualismo atomizado que crea –o, al menos, fomenta– las mismas enfermedades que asegura curar. Así, mientras que la psicología supuestamente trata nuestra creciente dificultad para ingresar o permanecer en relaciones sociales y ayuda a resolverla, fomenta de hecho que pongamos nuestras necesidades y preferencias por encima de nuestros compromisos con los otros. Bajo el patrocinio del discurso terapéutico, las relaciones sociales son disueltas por un utilitarismo pernicioso que aprueba una falta de compromiso con las instituciones sociales y legitima una identidad narcisista y superficial.²

Autores como Lionel Trilling, Philip Rieff, Christopher Lasch y Philip Cushman han interpretado el ascenso de la visión terapéutica del mundo como un signo del declive de un dominio autónomo de la cultura y de los valores.³ Gracias al consumo y a la práctica terapéutica, el yo ha sido rápidamente integrado a las instituciones de la modernidad, haciendo que la cultura pierda su poder de trascendencia y de oposición a la sociedad. La propia capacidad de seducción del consumo y de la autoabsorción terapéutica marcan el declive de cualquier oposición seria a la sociedad y el agotamiento cultural general de la civilización occidental. Ya sin capacidad para crear héroes y establecer valores e ideales culturales, el yo se ha retirado dentro de su propio caparazón vacío. Al hacernos un llamamiento a retirarnos dentro de nosotros mismos, la doctrina terapéutica nos ha hecho abandonar los grandes mundos de la ciudadanía y la política, y no puede proporcionarnos un modo inteligible de conectar el yo privado con la esfera pública, porque ha vaciado al yo de su contenido comunitario y político, reemplazándolo por su preocupación narcisista por sí mismo.

La crítica más radical del discurso terapéutico –y probablemente la más influyente– ha sido inspirada por la historización de los sistemas de conocimiento llevada a cabo por Michel Foucault. El abordaje de Foucault del discurso terapéutico se interesa menos en restaurar comunidades de sentido que en exponer los modos en que el poder es entrelazado verticalmente y horizontalmente en el tejido social. Foucault desencadenó un

2 Véase Robert Bellah *et al.*, *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*, Nueva York, Harper and Row, 1985, pp. 55-112 [trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989].

3 Lionel Trilling, *Freud and the crisis of our culture*, Boston, Beacon Press, 1955; Rieff, *Triumph of the therapeutic*; Lasch, *Culture of narcissism*; Philip Cushman, *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*, Reading, MA, Addison-Wesley.

notorio golpe fatal al psicoanálisis al revelar que su glorioso proyecto de liberación del yo era una forma de disciplinamiento y de sujeción al poder institucional “por otros medios”.⁴ Foucault sugirió que el “descubrimiento” científico de la sexualidad que está en el centro del proyecto psicoanalítico continúa una larga tradición en la cual, a través de la confesión, se hace que los sujetos investiguen y digan la verdad acerca de sí mismos. En el terreno terapéutico nos inventamos a nosotros mismos como individuos, con carencias, necesidades y deseos a ser conocidos, categorizados y controlados en pos de la libertad. A través de las categorías mellizas del “sexo” y “la psiquis”, la práctica psicoanalítica nos hace buscar la verdad acerca de nosotros mismos, y es definida así en términos de descubrimiento de esa verdad y de hallazgo de la emancipación en esa búsqueda. Lo que lleva a que los “discursos psi”⁵ sean particularmente efectivos en la era moderna es que hacen de la práctica del autoconocimiento un acto simultáneamente epistemológico y moral. Lejos de mostrar el rostro duro del censor, el poder moderno adopta el rostro benevolente de nuestro psicoanalista, que no resulta ser sino un nodo de una vasta red de poder, una red omnipresente, difuminada y total en su anonimidad y su inmanencia. El discurso del psicoanálisis es así una “tecnología política del yo”, un instrumento usado y desarrollado en el marco general de la racionalidad política del Estado; su mismo objetivo de emancipar al yo es lo que hace que el individuo sea dócil y disciplinado. Allí donde los sociólogos comunitaristas ven el discurso terapéutico como uno que clava una cuña entre el yo y la sociedad, Foucault sugiere, por el contrario, que a través de la terapia el yo es imperceptiblemente puesto a trabajar para un sistema de poder y dentro de él.

Aunque este libro no puede evitar tener implicaciones para la crítica de la modernidad, me gustaría eludir por completo esa crítica. Ya sea que el discurso terapéutico amenace las comunidades morales de sentido, mine a la familia, oprima a las mujeres, disminuya la relevancia de la esfera política, corroa la virtud y el carácter moral, ejerza un proceso general de vigilancia, refuerce el caparazón vacío del narcisismo o debilite al yo, todo ello no me preocupa (aun cuando algunas de estas cuestiones no puedan no rondar parte del análisis subsiguiente). Mi propósito no es documentar los efectos perniciosos del discurso terapéutico ni discutir su potencial emancipatorio, tareas que ya han sido magistralmente llevadas a cabo por

4 Véase Foucault, *Discipline and punish: The birth of the prison*; Rose, *Inventing our selves*.

5 Ésta es una expresión de Nikolas Rose, extraída de *Inventing our selves*.

muchos otros.⁶ Mi intención aquí es más bien apartar el campo de los estudios culturales de la “epistemología de la sospecha”, de la cual ha dependido en demasía. O, para decirlo con otras palabras, deseo analizar la cultura sin la presunción de saber por adelantado cómo deberían verse las relaciones sociales. Utilizando el abordaje sociológico a los objetos científicos de Bruno Latour y Michel Callon, convoco a los estudiosos de la cultura a adoptar dos principios: el principio del “agnosticismo” (tomar una postura amoral hacia los actores sociales) y el principio de simetría (explicar fenómenos diferentes de manera similar o simétrica).⁷ El objetivo del análisis cultural no es medir las prácticas culturales con respecto a aquello que deberían ser o a aquello que deberían haber sido, sino más bien entender de qué modo han llegado a ser lo que son y por qué, siendo aquello que son, “consiguen cosas” para la gente. Así, a pesar de su brillantez, un abordaje foucaultiano no sería pertinente debido a que Foucault utilizaba conceptos generalizadores –“vigilancia”, “biopolítica”, “gubernamentalidad”– que tienen algunos defectos fatales: no toman seriamente las capacidades críticas de los actores; no preguntan por qué los actores se ven a menudo profundamente comprometidos y absorbidos por los significados; y no diferencian entre esferas sociales, colapsándolas bajo lo que el sociólogo francés Philippe Corcuff ha denominado conceptos *bulldozer*,⁸ conceptos tan abarcadores que terminan aplanando la complejidad de lo social (por ejemplo, “biopoder” o “vigilancia”). Como espero poder demostrar, es crucial llevar a cabo tales diferenciaciones. Un análisis denso y contextual de los usos y los efectos de la terapia revela que no hay un efecto general único (de “vigilancia” o “biopoder”). Por el contrario, estos usos y efectos difieren significativamente según si tienen lugar en el dominio de una empresa, del matrimonio o del grupo de apoyo (respectivamente, véanse los capítulos 3, 4 y 5).

Si todas las críticas del discurso psicoanalítico coinciden en señalar que éste ha “triunfado”, y si algunos estudios notables detallan ahora *qué* es lo que ha “triunfado” en la terapia,⁹ todavía no sabemos demasiado acerca

6 Para un intento reciente, véase Zaretsky, *Secrets of the soul*.

7 Michel Callon, “Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay”, en John Law (ed.), *Power, action, and belief: A new sociology of knowledge?*, Boston, Routledge/Kegan Paul, 1986, pp. 196-233.

8 Philippe Corcuff, comunicación personal, 6 de junio de 2000.

9 Véase Eva S. Moskowitz, *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001; James Capshew, *Psychologists on the march: Science, practice, and professional identity*, Nueva York,

de *cómo* y *por qué* ha triunfado.¹⁰ Al tratar esta cuestión, me aparto de los abordajes críticos a la cultura que descansan en la epistemología de la sospecha para exponer sistemáticamente cómo una práctica cultural lleva a cabo (o no logra llevar a cabo) una práctica política específica. En lugar de ello, sostengo que una crítica de la cultura no puede ser llevada a cabo adecuadamente antes de que entendamos el mecanismo de la cultura: cómo son producidos los significados, cómo son entrelazados en el tejido social, cómo son usados en la vida diaria para conformar las relaciones y tratar con un mundo social incierto, y por qué llegan a organizar nuestra interpretación del yo y de los otros. Como espero demostrar, tanto el análisis como la crítica del *ethos* terapéutico adquieren un nuevo aspecto cuando no se los predica sobre la base de supuestos políticos a priori acerca de cómo *deberían* ser las relaciones sociales. En lugar de ello, mi análisis adhiere a la comprensión pragmática de que los significados y las ideas deberían ser vistos como herramientas útiles, esto es, como herramientas que nos permiten llevar a cabo ciertas cosas en la vida diaria.¹¹

Mi estudio del discurso terapéutico es así llevado a cabo, primero y principal, desde la perspectiva de la sociología de la cultura. Quizá más en tanto que, en la mayoría de los otros temas, la exploración del *ethos* terapéutico es un terreno ideal para examinar “cómo funciona la cultura”. Esto es cierto por numerosos motivos.

En primer lugar, para un estudioso de la cultura el lenguaje terapéutico tiene la rara virtud de ser cualitativamente un nuevo lenguaje del yo. Aun cuando depende de una visión antigua de la psiquis, este lenguaje no tiene prácticamente antecedentes en la cultura estadounidense o europea. En ese sentido, representa una posibilidad singularmente prístina de comprender de qué manera emergen las nuevas formas culturales y cómo los nuevos lenguajes transforman las autocomprensiones que se introducen en las relaciones sociales y en la acción. Recordando la perspectiva de Robert Bellah en relación con la Reforma Protestante, podemos decir que el discurso terapéutico ha “reformulado el nivel más profundo de los símbolos identitarios”.¹² Dicha reformulación posee un interés especial para

Cambridge University Press, 1999; Furedi, *Therapy culture*; Herman, *Romance of American psychology*.

10 Moskowitz, *In therapy we trust*, y Herman, *Romance of American psychology*, son dos excepciones notorias.

11 Véase Richard Rorty, *Philosophy and social hope*, Nueva York, Penguin Books, 1999.

12 Robert Bellah, *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world*, Nueva York, Harper and Row, p. 67.

el sociólogo de la cultura, pues tuvo lugar simultáneamente a través de los canales especializados y formales del conocimiento científico y a través de las industrias culturales (el cine, la prensa popular, la industria editorial, la televisión). En la medida en que el discurso terapéutico representa un lenguaje del yo cualitativamente nuevo, nos permite poner de relieve la cuestión de la emergencia de nuevos códigos y significados culturales y preguntarnos por las condiciones que hacen posible su difusión y su impacto en toda la sociedad. Este libro puede ser leído como un fragmento de una historia cultural –más amplia– de la introspección, esto es, de una historia del lenguaje y de las técnicas que usamos para tratar con nosotros mismos y examinarnos (a través de categorías tales como “deseos”, “memoria” y “emociones”).

En segundo lugar, no hay otro marco cultural –con la excepción del liberalismo político y el lenguaje de la eficiencia económica basada en el mercado– que haya ejercido una influencia tan decisiva en los modelos del yo del siglo xx. No se trata sólo de que casi la mitad de la población haya consultado a un profesional de la salud mental,¹³ sino que –más importante– la perspectiva terapéutica ha sido institucionalizada en varias esferas sociales de las sociedades contemporáneas (por ejemplo, en las organizaciones económicas, las escuelas, los ejércitos, el Estado de bienestar, los programas de rehabilitación para presos y los conflictos internacionales). Ya asumiendo la forma del análisis introspectivo, ya la de un taller New Age de “mente-cuerpo”, ya la de un programa de reafirmación personal, la terapia ha logrado un nivel inusual de legitimidad cultural en una gran variedad de grupos sociales, organizaciones, instituciones y entornos culturales. El discurso terapéutico ha atravesado y ha desdibujado las esferas estancas de la modernidad y ha llegado a constituirse como uno de los principales códigos con los cuales expresar, conformar y guiar el yo. Además, a través de la estandarización de los planes de estudio académicos y la estandarización de las profesiones psicológicas, el discurso terapéutico trasciende las fronteras nacionales y constituye un lenguaje “transnacional” del yo. Si, tal como escribe S. N. Eisenstadt, la civilización tiene centros que difuminan y encarnan visiones ontológicas,¹⁴ la perspectiva terapéutica se ha convertido en uno de los centros de esa entidad vaga y amorfa conocida como civilización occidental.

¹³ Furedi, *Therapy culture*, p. 103.

¹⁴ Véase S. N. Eisenstadt, “Axial age civilizations: The reconstruction of the world and the crystallization of distinct civilizational complexes”, en George Ritzer (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford, Blackwell, 2007.

En tercer lugar, el discurso terapéutico –quizá más que cualquier otra formación cultural– ilustra los modos en que la cultura y el conocimiento se han imbricado inextricablemente en las sociedades contemporáneas.¹⁵ Karin Knorr-Cetina señala:

Una sociedad del conocimiento no es simplemente una sociedad con más expertos, con infraestructuras tecnológicas y estructuras de la información y con interpretaciones de especialistas antes que de participantes. Sociedad del conocimiento significa que las culturas del conocimiento se han derramado y han tramado su tejido en la sociedad; es el juego completo de procesos, experiencias y relaciones que sirven al conocimiento y se despliegan con su articulación. Esta “deshicencia” del conocimiento, la descarga de relaciones de conocimiento en la sociedad, debe ser presentada como un problema a ser resuelto en un relato sociológico (antes que económico) de las sociedades del conocimiento. [...] Necesitamos rastrear los modos en que el conocimiento se ha tornado constitutivo de las relaciones sociales.¹⁶

La psicología es sin dudas un cuerpo de textos y teorías elaborado en organizaciones formales por expertos certificados para producirla y utilizarla. Pero es quizá fundamentalmente también un cuerpo de conocimiento difundido a lo largo del mundo a través de una amplia variedad de industrias culturales; los libros de autoayuda, los talleres, los *talk shows* televisivos, los programas de radio con llamadas de los oyentes, las películas, las series de televisión, las novelas y las revistas han sido plataformas culturales esenciales para la difusión de la terapia a lo ancho y a lo largo de la sociedad y la cultura estadounidenses. Todos los arriba mencionados han sido y siguen siendo emplazamientos centrales para la difusión del conocimiento terapéutico, y hacen de ese conocimiento una parte esencial del universo cultural y moral de las clases medias estadounidenses. Esta situación dual de la psicología, simultáneamente profesional y popular, es lo que la hace tan interesante para el estudioso de la cultura contemporánea;

15 Véase Doyle McCarthy, *Knowledge as culture*, Nueva York, Routledge, 1996; esto contradice la sugerencia de Adam Kuper en *Culture: The anthropologist's account*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999 [trad. esp.: *Cultura: la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2008], de que nos deshacemos de la idea de cultura y utilizamos en su lugar conceptos tales como conocimiento o creencias o normas.

16 Karin Knorr-Cetina, “Sociality with objects: Social relations in postsocial knowledge societies”, en *Theory, Culture, Society* 14, N° 4, 1997, pp. 9-10.

ofrece una oportunidad para comprender de qué manera la cultura alta y la cultura popular se ven empapadas completamente por las formaciones del conocimiento. De hecho, en la medida en que “los conocimientos se han tornado ellos mismos fuerzas decisivas en nuestro desarrollo económico y tecnológico”,¹⁷ constituyen un aspecto importante de la acción cultural en las sociedades contemporáneas. La difusión de este conocimiento tuvo lugar a través de los medios masivos de comunicación y en múltiples escenarios internacionales, en los cuales el conocimiento psicológico se convirtió en un modo de representar al yo, lo que explica a su vez por qué se apoderó de las definiciones del yo de manera tan firme y duradera. El conocimiento y los sistemas simbólicos han llegado a conformar lo que somos porque son representados dentro de las instituciones sociales que les confieren autoridad a ciertos modos de conocer y de hablar y los convierten en rutinas, de manera que puedan transformarse en los códigos semióticos invisibles que organicen la conducta ordinaria y estructuren los rituales de integración del yo. Este supuesto devela la principal estrategia de este libro, en tanto examina de qué manera el discurso terapéutico ha sido incorporado dentro de diferentes escenarios institucionales, tales como la empresa, la familia y las prácticas corrientes de la autoayuda (examinados respectivamente en los capítulos 3, 4 y 5), y cómo organiza las relaciones sociales en cada una de estas esferas.

Finalmente, el discurso terapéutico es un excelente lugar para el análisis cultural porque ha atravesado todo el siglo xx, ganando cada vez mayor fuerza y mayor alcance. ¿Cómo fue que la estructura cultural de la terapia sobrevivió todo el siglo xx en los Estados Unidos y se vio incluso reforzada? ¿Cuál es el proceso mediante el cual la estructura cultural persiste y perdura? Tal como lo expresa Orlando Patterson, la continuidad cultural necesita ser explicada, y no simplemente asumida.¹⁸ La extraordinaria capacidad de resistencia y adaptación del discurso terapéutico puede ser explicada no sólo a través de su incorporación dentro de las instituciones centrales de la sociedad estadounidense sino también por el hecho de que ha sido capaz de reclutar a un vasto número de actores sociales y de industrias culturales (véase el capítulo 5).

17 McCarthy, *Knowledge as culture*, p. 20.

18 Orlando Patterson, “Taking culture seriously: A framework and an Afroamerican illustration”, en Samuel P. Huntington y Lawrence E. Harrison, *Culture matters: How values shape human progress*, Nueva York, Basic Books, 2000 [trad. esp.: *La cultura es lo que importa*, Buenos Aires, Planeta, 2001].

Por estos motivos, creo que el discurso terapéutico es un objeto de estudio extraordinario –aunque desalentador– para el sociólogo cultural. El objetivo de este libro, entonces, es no sólo documentar los diversos aspectos de la cultura terapéutica sino también localizar la emergencia de una nueva *estructura cultural*, una tarea que rara vez ha sido emprendida por los sociólogos de la cultura.

LA SOCIOLOGÍA CULTURAL Y LO TERAPÉUTICO

Aun cuando en ocasiones la sociología cultural puede parecer un campo de estudio desesperantemente pantanoso, es posible identificar una serie de proposiciones que constituyen el núcleo de la disciplina. La primera es que la cultura tiene una gran importancia por el hecho de ser quienes somos. Con la expresión “ser quienes somos” no me refiero a nuestros objetivos, nuestros intereses o nuestros recursos materiales. Me refiero más bien al modo como le otorgamos sentido al hecho de ser quienes somos a través de acciones conformadas por valores, imágenes y escenarios clave, ideales y hábitos de pensamiento, a través de las historias que utilizamos para enmarcar nuestra experiencia y la de otros, a través de los relatos que utilizamos para explicar nuestros fracasos y nuestros éxitos, a través de aquello a que nos sentimos autorizados y a través de las categorías morales que utilizamos para jerarquizar nuestro mundo social. Nuestras acciones, nuestras narrativas, nuestros relatos y nuestras categorías morales no sólo nos ayudan a otorgarle sentido a aquello que somos sino que son centrales en lo que respecta al modo como les comunicamos a otros lo que somos, al modo como movilizamos su apoyo, a aquello que estamos dispuestos a defender y por lo que estamos dispuestos a luchar y a cómo nos orientamos frente a opciones ambiguas. George Steinmetz lo expresó así: “La cultura es más que una cinta transportadora hacia fuerzas más profundas, más fundamentales o más materiales”.¹⁹ El discurso terapéutico ofrece una matriz cultural enteramente nueva –hecha de metáforas, oposiciones binarias, esquemas narrativos, marcos explicativos– que a lo largo del siglo xx ha moldeado cada vez más nuestra comprensión del yo y de los otros. En ese sentido, constituye una excelente oportunidad para demos-

19 George Steinmetz, *State formation after the cultural turn*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 28.

trarle la centralidad del significado a aquellos sociólogos que todavía necesitan ser convencidos.²⁰

La segunda proposición enunciada por la sociología cultural es que los significados difieren en su capacidad para forzar definiciones de la realidad: algunos son más poderosos y vinculantes que otros.²¹ Tradicionalmente, la sociología de la cultura ha estado interesada en significados que tenían una medida importante de resonancia institucional, esto es, los significados que son sancionados por poderosos marcos institucionales, y representados dentro de ellos. (El “individualismo” es un buen ejemplo de un significado que tiene una enorme resonancia institucional en el sentido de que es representado en y sancionado por una serie diversa de instituciones.) El estudio de la cultura se interesa normalmente en significados que son representados en y a través de entornos institucionales poderosos porque se da por supuesto que estos significados son más condicionantes y porque están más visiblemente conectados con el orden social. Contrariamente a la opinión (muy extendida entre los sociólogos comunitaristas) de que el *ethos* terapéutico privilegia un yo antiinstitucional y narcisista,²² sostengo que el discurso terapéutico ha mostrado una resonancia cultural enorme que ha sido representada en el interior y a través de las principales instituciones de la modernidad. Lejos de inculcar una actitud antiinstitucional, el discurso terapéutico representa un modo formidablemente poderoso y moderno por excelencia de institucionalizar el yo.²³

La tercera afirmación característica realizada por la sociología de la cultura es que la cultura no causa nuestras acciones del mismo modo como el viento causa que una hoja caiga del árbol. Aun cuando muchos estudiosos de la cultura luchan por identificar aquellas variables cultura-

20 Véase Jeffrey Alexander y Phil Smith, “The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies”, en *Theory and Society* 22, N°2, 1993, pp. 151-207; véase también la excelente introducción de Roger Friedland y John Mohr al libro del que son los editores, *Matters of culture*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-70.

21 Michael Schudson, “How culture works: Perspectives from media studies on the efficacy of symbols”, en *Theory and Society* 18, N°2, 1989, pp. 153-180.

22 Véase John Steadman Rice, *A disease of one's own: Psychotherapy, addiction and the emergence of co-dependency*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1998; Bellah, *Beyond belief*; Rieff, *Triumph of the therapeutic*; Lasch, *Culture of narcissism*; Leslie Irvine, *Codependent forevermore: The invention of self in a twelve step group*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

23 En esto, por supuesto, estoy de acuerdo con el análisis de Foucault en *The history of sexuality*, vol. 1: *The will to knowledge*, Londres, Penguin, 1998 [trad. esp.: *La historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1976].

les que poseen un poder causal independiente, la mayoría de quienes trabajamos en el campo pantanoso de la cultura entendemos que la cultura está tan enredada con “el resto” que los modelos causales positivistas son, si no indeseables, sí al menos incómodos. De hecho, con mucha frecuencia resulta que la variable que es tomada como explicativa debe a su vez ser explicada.²⁴ Podemos comparar la relación que la cultura establece con la sociedad con la relación que se da entre la lluvia y la tierra sobre la que aquélla cae: aun cuando sabemos que la lluvia es la causa de que la tierra esté mojada, lo que muchas veces tenemos es “barro” que no puede volver a ser separado en tierra y agua. De manera similar, mientras que intento rastrear el momento histórico durante el cual el discurso terapéutico conformó progresivamente el lenguaje del yo, ahora es virtualmente imposible aislar este lenguaje de otros códigos “culturales maestros” que organizan el yo, tales como el liberalismo económico o el derecho contractual. El desafío es entonces comprender de qué manera la cultura constituye las relaciones sociales sin ser nunca completamente autónoma de ellas.²⁵ El discurso terapéutico ayuda a justificar la afirmación de que el lenguaje es central en la constitución del yo en tanto es un medio dinámico de experimentar y expresar emociones. El lenguaje define categorías de emociones, establece qué es un “problema emocional”, brinda marcos causales y metáforas para otorgarle sentido a estos problemas, y restringe los modos en que las emociones son expresadas y manejadas, y los modos en que se les otorga sentido.²⁶

La cuarta característica de la sociología de la cultura es su intento de hallar conexiones sistemáticas (que no son reductibles a la causalidad) entre significados y grupos sociales, ya sea como productores, como por-

24 Véase Friedland y Mohr, Introducción a *Matters of culture*, p. 15.

25 De hecho, tal como provechosamente nos lo recuerda Randall Collins, el supuesto de la autonomía de la cultura es o bien inexacto o bien superfluo. Es inexacto si pretendemos aislar el significado de las relaciones sociales; es superfluo si cuando decimos “cultura” queremos significar puntos de vista y supuestos que forman el trasfondo de nuestras acciones. Véase Randall Collins, “Comparative and historical patterns of education”, en Maureen T. Hallinan (ed.), *Handbook of the sociology of education*, Nueva York, Kluwer Academic Publishers/Plenum, 2000, pp. 213-239 y “Situational stratification: A micro-macro theory of inequality”, en *Sociological Theory* 18, N° 1, 2000, pp. 17-43.

26 Véase Ann Swidler, *Talk of love: How culture matters*, Chicago, University of Chicago Press, 2001; Michele Lamont, *The dignity of working men: Morality and boundaries of race, class and immigration*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, y “Meaning making in cultural sociology: broadening our agenda”, en *Contemporary Sociology* 29, 2000, pp. 602-607.

tadores o como consumidores de significados. La conexión entre posición social o intereses materiales por un lado, e ideas, valores y creencias por el otro, no puede ser determinista y mecanicista. No obstante, lo es, y sigue siendo una tarea vital de la sociología de la cultura la identificación de los portadores sociales de ideas y símbolos, incluso si esta relación no puede ser concebida de un modo causal y determinista. Lo que complica dicha investigación, sin embargo, es el hecho de que el discurso terapéutico es una serie de prácticas lingüísticas con una base institucional fuerte (se origina en departamentos universitarios, institutos de investigación, revistas profesionales); emana de la clase profesional de los psicólogos y ha hallado un público particularmente receptivo entre los miembros de las nuevas clases medias y entre las mujeres; pero también es una visión del mundo anónima, sin autor y omnipresente, dispersa en un deslumbrante conjunto de lugares sociales y culturales (*talk shows* televisivos, Internet, la industria editorial, la práctica privada de los clínicos, la consultoría para empresas, los planes de estudios escolares, los programas de entrenamiento de prisioneros, los servicios de bienestar social y una plétora de grupos de apoyo). En palabras de Lionel Trilling, el discurso terapéutico se ha convertido en “el *slang* de nuestra cultura”.²⁷ El discurso terapéutico es entonces tanto un sistema de conocimiento *formal*, que tiene límites y reglas de escritura nítidos, es producido en organizaciones formales y es transportado a través de redes profesionales, especialmente a través de “productos de conocimiento”,²⁸ y un sistema cultural *informal*, difundido y amorfo, presente en prácticas culturales corrientes y en autocomprensiones. Aun cuando este libro se centra en este último sistema, intento subrayar las conexiones entre ambas esferas.

A estas cuatro dimensiones que definen nuestra cultura —con las cuales, creo, estarían de acuerdo la mayoría de los estudiosos de la cultura— sumo una o dos dimensiones como aporte personal, que desafortunadamente son desatendidas por la sociología de la cultura. Esta disciplina, sorprendentemente, no ha logrado prestarle la debida atención a lo que constituye quizás el eslabón perdido central que conecta a la estructura con la agencia personal, esto es, la emoción.

La emoción es la energía interna que nos impulsa a llevar a cabo un acto, en tanto dota a ese acto de un “humor” o una “coloración” particu-

27 Trilling, *Freud and the crisis*.

28 Jorge Ardití y Ann Swidler, “The new sociology of knowledge”, en *Annual Review of Sociology*, N° 20, 1994, pp. 305-329.

lar.²⁹ La emoción, entonces, puede ser definida como el aspecto “cargado de energía” de la acción, donde la energía es entendida como implicando al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y el cuerpo. Lejos de ser presociales o preculturales, las emociones son significados culturales y relaciones sociales fusionados de manera inseparable, y es esa fusión lo que les confiere la capacidad de impartir energía a la acción. Lo que hace que la emoción lleve incrustada esa “energía” es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente. Cuando alguien me dice “otra vez llega tarde”, el hecho de que sienta vergüenza, enojo o culpa dependerá casi exclusivamente de la relación que tenga con quien me lo dice. Es probable que un comentario de mi jefe señalando que he llegado tarde al trabajo me produzca vergüenza; si se trata de un colega, es probable que me enoje; pero si el que lo dice es mi hijo que me espera en la escuela lo más probable es que me sienta culpable. La emoción, sin duda, es una entidad psicológica, pero –probablemente en mayor medida– es también un elemento cultural y social: por medio de la emoción representamos las definiciones culturales de la condición de persona tal como se las expresa en relaciones concretas e inmediatas, pero siempre definidas en términos culturales y sociales. La intensa fusión de los significados culturales y de las relaciones sociales también da a las emociones su carácter prerreflexivo, a menudo semiconsciente. Las emociones son aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción, pero no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas. Por este motivo, una sociología hermenéutica que quiera entender la acción social desde “adentro” debe prestar atención al color emocional de la acción y a aquello que en efecto la impulsa. Al igual que la religión, el discurso terapéutico ofrece símbolos que crean una realidad experiencial primordial y transforman la naturaleza misma de la acción.³⁰ Para dar cuenta de dicha realidad experiencial, necesitamos introducir las emociones. Por ello, suscribo a la visión de la cultura como práctica

29 Todas las emociones no conducen a la acción, pero lo que más les interesa a los sociólogos son aquellas emociones que colorean y estructuran la acción.

30 Véase el famoso análisis de Clifford Geertz acerca de los símbolos religiosos en *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988]; véanse también las observaciones de Richard Biernacki en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 69-70.

expresada en las palabras de Richard Biernacki: “El pensamiento y el sentimiento no son preparativos para la acción, son acción”.³¹ En mi abordaje a la cultura, es esencial la afirmación de que los significados ayudan a resolver problemas prácticos en los cuales la vida emocional ocupa una posición preeminente.

Este libro estudia el modo como el lenguaje de la terapia ha reformulado el “nivel más profundo de los símbolos de identidad”,³² mediante una visión que considera el discurso terapéutico al mismo tiempo como un cuerpo de conocimientos formal y especializado y como un marco cultural que orienta las autopercepciones y las concepciones de otros y genera prácticas emocionales específicas. Se ha tornado virtualmente imposible desentrañar “conocimiento” de “cultura”, de modo que es necesario un abordaje dual al discurso terapéutico: dado que éste es tanto un cuerpo establecido de conocimiento científico expresado a través de instituciones formales como un lenguaje a través del cual son conformados el yo, la identidad y la vida emocional,³³ exige que movilizemos y reconciliemos el abordaje desde la “producción cultural” (que explica la emergencia del material cultural estudiando los recursos, las organizaciones y las redes movilizadas por los agentes) y el abordaje hermenéutico (que considera la cultura como una serie de significados cifrados profundamente en concepciones de la condición de persona).

LA TERAPIA COMO UN NUEVO ESTILO EMOCIONAL

Muchos objetarían mi uso no restringido de la palabra *terapéutico*, un uso que incluye objetos eclécticos tales como la exigente práctica de la “cura por la palabra”, los libros de autoayuda confeccionados para una salud mental de solución fácil, grupos de apoyo, programas de reafirmación personal y los programas de televisión que brindan orientación terapéutica en una sola emisión. La objeción es seria y exige que hagamos una pausa

31 Richard Biernacki, “Practice”, en Ritzer, G. (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Acerca de la cultura como práctica, véase Theodore R. Schatzki, Karin Knorr-Cetina y Eike von Savigny (eds.), *The practice turn in contemporary theory*, Nueva York, Routledge, 2001.

32 Bellah, *Beyond belief*, p. 67.

33 Margaret R. Somers, “The privatization of citizenship: How to unthink a knowledge culture”, en Bonnell and Hunt, *Beyond the cultural turn*, pp. 121-161.

para analizar si tal empresa podría incluir elementos tan eclécticos que el objeto de análisis se disolvería.

De manera similar a las ideas religiosas –que en ocasiones pueden originarse en discusiones especializadas de los teólogos–, los conceptos elaborados en los espacios especializados y profesionales de los científicos moldean nuestra comprensión corriente de nuestro ambiente social y natural. Esta observación es especialmente pertinente en lo que respecta a la ciencia de la psicología clínica, que ha adoptado la vocación de definir conceptos (tales como “intimidad”, “sexualidad” o “liderazgo”) que son el punto de contacto entre las instituciones de conocimiento especializadas y las prácticas culturales corrientes. Al sugerir una continuidad entre la psicología “profesional” y la popular, efectúo la misma operación que los estudios culturales cuando sostienen que la literatura intelectual y la literatura popular son igualmente reveladoras de las condiciones sociales en las que son producidas. De manera similar, sostengo que la frontera entre el conocimiento psicológico especializado y la así llamada psicología pop es porosa, pues tanto el lenguaje profesional de la psicología como su versión popular abordan el yo utilizando metáforas y narrativas similares.³⁴ Esto no significa que esté proponiendo no tener en cuenta las diferencias de complejidad de las diversas formas culturales o que haga caso omiso de las diferencias reales que separan la costosa y meticulosa consulta terapéutica del asesoramiento rápido y mercantilizado propio de la literatura y de los seminarios de autoayuda. Pero aun cuando debamos reconocer las discontinuidades entre los diversos marcos organizacionales en los que se despliega un lenguaje, como sociólogos no podemos aceptar por su valor nominal las “distinciones” defendidas por profesionales de un campo dado. Tales distinciones –entre el conocimiento formal y el conocimiento informal– deben ser sistemáticamente analizadas, cuestionadas e incluso puestas entre paréntesis si queremos captar las continuidades culturales que existen más allá de las divisiones sociales del conocimiento establecidas.

Hay otro motivo, quizá más convincente, que justifica la operación aparentemente arrogante de desdibujar los límites entre el lenguaje especializado e intelectual de los terapeutas y el lenguaje de la cultura popular. Comenzando por el propio Freud (véase el capítulo siguiente), un número importante de psicólogos profesionales han traspuesto fácil y felizmente la frontera que divide el conocimiento especializado y la cultura popular,

34 Cuando se analiza a Defoe o a Austen en términos de “ideología” o de “convenciones”, se está postulando implícitamente una continuidad entre el mundo simbólico de la alta literatura y los entretenimientos bajos.

y han preferido en los hechos ubicarse en la línea de costura que los une. Por ejemplo, en el prefacio a *El proceso de convertirse en persona* –un libro muy leído–, Carl Rogers, el famoso fundador de la psicología humanista, enmarca su empresa de un modo que recuerda a las guías populares de autoayuda: “Tengo la sincera esperanza de que muchos lectores sin intereses particulares en el campo de la psicoterapia o de la ayuda psicológica lleguen a descubrir que las enseñanzas que surgen de este campo pueden resultarles útiles en su propia vida”.³⁵ Otros libros populares escritos por psicólogos eminentes, tales como *Con el amor no basta*, de Aaron Beck, y *Una nueva guía para una vida racional*, de Albert Ellis, sugieren de manera similar que psicólogos profesionales muy conocidos querían dirigirse a un público amplio, tal como la masa de consumidores indiferenciados de la industria editorial.³⁶ A la inversa, pero simétricamente, muchos *best-sellers* se presentan a sí mismos como transcripciones de trabajos terapéuticos profesionales. Innumerables libros de autoayuda han sido escritos por terapeutas habilitados, que comparten con un público más amplio los hallazgos especializados que han realizado en el curso de su trabajo, brindándoles a sus lectores casos de estudio e incluso transcripciones de sesiones terapéuticas.³⁷

De hecho, desde el inicio mismo de su profesión, para hacerse oír los psicólogos y los psicoanalistas profesionales estadounidenses recurrieron a las industrias culturales. Al suprimir la distinción entre la cura por la palabra y el libro de autoayuda, espero mostrar que las esferas culturales diferentes de la terapia popular y la terapia profesional están unidas por un *estilo emocional* común.

¿Qué es un “estilo emocional”? En su famoso libro *Nueva clave de la filosofía: un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Suzanne Langer sugiere que

35 Carl Rogers, *On becoming a person*, Boston, Houghton Mifflin, 1961, p. vii [trad. esp.: *El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires, Paidós, 1961].

36 Aaron T. Beck, *Love is never enough*, Nueva York, Harper and Row, 1988 [trad. esp.: *Con el amor no basta*, Barcelona, Altaya, 1995]; Albert Ellis, *A new guide to rational living*, North Hollywood, CA, Wilshire, 1975 [trad. esp.: *Una nueva guía para una vida racional*, Barcelona, Obelisco, 2003].

37 Dos ejemplos notables son Robin Norwood, *Women who love too much*, Nueva York, Pocket, 1990 [trad. esp.: *Mujeres que aman demasiado*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1999], y Susan Forward y Joan Torres, *Men who hate women and the women who love them: When loving hurts and you don't know why*, Nueva York, Bantam Trade, 2002 [trad. esp.: *Cuando el amor es odio: hombres que odian a las mujeres y mujeres que siguen amándolos*, Barcelona, Grijalbo, 1987].

cada era en la historia de la filosofía tiene su propia preocupación. [...] Si miramos hacia atrás y observamos la lenta formación y acumulación de doctrinas que marcan esa historia, es posible que veamos ciertos agrupamientos de ideas dentro de ella, no unidas por un criterio temático sino por un factor común más sutil, que puede ser llamado “técnica”. Lo que los asigna a una época es el modo de manejar problemas, antes que aquello de que se ocupan.³⁸

Denomino aquí *estilo emocional* a la combinación de modos como una cultura comienza a “preocuparse” por ciertas emociones y crea “técnicas” específicas –lingüísticas, científicas, rituales– para aprehenderlas.³⁹

Se establece un estilo emocional cuando se formula una nueva “imaginación interpersonal”, esto es, un nuevo modo de pensar la relación del yo con otros, imaginando sus potencialidades e implementándolas en la práctica. De hecho, las relaciones interpersonales –como la nación– son pensadas, echadas de menos, debatidas, traicionadas, defendidas y negociadas siguiendo guiones imaginarios que llenan de significado la cercanía o la distancia social. Así, tal como lo demuestro en el capítulo 2, el mayor impacto que Freud produjo en la cultura fue el de reformular la relación del yo con los otros a través de un nuevo modo de imaginar el pasado (esto es, el pasado familiar personal) y de una libertad de carácter prospectivo respecto de ese pasado. Esta nueva formulación fue expresada a través de una serie de ideas clave y de motivos culturales que obsesionarían a la cultura estadounidense en sentido amplio. Siguiendo el plan de investigación trazado en trabajos previos,⁴⁰ sugiero que es especialmente probable que los modos modernos de imaginar sean formulados en terrenos donde se cruzan los sistemas de conocimiento experto, las tecnologías de los medios de comunicación y las emociones.

38 Suzanne K. Langer, *Philosophy in a new key*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, p. 3 [trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía: un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Buenos Aires, Sur, 1958].

39 Este análisis se basa en un artículo de Martin Albrow, “The application of the Weberian concept of rationalization to contemporary conditions”, en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *Max Weber, rationality and modernity*, Boston, Allen and Unwin, 1987, pp. 164-182.

40 Eva Illouz, *Consuming the romantic utopia: Love and the cultural contradictions of capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1997 [trad. esp.: *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2009], y *Oprah Winfrey and the glamour of misery: An essay on popular culture*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.

El estilo emocional terapéutico emergió en el período relativamente breve que medió entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, y se solidificó y fue puesto al alcance de un público amplio luego de los años sesenta. Sin duda, este estilo hacía uso de los residuos de nociones decimonónicas del yo, pero también presentaba un nuevo léxico para conceptualizar y discutir las emociones y el yo en la esfera de la vida corriente, y también nuevos modos de manejar la vida emocional. Dada la extraordinaria ubicuidad del discurso terapéutico, que va desde los tratados profesionales hasta *The Sopranos* vía los *talk shows* y los libros de autoayuda, no es fácil establecer una definición operativa precisa del mismo. He optado por un abordaje conservador, y he definido lo “terapéutico” como el cuerpo de afirmaciones emitidas por psicólogos habilitados profesionalmente y el cuerpo de textos en los cuales los psicólogos y/o la terapia aparecen y cumplen un rol (esto es, *The Sopranos*, el *talk show* de Oprah Winfrey, las películas de Woody Allen). El carácter de novedad cultural de este estilo emocional se hizo más evidente en la esfera donde quizá menos se lo esperaba, esto es, en el mundo empresarial estadounidense. Los gerentes que trabajaban en las estructuras cada vez más complejas del capitalismo corporativo emergente estaban ansiosos por descifrar las claves que les permitieran llevar a cabo un control eficiente, y fue así que se apropiaron con avidez de un lenguaje y unas técnicas que aseguraban la promoción tanto de la armonía como de la productividad. Como se explica en el capítulo 3, la psicología ha transformado profundamente la cultura emocional del lugar de trabajo en tanto ha hecho que las culturas emocionales de hombres y mujeres converjan cada vez más en un modelo andrógino de conducta emocional. Este proceso ha tenido lugar también en la esfera del matrimonio. Como sostengo en el capítulo 4, bajo la influencia de los nuevos modelos ofrecidos por el feminismo y la psicología, el matrimonio estimulaba a las mujeres a tornarse autónomas y afirmativas, al mismo tiempo que estimulaba a los hombres a tornarse reflexivos y conversadores en lo tocante al aspecto emocional. En el capítulo 5 prosigo el razonamiento para demostrar que estos nuevos modelos emocionales son representados en una narrativa de la identidad que no posee preferencia de género, que es actuada en una amplia variedad de terrenos sociales, tales como los grupos de apoyo y los seminarios terapéuticos. En el capítulo final (capítulo 6), estudio los efectos del conocimiento psicológico en la estructura social. Si la cultura es central para el proyecto sociológico es porque conforma la estructura misma de los recursos económicos y simbólicos. La psicología ha transformado los recursos que aportan los actores en escenarios de una lucha competitiva, creando nuevas líneas de falla en la estratificación social y de género.

TEXTOS Y CONTEXTOS

Me propongo estudiar el significado de la perspectiva terapéutica haciendo aquello que típicamente deberían hacer los etnógrafos, esto es, sumergirse en sus datos. Pero esta inmersión ha cobrado la forma de un diálogo interdisciplinario entre los métodos histórico, sociológico y antropológico. Tomando las palabras de William Sewell, estoy convencida no sólo de que “un compromiso teórico más profundo entre los historiadores y los científicos sociales podría ser mutuamente iluminador”, sino también de que dicho compromiso es necesario si queremos avanzar en el estudio de la cultura.⁴¹

Dada la presencia abrumadora del *ethos* terapéutico en la cultura contemporánea, estos datos son desalentadoramente abundantes y desalentadoramente eclécticos. Incluyen una muestra de artículos de revistas escritos entre la década de 1930 y la década de 1990 (270 artículos *in toto*). Las revistas son *Ladies' Home Journal*, *Good Housekeeping*, *Cosmopolitan*, *Redbook* y *Parents*. También utilicé una muestra ecléctica de guías populares de autoayuda psicológica (la mayoría de las cuales eran *best sellers*), novelas, películas, autobiografías y *talk shows* de Oprah Winfrey. Leí a una amplia gama de teóricos de la psicología y el psicoanálisis, tales como Sigmund Freud, Karen Horney, Abraham Maslow, Carl Rogers, Erik Erikson, Alfred Adler, Stephen Mitchell y Elton Mayo, así como el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* y varios manuales de psicología clínica. Para comprender el modo como el discurso de la terapia transformó las definiciones de la competencia profesional (véase el capítulo 3), llevé a cabo quince entrevistas en profundidad con hombres y mujeres (ocho hombres, siete mujeres) que trabajaban en empresas estadounidenses o que estaban estudiando en un programa de Master in Business Administration (MBA) prestigioso y otras tres entrevistas con tres gerentes de empresas retirados. Para comprender de qué manera la terapia ha transformado las relaciones íntimas y el matrimonio, entrevisté a otras quince personas de clase media, muchas de las cuales habían sido tratadas en terapias extensas o eran ellas mismas terapeutas (capítulos 4 y 6); con el objetivo de establecer una comparación, también realicé seis entrevistas con hombres de clase trabajadora que nunca habían recibido tratamientos psicoterapéuticos. A lo largo de cinco años, escribí un diario de los giros expresivos, las historias

41 William H. Sewell, “Theory, history and social science”, en *Logics of history: Social theory and social transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 1.

y las autocomprensiones de amigos y familiares que tenían alguna resonancia del modo terapéutico de pensamiento. Finalmente, para elaborar hipótesis acerca de cómo es desplegado globalmente el discurso de la terapia, llevé a cabo un análisis etnográfico de dos seminarios que tuvieron lugar en Israel, uno acerca de la “inteligencia emocional” y otro ofrecido por la Landmark Education Corporation. Establecí numerosas conversaciones informales con los participantes de esos talleres. También entrevisté a seis consultores de organizaciones israelíes, así como a diez hombres y mujeres israelíes que habían recibido tratamiento terapéutico (siete mujeres, tres hombres). El carácter ecléctico de estos datos indica también que mis métodos de análisis varían, y van desde el método histórico a la observación participante, pasando por la entrevista en profundidad y el análisis semiótico de textos.

Esta serie de datos y métodos no es fortuita, pues, tal como intento demostrarlo a lo largo de este libro, la cultura está localizada tanto en textos como en estrategias de acción. De hecho, es imposible analizar la cultura psicológica sin advertir con sorpresa la abrumadora importancia de la textualidad en esa cultura. La psicología es una formación cultural en la cual una masa de textos escritos se organizan y estructuran las prácticas y los modos de hablar en interacciones orales. En ese sentido, el sociólogo de la cultura está obligado a luchar con el rol de los textos en la formación del yo contemporáneo. Pese a ello, no veo estos dos terrenos —el textual y el de la interacción— como equivalentes o intercambiables. De hecho, creo que una de las tareas cruciales de la sociología cultural es determinar la relación entre los textos y la sociedad, y más precisamente entender cómo y dónde los textos afectan la acción y cómo la semántica y la pragmática se conectan la una con la otra, para usar las palabras de Jeffrey Alexander.⁴²

La mayor parte de la sociología cultural ha sorteado o desdeñado la cuestión del impacto de los textos en la acción, ya sea colapsando la acción bajo los textos (como en el postestructuralismo), ya considerando la acción como el despliegue mecanicista del significado inscrito en estructuras objetivas (como en el estructuralismo), ya desviando la importancia de los textos como tales. La teoría de la recepción, por ejemplo, se centra en las diversas

42 Véase Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast, “Introduction: Symbolic action in theory and practice: The cultural pragmatics of symbolic action”, en Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast (eds.), *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 1-29.

estrategias variables utilizadas por los lectores para interpretar una serie individual y específica de textos (un programa de televisión o un género literario).⁴³ De esta manera, esta teoría supone implícitamente que los textos son reductibles o subsumidos bajo sus estrategias interpretativas, y si tienen algún impacto, éste consiste en activar significados preexistentes, reflejando generalmente la posición social de los actores. El paradigma de la “producción de la cultura” ignora de plano la cuestión de la relación entre los textos y sus efectos sociales, centrándose en la apropiación institucional de textos y percibiendo el significado como el resultado del poder social y la estructura organizacional.

Este libro intenta llevar al núcleo de la sociología de la cultura el problema de la relación de los textos con la acción (donde “textos” incluye tanto los sistemas de conocimiento expertos como populares, formalizados en géneros visuales y textuales y propagados a través de los medios masivos de comunicación). ¿Pero cómo debemos estudiar la despreciada cuestión de la relación entre los textos y la acción? Siguiendo la idea central de Durkheim de que la base de la vida social es simultáneamente moral y emocional, entiendo que el yo es un ensamble inseparable de cogniciones y emociones.⁴⁴ De manera similar, sostengo que los textos se insertan a sí mismos en la acción de dos maneras fundamentales: a través de la cognición y a través de las emociones. Tal como lo sostuvo Paul Ricoeur, los textos introducen una distancia entre la inmediatez de la experiencia y el yo, y en esa distancia codifican la experiencia. Los textos son “comunicación a la distancia y a través de la distancia”,⁴⁵ y dentro de esa distancia la comunicación se ve formalizada, un tema de códigos, convenciones y representaciones estables. Pero si los textos fueran sólo códigos congelados, no podrían atraernos hacia ellos. Si los materiales culturales tales como las novelas, las películas, la literatura de

43 Hans Robert Jauss, *Toward an aesthetic of reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; Tamar Liebes y Elihu Katz (eds.), *The export of meaning: Cross cultural readings of “Dallas”*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

44 Karen A. Cerulo, *Culture in mind: Toward a sociology of culture and cognition*, Nueva York, Routledge, 2002.

45 Paul Ricoeur, “The hermeneutical function of distanciation”, en J. B. Thompson (ed. y trad.), *Hermeneutics and the human sciences: Essay on language, action and interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 140, citado en Brian Stock, *Listening for the text: On the uses of the past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990, p. 103 [trad. esp. del artículo de Ricoeur en: François Bovon & Grégoire Rouiller (eds.), *Exégésis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, Buenos Aires, La Aurora, 1978].

autoayuda o los programas de televisión tienen un impacto en nosotros, no es sólo como dispositivos hermenéuticos que nos ayudan a otorgarle sentido a nuestro mundo, sino también como dispositivos culturales que sacan provecho de, producen y canalizan complejos aparatos emocionales (tales como la indignación, la compasión, la añoranza amorosa, el miedo y la ansiedad). La importancia de la novela, de la literatura de autoayuda* contemporánea o de gran parte de la cultura mediática reside en primer lugar en su capacidad para atraer al lector a través de una serie de respuestas emocionales. Tanto las novelas como la literatura de ayuda, cada una de diferente manera, ofrecen escenarios a través de los cuales los actores pueden ensayar cognitivamente su experiencia emocional y reflejarse en las transacciones y en las expresiones emocionales de otros. Al hacerlo, los actores otorgan sentido a sus propios sentimientos (y a los de otros), prescriben sutilmente reglas para tratar con las emociones y proporcionan un vocabulario y un método de introspección. Éste es exactamente el modo como los textos psicológicos se insertan a sí mismos en la acción.

Mi método de interpretación del material cultural está motivado por dos preocupaciones básicas. En primer lugar, intento tan poco como sea posible leer “dentro” del significado de las prácticas, esto es, leer “por encima” de los hombros de los actores. Opto por una estrategia que refiere al significado literal de los textos (ya se trate de literatura de autoayuda, de transcripciones de entrevistas o de intercambios verbales reales durante interacciones sociales). Al hacerlo, estoy mejor equipada para prestar atención a las diferencias entre lo que los actores intentan decir y las consecuencias no intencionales de su discurso (véase el capítulo 3 para un ejemplo de esta estrategia, donde el significado pretendido y las consecuencias del movimiento en las relaciones humanas están claramente diferenciados). En segundo lugar, busco patrones sistemáticos y conexiones entre distintos terrenos culturales. Aun cuando mi análisis no siempre explicita cuán sistemático es un descubrimiento, me he centrado sólo en lo repetitivo y lo sistemático y he dejado de lado aquellos elementos que parecen integrados de modo menos firme en un patrón.

* En el original, “advice literature”, literalmente “literatura de consejo”. Esta expresión es más abarcadora que “self-help literature”, pero no tiene equivalente de uso habitual en español, por lo que traduje ambas expresiones, indistintamente, como “literatura de autoayuda”. [N. del T.]

CRÍTICA CULTURAL Y PSICOLOGÍA

Al insistir en que el léxico terapéutico “despolitiza” problemas que son sociales y colectivos, muchos sociólogos han dificultado su propia comprensión de por qué las nuevas clases medias y las mujeres han aprobado de manera entusiasta el discurso terapéutico. Es muy poco plausible que la razón para explicar ese fenómeno pueda hallarse en la presunción de que la conciencia de las nuevas clases medias y de las mujeres es una “falsa” conciencia o en la presunción de que las sociedades modernas son gobernadas por un proceso de vigilancia invisible, encarnado tanto en el control computadorizado de los ciudadanos como en la oficina del terapeuta. De hecho, el discurso terapéutico nunca podrá satisfacer completamente el llamado marxista o feminista a hacerse conscientes de las estructuras de la explotación. Las críticas de los sociólogos a la psicología oscurecen la pregunta más desafiante: ¿cómo podemos explicar el alcance y el poder de ese discurso sin explicarlo tautológicamente mediante la “hegemonía”, el “patriarcado”, la “violencia simbólica” o la “vigilancia”?

No me pregunto si la herida terapéutica a la “autorrealización” narcisista corroe las responsabilidades morales o si la confesión terapéutica constituye una sujeción al poder “por otros medios”. Esta tarea ha sido llevada a cabo por otros, y yo prefiero estudiar el discurso terapéutico desde el punto de vista de aquello a que se apela para representar, saber, construir yoes coherentes, para procurar la intimidad, para proporcionar un sentimiento de competencia en la esfera del trabajo y facilitar las relaciones sociales en general. Deberíamos preguntar por qué y cómo el lenguaje terapéutico ha llegado a definir los lenguajes del yo y qué es lo que lo convierte en un *recurso cultural*, un modo para que los actores conciban estrategias de acción que los ayuden a implementar ciertas definiciones de la buena vida. Esto implica, de modo bastante simple, que analizo (y en última instancia critico) el discurso terapéutico desde dentro de su propio horizonte de presuposiciones y afirmaciones, un modelo de crítica que he denominado en otro lugar *crítica immanente* (véase el capítulo 6).⁴⁶ La crítica immanente debe emerger de una comprensión “gruesa” de los deseos y los objetivos de la gente, y no puede poner entre paréntesis las comprensiones y las estrategias concretas de los actores legos.

Propongo la hipótesis de que las ideas más exitosas –tal como indudablemente lo ha sido el psicoanálisis– son aquellas que pueden satisfacer tres

46 Illouz, *Oprah Winfrey*.

condiciones: deben “de alguna manera” encajar en la estructura social, eso es, darle sentido a la experiencia social de los actores (por ejemplo, la rápida transformación económica, los patrones demográficos, los flujos inmigratorios, la movilidad social hacia abajo, la ansiedad por el estatus); deben proporcionar una guía para ciertas áreas cargadas de conflictividad de la conducta social (por ejemplo, la sexualidad, el amor o el éxito económico) y deben ser institucionalizadas y puestas en circulación en el marco de redes sociales. Caracterizo a este abordaje como “pragmático” porque sostiene que las ideas y los significados pueden devenir dominantes no sólo cuando son institucionalizados sino también cuando nos ayudan a “hacer cosas”, esto es, a arreglárselas con cuestiones prácticas y resolverlas. Las ideas resultan exitosas no sólo cuando pueden abordar la experiencia social y cuando son incorporadas en lo que William Sewell llama “nodos institucionales” (terrenos que producen una gran cantidad de recursos, tales como el Estado o el mercado) sino también cuando ofrecen modos simbólicos y prácticos de acción. Las ideas culturales exitosas son entonces aquellas que le permiten al yo integrar diferentes trozos y fragmentos de su ambiente en narrativas, marcos y metáforas que “funcionan” en determinados contextos institucionales.

Siguiendo los pasos del pragmatismo, la sociología de la cultura debería formular dos preguntas centrales: qué “realidad objetiva” yace detrás de la cultura y por qué ciertos significados “funcionan”. Para ser eficaz, un discurso debe lograr ciertas cosas para la gente que cree en él y que lo utiliza (véase el capítulo 2). Un discurso seguirá funcionando y circulando si obtiene ciertas cosas que “funcionen” en la vida cotidiana de la gente. Una visión pragmática de la cultura nos invita a preguntar por qué algunas ideas son vistas como verdaderas y cómo son usadas en la vida cotidiana. Dice William James:

Una nueva idea cuenta como “verdadera” en cuanto satisface el deseo individual de asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias. Habrá de apoyarse en una antigua verdad y aprehender un nuevo hecho. [...] Las razones por las que llamamos a las cosas verdaderas son las razones por las que *son* verdaderas.⁴⁷

William James nos invita aquí a comprender qué de lo que hay en “nuevas” ideas nos hace llamarlas verdaderas, qué las convierte en herramientas

47 William James, *Pragmatism* [1907], Indianapolis, Hackett, 1981, p. 26 [la cita corresponde a la edición en español: *Pragmatismo*, Madrid, SARPE, D.L., 1984, p. 65].

prácticas y factibles para tratar con las experiencias. Más aun, tal como parafrasea John P. Murphy al resumir el pensamiento de James,

las ideas se verifican a sí mismas mediante su habilidad para llevar experiencias novedosas a la experiencia fundada “de la manera más feliz y conveniente” (con “una mínima modificación”, “un mínimo de sacudidas” y “un máximo de continuidad”). [...] Se dice de las ideas que se verifican a sí mismas mediando entre las experiencias fundadas y las experiencias nuevas de la manera más feliz y conveniente.⁴⁸

Los cambios culturales no tienen lugar de la misma manera que los cambios de paradigma científico, pues los primeros a menudo incorporan y reciclan el viejo material cultural (antes que rechazarlo, como hacen los segundos). El cambio cultural es “desordenado” precisamente por esa razón: porque las nuevas ideas, los nuevos valores y los nuevos modelos culturales coexisten con el material cultural preexistente, lo incorporan y lo reprocesan. En ese sentido, la cultura es siempre un palimpsesto en el que lo nuevo se superpone en lo viejo. La pregunta central que se formula en los siguientes capítulos es qué son las “viejas verdades” y las “creencias en existencia” rearticuladas por el psicoanálisis y la psicología.

48 John P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, co, Westview Press, 1990, pp. 54-55.