

Richard David Precht

Amor. Un sentimiento desordenado

Un recorrido a través de la biología, la sociología y la filosofía

El Ojo del Tiempo Siruela



**RICHARD DAVID
PRECHT**

**Amor. Un sentimiento
desordenado**



Ediciones Siruela

Richard David Precht

Amor
Un sentimiento desordenado

Traducción del alemán de
Isidoro Reguera

El Ojo del Tiempo Ediciones Siruela

ÍNDICE

Cubierta

Portadilla

Amor Un sentimiento desordenado

Dedicatoria

Cita

Introducción

Los hombres buscan una Venus y las mujeres un Marte

Por qué resulta todo tan difícil con libros sobre el amor

Mujer y hombre

Capítulo 1

Un legado oscuro

Qué tiene que ver el amor con la biología

Capítulo 2

¿Sexo económico?

Por qué los genes no son egoístas

Capítulo 3

Estranguladores acaudalados, sapos sólidos

Lo que supuestamente quieren hombres y mujeres

Capítulo 4

Veo lo que tú no ves

¿Piensan de forma diferente los hombres y las mujeres?

Capítulo 5

Sexo y carácter

Nuestra segunda naturaleza

El amor

Capítulo 6

El escrúpulo de Darwin

Lo que separa el amor del sexo

Capítulo 7

Una idea complicada

Por qué el amor no es una emoción

Capítulo 8

Mi diencéfalo y yo

¿Puedo amar cuando quiera?

Capítulo 9

Trabajar el destino

¿Amar es un arte?

Capítulo 10

Una improbabilidad completamente normal

Lo que el amor tiene que ver con las expectativas

El amor hoy

Capítulo 11

¿Enamorado del amor?

Por qué siempre buscamos más amor y encontramos menos

Capítulo 12

Comprar amor

Romanticismo como consumo

Capítulo 13

La querida familia

Qué queda de ella y qué cambia

Capítulo 14

Sentido de la realidad y sentido de la posibilidad

Por qué el amor sigue siendo tan importante para nosotros

Bibliografía

Notas

Índice onomástico

Créditos

Amor

Un sentimiento desordenado

Para Caroline

¡Explicame, amor!

Ingeborg Bachmann

Introducción

*Los hombres buscan una Venus
y las mujeres un Marte*

Por qué resulta todo tan difícil
con libros sobre el amor

Éste es un libro sobre mujeres y hombres. Y sobre algo extraño, muy hermoso, que puede suceder entre ellos: el amor.

El amor es el tema preferido de los seres humanos. Novelas sin amor existen pocas; películas sin amor, menos. Aun cuando no siempre hablamos sobre el amor, siempre es importante para nosotros. Posiblemente no siempre fue así en la historia de la humanidad. Pero parece que así están ahora las cosas. Ningún desodorante deambula sobre el mostrador de una tienda sin una promesa de amor, y a ninguna canción pop se le ocurre otro tema importante.

El tema del amor es inmenso. Abarca casi todo. Desde «¿por qué existen siquiera hombre y mujer?» hasta «¿qué he de hacer para salvar mi matrimonio?». Y no tiene fronteras. Se puede amar a mujeres de ojos crepusculares o noches de luna llena en la taiga. Se pueden amar las propias costumbres y a hombres que presionan ordenadamente los tubos de pasta de dientes. Se pueden amar gatos siameses y filetes sangrantes, el carnaval de Colonia y la quietud de los monasterios budistas, la modestia, un coche deportivo y cada uno a su propio Dios. Todo esto puede amarse por separado. O paralelamente. E incluso varias cosas a la vez.

De todo este múltiple campo de amor y amabilidad este libro sólo trata de una cosa: del amor de género¹ a un *partenaire*. No se puede escribir un libro sobre *el* amor, y éste

no es un libro que trate de todo. Ya es bastante difícil el tema mujer y hombre (también mujer y mujer y hombre y hombre). Pues el amor de género es altamente sospechoso; es un tema, justamente, al que se han dedicado, es verdad, los mejores poetas, pero raras veces los filósofos más perspicaces.

Por muy importante que sea para nosotros, en la filosofía occidental el amor de género es considerado desde Platón como música *underground*. Mientras los filósofos definían a los seres humanos por su razón, el amor no era apenas más que un percance, un trastorno de los sentimientos de consecuencias lamentables para el entendimiento ofuscado. Durante mucho tiempo se descalificaron los sentimientos como señores o señoras de nuestra alma. Pues de lo que no se podía acreditar que fuera razonable se prefería callar. Las conocidas excepciones en la historia de la filosofía confirman esa regla. Friedrich Schlegel, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, Michel Foucault o Niklas Luhmann puede que hayan dicho muchas cosas dignas de tenerse en cuenta sobre el amor, pero con un curso sobre el amor un filósofo se hace sospechoso hasta hoy en el mundo académico y tiene asegurada la chanza de sus colegas. La filosofía es una especialidad muy conservadora y los prejuicios son profundos. Es probable que hoy haya muchos más libros filosóficos inteligentes sobre lógica formal o sobre el problema de las categorías en Kant que sobre el amor.

Sin embargo, nadie pretende en serio que los problemas de la lógica formal sean más importantes para el ser humano que el amor. Aunque parece que con los escalpelos de la filosofía es difícil diseccionar. «Por ser la realidad que menos fundamento tiene, el amor es la más incomprensible y la más obvia», pensaba Karl Jaspers. El amor es resbaladizo y difícil de aprehender. ¿Los psicólogos lo tienen más fácil? ¿O acaso los químicos y biólogos, como parece últimamente? ¿Saben de dónde viene el amor y por qué tan a menudo se va? ¿Y qué hace con nosotros entretanto?

El amor es quizá el tema más importante en el punto de inserción de la ciencia natural y la del espíritu. No se explica por lógica ni mediante una «última fundamentación» filosófica. Pero ¿habría que abandonar, por ello, el campo en manos de estadísticas, encuestas, experimentos psíquicos, análisis de sangre y tests hormonales?

Quizá el amor es demasiado precioso para ello. Demasiado importante y complicado también para los astutos manuales de *management* del amor y las relaciones. El número de éstos es casi ilimitado, su influjo difícil de cuantificar, pero seguro que de temer.

Todos los astutos trucos que revelan un plan secreto para encontrar al compañero o la compañera correcta, para mantener joven el amor, para transformarse en un amante o una amante ardientes y no dejar de serlo, todas las técnicas sobre y bajo las sábanas, el oficio y «arte del amor» se han descrito en manuales. Y para acabar de estropearlo, la investigación del cerebro nos descubre en cientos de títulos por qué las mujeres piensan con la mitad derecha del cerebro y los hombres con la izquierda, y por qué precisamente los hombres no encuentran nada en el frigorífico y las mujeres no saben aparcar. Los hombres son felices con el sexo y buscan siempre a Venus. Las mujeres, al contrario, buscan el amor, o al menos un Marte, pues también el chocolate^{II} hace felices a las mujeres. Así que sólo hace falta leer el libro correcto y uno aprende a conocerse a sí mismo y al otro. Todo irá bien. Y si no en la vida real, sí al menos en las páginas del libro.

De hecho no sabemos mucho. Y la cuestión de hombre y mujer y su atracción e inclinación mutuas está ideológicamente más encallecida que cualquier cuestión política. Por muy importante que sea para nosotros, precisamente en el amor nos conformamos, satisfechos, con medio saber y medias verdades. Una constatación sorprendente, dada la importancia y lo explosivo del tema. Nos contentamos con cualquier explicación simple, dejamos que nos digan cómo son *los* hombres y *las* mujeres, aunque en nuestra vida diaria sólo encontramos caracteres y no géneros. A pesar de ello la mayoría de las veces somos menos exigentes en las respuestas que con el tono de nuestro móvil, que cambiamos sucesivas veces hasta encontrar el que pensamos que es el más apropiado para nosotros.

Frente a todo eso, de lo que se trata hoy es de liberar la cuestión del hombre y la mujer y la cuestión del amor de imágenes y corsés sofocantes, sean viejos o nuevos. El listón queda alto: «Se sabe bien qué es una paliza, pero nadie ha descubierto todavía qué es el amor», suponía ya Heinrich Heine. Quizá lo que haya que hacer es no pretender averiguarlo siquiera. Porque acaso no exista *el* amor, por ejemplo. Y quizá baste con cercar expresiones como la «locura de los dioses» del filósofo Platón o el «fantasma» del moralista La Rochefoucauld con palabras que las perfilen con mayor exactitud.

El amor es un mundo en el que emociones fuertes desencadenan representaciones policromas. Eso lo comparte con el arte y con la religión. También aquí hemos de vérnoslas con mundos de representación que tienen su valor en la experiencia sensible inmediata y no en la razón o el saber. Así que puede pensarse que esa lógica resbaladiza

del amor sólo puede tener su lugar propio en la literatura, que, según algunos filósofos y sociólogos, es incluso quien lo ha inventado. Pero ¿es que ya no nos dicen nada los poetas?

En un breve capítulo sobre el amor de mi libro *¿Quién soy yo?* no hice sino algo así como dirigir al cielo nocturno el haz de luz de mi linterna. A mí mismo me resultaba curioso explorar una galaxia y sondear un universo que nos resulta tan familiar y tan extraño a la vez. Pues, en primer lugar, el amor tiene que ver ante todo con nosotros mismos, en todo caso siempre más que con cualquier otro. Y, en segundo lugar, parece que pertenece al amor que se oculte en cierto modo al amante mismo. El amor no juega con las cartas al descubierto, y eso es bueno, naturalmente. Nuestro entusiasmo y obsesión, nuestra pasión y nuestra disposición sin compromiso al compromiso no florecen a la luz del día. Siempre necesitan la oscuridad que rodea al amor.

¿Cómo escribir un libro sobre ello? ¿Sobre algo tan privado, velado, maravillosamente ilusorio como el amor? Quede claro que de este libro no van a aprender nada que mejore sus habilidades en el dormitorio. Tampoco les ayudará en caso de dificultades de orgasmo y ataques de celos, penas de amor y pérdida de confianza en el compañero. No elevará su atractivo. Y no contiene sugerencia alguna y apenas buenos consejos para la convivencia diaria en pareja. Aunque quizá pueda contribuir a que usted se vuelva más consciente de unas cuantas cosas que antes le resultaban poco claras; a que tenga ganas de sondear con mayor exactitud este reino loco en el que (casi) todos queremos vivir. Y posiblemente piense usted conmigo un poco en las reacciones que ha consolidado como normales y supuestas. Quizá tenga ganas de proceder en el futuro de forma un poco más inteligente; aunque, naturalmente, sólo si quiere y cuando usted quiera.

Pienso que justamente ahí está hoy el sentido de la filosofía. Ya no produce grandes verdades; en el mejor de los casos hace plausibles nuevos contextos. Esto no es poco. En cualquier caso, como adalides del amor, los filósofos tienen ahora gran competencia. Psicólogos, antropólogos y etnólogos escriben libros sobre el tema, así como historiadores de la cultura y sociólogos, y últimamente químicos, genetistas, biólogos evolucionistas, investigadores del cerebro y periodistas científicos.

De todos ellos provienen muchos puntos de vista interesantes. Aunque normalmente viven decorosamente unos junto a otros como viven en un biotopo especies zoológicas diversas que sólo pocas veces se encuentran directamente. «El ser humano es un animal», «el ser humano es química», «el ser humano es un ente cultural»: en cada caso

la respuesta a qué sea el amor es completamente diferente. Y las cuestiones de fidelidad, vinculación, fluctuaciones del sentimiento, fascinación mutua de los géneros se explican en cada caso de modo totalmente distinto.

Resulta todo eso tanto más extraño cuanto que nadie discutirá que en la vida real todas esas cosas se entremezclan de algún modo. ¿El hecho de que todos hablen de «amor» no delata que ha de tratarse de lo mismo? ¿Cómo tender el puente, sin embargo, entre el español de los sociólogos y el chino de los genetistas? ¿Dónde está lo común entre testosterona y feniletilamina, autocomplacencia e instinto reproductivo, selección de grupo y expectativas de expectativa? ¿Cómo se relaciona una cosa con otra? ¿Hay una jerarquía? ¿Son mundos paralelos? ¿O es todo reducible a todo?

La mirada a la bibliografía especializada muestra una yuxtaposición de definiciones y regalías. Los sociólogos dejan de lado, sin considerarla, la química del amor; los químicos del amor, por el contrario, la sociología. Quizá sea posible una comprensión elemental de los científicos de la naturaleza tanto entre ellos como con el club de los científicos del espíritu. Entre unos y otros existe por ahora un abismo casi insuperable.

Ese abismo es el que me interesa, pues creo que no tendría por qué existir. Desde la niñez siento por la zoología una fascinación que no remite. Más que cualquier otra ciencia es ella la que para mí genera la chispa mística desde nuestra condición. Y una gran parte de mis vivencias cuasi-religiosas son de naturaleza zoológica. No obstante a menudo leo hoy críticamente explicaciones biológicas. La mayor parte de sus presupuestos no están claros, sus axiomas no tienen una base firme. Precisamente por la cercanía a esa materia, me produce gran disgusto que los biólogos afirmen cosas extravagantes. Y sobre ningún tema los biólogos han escrito tanta extravagancia como sobre el hombre y la mujer. Muchos enunciados sobre la biología de nuestro deseo pertenecen sin duda a los niveles más bajos del gremio, apoyados y popularizados por psicólogos que creen hablar en nombre de la biología.

En la crítica de todo ello ayuda la formación filosófica. Se puede decir: me intereso por el espíritu desde la perspectiva científico-natural y por la naturaleza desde la científico-espiritual. Me agradan igualmente el sobrio afán de claridad de las ciencias de la naturaleza y el inteligente «no obstante...» de las ciencias del espíritu. No pertenezco a ningún grupo y no tengo a nadie que defender. No creo que haya sólo *un* acceso privilegiado a la verdad. No soy un naturalista que considere que el ser humano es explicable desde una perspectiva científico-natural, ni un idealista que piense que se

puede prescindir del saber de las ciencias de la naturaleza. Creo que se necesitan ambas cosas: la filosofía sin la ciencia natural está vacía. La ciencia natural sin la filosofía está ciega.

No existe una ciencia fidedigna del amor. A pesar de todas las promesas. Tampoco la investigación del cerebro, tan de actualidad últimamente, lo es. Pues está claro que las mujeres no piensan con regiones cerebrales distintas de los hombres, sino con las mismas. Incluso los chimpancés piensan también con las mismas. Anatómicamente el cerebro de las mujeres y el de los hombres son casi indistinguibles y fisiológicamente muy parecidos. De lo contrario las mujeres que saben aparcar muy bien estarían perturbadas con características típicamente «masculinas». Y los hombres que saben escuchar bien estarían enfermos.

En la búsqueda de una respuesta a la cuestión del amor, intentaré sacar fruto de disciplinas de diferente color y relacionarlas mutuamente. Los lectores de *¿Quién soy yo?* volverán a encontrar a algunos filósofos como rostros familiares. Pero también conocerán a otros como Judith Butler, Gilbert Ryle, William James o Michel Foucault. Nos fijaremos con mayor detalle aún en biólogos como William Hamilton, Desmond Morris, Robert Trivers y Richard Dawkins. También se prestará atención a algunos sociólogos como Erich Fromm y Ulrich Beck. No se trata, una vez más, de una selección de los pensadores y pensadoras del amor «más importantes». Por muy importantes que sean, las personas nombradas no son representativas, sino que aparecen ocasionalmente al servicio de nuestro tema.

Para entender la biología del amor hay que tener una idea de lo que es la evolución y de cómo puede haberse desarrollado. Eso significa investigar los fundamentos en los que se basan las teorías, tan populares hoy, de los diferentes intereses y orientaciones biológicas de hombre y mujer. Los capítulos 1 a 5 se preguntan por los fundamentos biológicos y culturales de nuestros papeles de género. ¿De dónde provienen esas características y propiedades? ¿De nuestra herencia animal, de la Edad de Piedra o de la actualidad? (capítulo 1). ¿Qué programa siguen nuestros genes y cómo repercute en nosotros? (capítulo 2). ¿Cuál es el comportamiento sexual típicamente femenino y el típicamente masculino? ¿Qué se sabe realmente de ello? (capítulo 3). ¿Funciona el cerebro femenino de modo diferente al masculino? (capítulo 4). Y ¿cuál es la parte proporcional de la intervención de la cultura en nuestra comprensión de uno mismo y del mundo como mujer u hombre? (capítulo 5).

La segunda parte, del capítulo 6 al 10, trata ya del amor mismo. Primero se contempla el amor en sentido biológico. ¿Por qué existe siquiera? ¿Puede ser que originariamente el amor no estuviera «pensado» para la relación entre mujer y hombre? (capítulo 6). Intentamos comprender qué es propiamente ese sentimiento desordenado. No siempre el amor es simplemente una emoción. Pero ¿qué es entonces? ¿Qué sucede en realidad en nuestro cerebro cuando amamos? Y ¿qué cambia cuando el enamoramiento se transforma en amor? Constatamos por qué los campañoles de la pradera son fieles, al contrario que sus parientes de los montes, más parecidos a las ratas, y qué tiene que ver ello, tanto en los campañoles como en los seres humanos, con la química. Al mismo tiempo queda claro, por otra parte, que las diferencias más importantes entre hombres y mujeres tienen que ver menos, en definitiva, con la química que con las ideas de sí (capítulo 7) y las antiguas huellas de la niñez (capítulo 8). Aprendemos con ello que el deseo de amor no sólo manifiesta proximidad y ligazón, sino también agitación e incluso a veces distancia; que el amor, por tanto, no es completamente desinteresado y es algo totalmente diferente al mero compañerismo (capítulo 9). El amor concita muy diferentes anhelos y representaciones. En el trato diario adquieren el formato de un «código» bastante fijo. Amor es un juego con expectativas o, más exactamente, con expectativas esperables y por eso también esperadas (capítulo 10).

Por eso en la tercera parte del libro se trata de las posibilidades y problemas, tanto personales como sociales, que afectan hoy al amor. ¿Por qué se ha vuelto tan importante para nosotros el amor romántico? (capítulo 11). Y, realmente, ¿existe siquiera el amor «auténtico», cuando casi todo romanticismo hace ya tiempo que ha degenerado en mercancía de consumo? (capítulo 12). Una mirada a las dificultades actuales de la vida en familia muestra qué difícil resulta unir realidad e ideal (capítulo 13). Por último se lleva a cabo un pequeño balance sobre el origen y las dificultades en el trato con este sentimiento, el más desordenado de todos (capítulo 14).

Ville de Luxembourg

Richard David Precht, diciembre de 2008

Mujer y hombre

Capítulo 1

Un legado oscuro Qué tiene que ver el amor con la biología

Una idea casi buena

Los biólogos conocen bien las cosas: a las mujeres les gustan los hombres ricos, saludables, grandes, simétricamente constituidos, con espalda ancha y cejas pobladas; a los hombres les gustan las mujeres jóvenes, esbeltas, de pechos grandes, pelvis bien dispuesta a parir y piel suave. Así pues, toda la Galia está ocupada excepto un pequeño pueblo valiente que resiste hasta hoy al intruso.

Si todo es tan sencillo en nuestro gusto sexual, ¿por qué la realidad es, sin embargo, tan complicada? ¿Por qué tanto hombres como mujeres se buscan compañeros que no corresponden a esos criterios de ensueño? ¿Por qué seres humanos maduros no se enamoran siempre de la más bella o el más bello, por no decir nada ya del matrimonio? ¿Por qué hay hombres que aman a mujeres corpulentas y mujeres que se inclinan por hombres delicados, sensitivos? ¿Por qué, incluso, no hay sólo seres humanos bellos, ya que esa propiedad tan apreciada nos proporcionaría una gran ventaja en materia de evolución? Y ¿por qué, en fin, los guapos y ricos no son quienes tienen más hijos?

Desde hace ya muchos años los biólogos nos explican nuestro gusto sexual y sus amplias consecuencias. Y conocen su función biológico-evolucionista. A quién encontramos guapo, a quién deseamos, con quién nos apareamos y a quién nos unimos es un asunto inequívoco de leyes naturales, explicable por disciplinas biológicas interconexionadas: bioquímica, genética y biología evolucionista.

La fuerza de seducción de esas explicaciones biológicas es inmensa. Nos arrastran las fuerzas desalmadas de la evolución. Por fin ponemos orden en el caos del amor, encontramos la lógica oculta en lo eternamente irracional y descubrimos motivaciones objetivas para nuestro extraño comportamiento. No sólo los investigadores fantasean. Todo un ejército de periodistas científicos lanza al mercado sus bien vendibles libros. Titulares de revistas serias revelan el «código del amor» o la «fórmula del amor». «Encadenado a su herencia evolucionista, dirigido por el dictado de los genes y las hormonas deambula el ser humano en su vida instintiva», ése es el balance que hace el *Spiegel* en su historia de portada sobre «monos amantes»¹. Hace ya tiempo que el tema «amor» no es un asunto vistoso del *feuilleton*, sino materia dura para las secciones de ciencia de diarios y semanarios, que hoy asumen la soberanía interpretativa en un campo antes más bien ajeno al ámbito científico. Como base diaria de nuevas noticias les sirven la biología evolucionista, la investigación cerebral y la hormonal. Y, con esas tres disciplinas, miles de estudios científicos. ¿Se ha descubierto con eso el código del amor?

La ciencia que recapitula todo ello se llama «psicología evolucionista». Pretende explicarnos cómo las múltiples facetas de la naturaleza y la cultura humanas se han desarrollado a partir de los requisitos de nuestra historia evolucionista. Cuando algún *best-seller* nos cuenta por qué los hombres no saben escuchar ni las mujeres aparcar, nos encontramos con un gracioso preparado de conocimientos de psicología evolucionista. Desde un nivel mayor de seriedad nos cuentan periodistas científicos estadounidenses, y entretanto también alemanes, por qué somos cazadores de mamuts en el metro y bajo nuestra vestimenta se oculta un pellejo de reno. Deseo y amor, ésa es la idea, son química funcional al servicio de la reproducción humana. Y detrás de todo se esconde el lado oscuro de nuestra impotencia: la actividad secreta de los genes.

La propuesta es fascinante. ¿No es demasiado hermoso encontrar para todo comportamiento humano una explicación plausible o al menos un marco adecuado de explicación? Quizá sí y quizá no. ¡Mientras unos desean una receta para el alma, otros consideran eso un horror! Porque, si todo puede conjugarse científico-naturalmente, ¿dónde quedan las ciencias del espíritu y de la cultura? ¿Hemos de enviar de vacaciones a la filosofía, la psicología y la sociología del amor, o podemos, al menos, fundir su riqueza de formas en el nuevo oro de la psicología evolucionista?

Si hacemos caso al investigador estadounidense del amor y de la pareja, David Buss, la psicología evolucionista es la «consumación de la revolución científica» y constituye

«la base de la psicología del nuevo milenio»². Lo que siempre hemos entendido como cuestiones referentes a la cultura humana (atracción, celos, sexualidad, pasión, vinculación, etc.) no sería sino uno más entre los muchos casos especiales del reino animal. Trátese del juego de apareamiento de peces trompa de elefante en el Níger o de la petición de mano en grandes ciudades alemanas, da igual: el vocabulario descriptivo y las instancias explicativas serían los mismos. Y si los antropólogos ven por doquier peculiaridades étnicas de pueblos y culturas, la psicología evolucionista, con David Buss, desencanta el «mito de la diversidad cultural infinita» en favor de una «igualdad global de sexo y comportamiento erótico»³.

El hombre que inventó la expresión «psicología evolucionista» es hoy un investigador relativamente poco conocido de la California Academy of Science. En 1973, cuando Michael T. Ghiselin utilizó por primera vez el concepto en un ensayo especializado para la revista científica *Science*, era profesor en la Universidad de California en Berkeley. Ghiselin era de la firme opinión de que la idea de esclarecer toda la psicología humana con los medios y métodos de la biología de la evolución era una idea de Darwin.

En su segunda obra capital, *El origen del hombre* (1871), el padre de la moderna teoría de la evolución había explicado biológicamente no sólo la génesis del ser humano, sino también los inicios de su cultura. Moral, estética, religión y amor tenían, según ello, una procedencia natural y un sentido claro. Los contemporáneos y sucesores de Darwin recogieron encantados la pelota, trasladando a la sociedad y a la política los conceptos de la nueva teoría de la evolución por supervivencia de los más adaptados en la lucha con el medio ambiente. El «darwinismo social» inició su marcha triunfal, sobre todo en Inglaterra y Alemania. De la «supervivencia de los más adaptados» al «derecho del más fuerte» sólo había un pequeño paso. Su desarrollo es conocido. En la Primera Guerra Mundial la ideología se volcó en el supuesto «derecho natural de los pueblos» y, por si no fuera ya bastante, en la teoría racista, el holocausto y los programas eugenésicos de los nazis para acabar con la así llamada «vida indigna de ser vida».

La catástrofe tuvo consecuencias. Durante más de veinte años hubo paz en el frente. La explicación biológica de la cultura humana se hundió en el sueño de la Bella Durmiente. Pero a mediados de los años 1960 el biólogo evolucionista Julian Huxley sacudió a las masas en Inglaterra hasta despertarlas. Y en Alemania y Austria volvió a tomar la palabra sin reparo alguno el antes teórico racista y nacionalsocialista Konrad Lorenz. A finales de los años 1960 el tiempo estaba maduro para un nuevo comienzo.

Por todas partes aparecieron de improviso biólogos que consideraban casi una buena idea la vieja biología de lo social. Se liberó de toda teoría racista la sospechosa investigación. Y tampoco nadie quería seguir manifestándose sobre política, tras el pecado original, si no era de forma recatada. Ghiselin acuñó la expresión «psicología evolucionista» y el biólogo evolucionista Edward O. Wilson la de «sociobiología». En los años 1970 y 1980 se impuso el concepto de Wilson, pero desde los años 1990 lo hizo la expresión menos sospechosa y más moderna de Ghiselin.

La asociación de ideas de los sociobiólogos y psicólogos evolucionistas es más o menos como sigue: si se quiere entender cómo se ha producido la competencia de todos los seres vivos en la evolución, la mejor explicación hasta hoy es la máxima de Darwin de la «supervivencia de los más adaptados». Más adaptados son sobre todo aquellos seres vivos que supieron y pudieron acomodarse especialmente bien a las condiciones alteradas del medio ambiente. Las especies mejor adaptadas transmiten su valioso patrimonio genético y se imponen a otras muchas especies con menor nivel de adaptación.

Este punto de vista apenas se discute hoy en sus rasgos fundamentales. Se trata de la explicación dominante de la evolución. Los psicólogos evolucionistas infieren de ahí que las características más importantes del cuerpo humano han tenido que suponer una ventaja en la evolución. Pero de manera significativa no sólo las características del cuerpo. También nuestra psique tiene que ser como es porque nos proporcionó ventajas. Nuestra percepción, nuestra memoria, nuestras estrategias de solución de problemas y nuestros comportamientos de aprendizaje tienen que haber repercutido positivamente sobre nuestras oportunidades de supervivencia. Si ése no fuera el caso, probablemente estarían constituidas de modo completamente diferente o el ser humano habría desaparecido. Pero dado que eso no ha sucedido, puede uno partir, aliviado, del supuesto de que se han impuesto nuestras mejores cualidades espirituales. Nuestra psique estaría muy bien sintonizada con el entorno. Pero ese entorno —y éste es el quid de la cuestión— no es nuestro tiempo de hoy sino aquella época en que surgió biológicamente el ser humano moderno: ¡la Edad de Piedra!

Nuestro tiempo actual con su entorno moderno, por el contrario, existe desde hace tan poco que en el desarrollo biológico de nuestra psique no puede haber desempeñado ningún papel. Así pues, los «módulos» del cerebro que dirigen nuestro comportamiento son bastante viejos, pero no obstante nos determinan. La existencia de grandes

diferencias, en ciertas situaciones, entre la mayoría de los hombres y las mujeres es considerada normalmente por sociólogos y psicólogos en el marco de procesos de aprendizaje, impronta cultural y socialización. Pero en opinión de los psicólogos evolucionistas esos modos de pensar diferentes en los géneros no provienen sino del legado histórico-evolucionista de nuestros ancestros primitivos. Según ello, diferencias fundamentales, por ejemplo en la actitud ante la sexualidad, sólo podrían comprenderse confrontándolas con los «mecanismos de pensamiento» surgidos en la evolución. Por eso con los géneros, piensa William Allman, sucede algo parecido a lo que sucede con los coches. Pues «sólo puede comprenderse la diferencia entre un taxi y un coche de carreras cuando se conocen antes los elementos fundamentales de ambos tipos de automóvil, como por ejemplo el motor y la suspensión»⁴.

Está claro que hoy conocemos los tipos de automóvil, todas las mujeres y los hombres de nuestro medio. Pero ¿hasta qué punto conocemos propiamente nuestro motor y suspensión de la Edad de Piedra?

Zoología humana

Malta es una hermosa isla, más bien pequeña, del Mediterráneo. Quien pasee allí por la pintoresca costa de acantilados de Dingli podría encontrarse en las colinas con un octogenario de sombrero marrón sobre la calva frontal. Podría tratarse de la persona que más que nadie expandió en el siglo XX la idea de que todo comportamiento humano no es otra cosa que biología.

Desmond John Morris nació en 1928 en Inglaterra. Estudió zoología en Birmingham y Oxford, pero dudó mucho tiempo qué quería llegar a ser de verdad: zoólogo o artista. En cierto modo llegaría a ser ambas cosas, o más exactamente: un poco de las dos. Escribió su tesis doctoral sobre los rituales de reproducción del espinoso, un pez endémico de agua dulce. Con 30 años consiguió que chimpancés pintaran lienzos y los expuso en el Instituto de Arte Contemporáneo de Londres. Realizó después para la televisión programas sobre el comportamiento de los animales. En 1959 Morris se convirtió en

curator de los mamíferos del zoo de Londres. Allí trabajó en la escritura del libro que le haría famoso.

El mono desnudo apareció exactamente en el momento oportuno. La imagen de la cubierta de la edición original inglesa ya anticipó la conocida foto de la *Kommune 2* de Berlín: tres seres humanos desnudos fotografiados por detrás, un hombre, una mujer y un niño. En la cubierta alemana se añade un homínido. Imágenes de ese tipo estaban en 1967 todavía bajo la sospecha de pornografía. No resulta extraño que *El mono desnudo* se convirtiera en un libro de culto, sobre todo entre la generación más joven. Ya el texto de la solapa revela el motivo: «Este libro realmente revolucionario transforma nuestro pensamiento desde su base. Quien lo haya leído verá todo a su alrededor con ojos nuevos: vecinos y amigos, mujer e hijos e incluso a sí mismo. Y entenderá muchas cosas cotidianas, así como muchas otras incomprensibles hasta ahora, con esa benevolencia sonriente que le enseña este libro».

Casi de la noche a la mañana Morris y su espléndida mujer Ramona se convirtieron en estrellas pop de la cultura del rock'n'roll. El artista que pasea por la zoología o el zoólogo con ambiciones artísticas vendió más de 10 millones de ejemplares de su libro: uno de los mayores *best-sellers* mundiales de todos los tiempos. Y el gran sacerdote, serenamente provocador, de la revolución sexual volvió a la carga rápidamente. En 1969 siguió *El zoo humano*. Según Morris, actualmente el ser humano se ha encerrado a sí mismo por medio de la cultura, y ha degenerado en un animal inadaptado de zoo. Y sólo un retorno rebelde y creativo a su biología impedirá el colapso total de nuestra civilización.

A primera vista Morris aparecía como un revolucionario. Con el mono desnudo desencantó la moral sexual conservadora de los años 1960. Y con el hombre-zoo anticipó enormemente el movimiento de los verdes. Pero mirando más en profundidad, tras su talante liberal y su loa de la creatividad se oculta una ideología antiquísima: la idea de la predeterminación biológica del ser humano. Los libros de Morris podían ser restregados con gran deleite contra la nariz de los guardianes de las costumbres clericales y de los apóstoles de la moral burguesa. Pero la idea de que el ser humano está predeterminado total y absolutamente por su biología no era una idea más optimista, ni siquiera más progresista: al contrario, explicaba al ser humano, por su «esencia», como desmedido, lascivo, ávido de poder, brutal, egoísta y dirigido por los instintos.

Con su idea de que todo el comportamiento esencial del ser humano es, en primer lugar, innato y, en segundo lugar, un vestigio de la Edad de Piedra, Morris se convirtió en

el genial portavoz de una concepción del mundo fundamentalmente biológica. En 1973 vuelve a la Universidad de Oxford para investigar sobre los fundamentos innatos del comportamiento de los seres humanos. Su mentor, el holandés Nikolaas Tinbergen, fue uno de los investigadores del comportamiento más importantes de su tiempo. Y la «etología» experimentaba en aquel tiempo un *boom* sin par. Ese mismo año Tinbergen obtiene el Premio Nobel, junto con Konrad Lorenz que, por cierto, acababa de publicar su balance filosófico. Como los libros de Morris, también *La otra cara del espejo* es un ambicioso intento de interpretar y explicar biológicamente la cultura humana. Si Lorenz tiene razón, para la cultura valen las mismas leyes que para la biología y todo comportamiento humano podría explicarse por instintos y comportamiento de aprendizaje biológico. Que Lorenz, al final, se aventure incluso a predecir la evolución cultural posterior –y de modo profundamente pesimista, por cierto– no es algo que eleve necesariamente la confianza del lector en sus muchas tesis intrépidas y audaces. Pues mientras Morris, en definitiva, rebosa confianza en el destino de su mono desnudo, Lorenz ve alborear la decadencia de la civilización, no en último término por la desvergüenza de la minifalda.

Análisis supuestamente supratemporales y serenos de la naturaleza humana sólo tienen a menudo una vida media de interés extrañamente corta. El motivo es fácilmente comprensible. Para poder determinar cómo es el ser humano «por naturaleza» hay que conocer muy bien su naturaleza. Y ese conocimiento se dificulta mucho porque tanto Lorenz como Morris ubican la conformación de la naturaleza humana no en el presente sino únicamente en el pasado. Parece que el ser humano es lo que era en la Edad de Piedra, tanto en lo sexual como en lo social, en nuestras agresiones e inclinaciones, en nuestra curiosidad creadora, en las costumbres culinarias e higiénicas, incluso en nuestras representaciones de creencia. Pero, dado que nuestro conocimiento de la Edad de Piedra no es precisamente óptimo, no hay límites para fantasías estéticas y agresivas improvisaciones. Y en este caso Desmond Morris se muestra verdaderamente como un maestro del surrealismo paleontológico.

Un gran enigma en la biología de la evolución del ser humano es el pecho femenino. En comparación con otros mamíferos e incluso con homínidos, los pechos de las hembras humanas son llamativamente grandes. Morris también sabía que ese tamaño no es necesario para la producción de leche, ni siquiera está en relación alguna con ella. Con audaz pincelada, Morris delinea la siguiente visión: ¡los pechos y los labios de la mujer

son señales sexuales proyectadas en la parte anterior de la mujer! Como mono en la selva, el hombre primitivo reaccionaba ante todo a señales sexuales por detrás. «Nalgas carnosas hemisféricas y un par de labios vaginales de rojo subido» en la hembra seducían al macho para montarla. Pero con la marcha erguida en la estepa, se llegó, según Morris, al coito frontal y los estímulos provocativos se trasladaron de atrás a delante. Por eso, «es evidente» que las mujeres tienen «duplicados de nalgas y labios vaginales en forma de pechos y boca». Como consecuencia de señales seductoras desconcertantes, el coito frontal, continúa Morris, acercó también anímicamente al hombre y la mujer. Se miraron a los ojos, se potenció la «formación de pareja» y se optó por la monogamia⁵.

Esta divertida historia de la Edad de Piedra es naturalmente un puro disparate. No hace falta siquiera preguntarse por qué hay también hombres que tienen labios rellenos, para albergar serias dudas sobre la incontestable zoología de Morris. Se puede comenzar con el hecho de que el único antropoide monógamo, el gibón, en sus quince especies, tiene pechos francamente delicados. Los bonobos, al contrario, que se recrean en todas las posiciones imaginables, también gustosamente en la «postura del misionero», son marcadamente polígamos y no establecen ningún tipo de lazos de pareja. Y tampoco las hembras bonobo tienen grandes pechos.

Así pues, la teoría de Morris sobre los pechos no es apenas más que una divertida nota a pie de página de la época de niñez de la psicología evolucionista. Pero aún hoy se cuentan a menudo cosas divertidas en ella. El desconocimiento del pasado remoto hace que muchas veces los biólogos evolucionistas pongan pocos límites a su fantasía creadora. El periodista científico estadounidense William Allman, que juega alegremente con la teoría de Morris, pone sobre el tapete su propia fantasía: «Los pechos grandes surgieron probablemente como parte de una táctica femenina para “sujetar” a su compañero sexual. Dado que los pechos dilatados son síntomas de embarazo, indican al hombre que su compañera ya no está en disposición de concebir; por eso él podría dedicarse entonces a la búsqueda de otras mujeres, mientras la mujer con la que se ha “apareado” quedaría desprotegida y a sus propias expensas. Con pechos abultados todo el año las mujeres señalan constantemente “estoy embarazada”, aunque no sea el caso, de modo que esa señal pierde valor para el hombre. En consecuencia los hombres mantienen su parte de responsabilidad en el “contrato reproductivo”, permanecen junto a sus mujeres y les ayudan en la crianza»⁶. Quedará para siempre como secreto de Allman cómo una «táctica» pueda dar lugar desde una perspectiva histórico-evolucionista a una

característica corporal, puesto que de acuerdo con el estado actual de la genética las «tácticas» no pueden heredarse ni manifestarse corporalmente de ningún modo. Que grandes pechos estimulen la fidelidad y motiven a la crianza de los hijos tampoco deja de ser una idea bastante graciosa.

Es en verdad un deporte curioso de los psicólogos evolucionistas colocar e interpretar por doquier señales de tráfico paleolíticas. Sólo una pregunta como pequeña objeción: ¿Quién dice propiamente que cualquier característica de los seres vivos tiene que tener una *función*? ¿No basta simplemente que determinadas características, también casuales, no hayan molestado a sus portadores ni hayan afectado a su supervivencia para que se hayan mantenido hasta hoy? Esta idea nos ocupará todavía en lo que sigue. Por lo que se refiere al pecho femenino pudo desempeñar un papel, por ejemplo, el incremento del consumo de carne con respecto al pasado remoto. Como es sabido, comer carne estimula la producción de hormonas. Es, pues, muy posible que haya una relación entre los pechos, por término medio mayores, de las mujeres en sociedades de grandes comedores de carne (como, por ejemplo, Estados Unidos) y los pechos, por término medio menores, en culturas con mayor orientación vegetariana (como, por ejemplo, Asia del Sur). Y que ello no tenga absolutamente nada que ver con actitudes sexuales, monogamia u otras funciones biológico-evolutivas.

Quien pretende explicar los seres humanos de hoy reduciéndolos a formas «simples», a puntos fijos del pasado, se enfrenta generalmente a cuatro grandes dificultades: ha de preguntarse si todo lo que la naturaleza produce, también el ser humano, puede ser explicado de hecho bio-lógicamente. Los biólogos, los científicos de la naturaleza en general, buscan lógica por doquier. Pero la lógica misma no es una propiedad de la naturaleza, sino una peculiaridad del pensamiento humano. Cabe preguntarse, pues: ¿es realmente lógico suponer una explicación lógica detrás de cualquier hecho de la naturaleza?

La segunda dificultad atañe al conocimiento exacto de las condiciones del medio del ser humano en la Edad de Piedra. ¿Eran iguales en todas partes? ¿Estaban ante los mismos desafíos los hombres primitivos de la selva tropical que los que vivían en la estepa o junto al mar?

El tercer punto es la enorme dificultad de poder separar siquiera el comportamiento biológico del cultural, y más en un espacio de tiempo de hace muchísimos miles de años y del que no sabemos demasiado.

La cuarta dificultad, finalmente, consiste en mostrar que aquellas características y modos de comportamiento que consideramos innatos han surgido de hecho como consecuencia de adaptaciones al medio de la Edad de Piedra, como creen los psicólogos evolucionistas. Tenemos, pues, que responder en el marco de nuestro tema a la pregunta: ¿cómo era entonces el amor en la Edad de Piedra?

El amor y el Pleistoceno

La época de la que tratamos al hablar de la génesis biológica del ser humano es el Pleistoceno, el penúltimo período de la era moderna de la Tierra. Se trata de una época que transcurre desde hace aproximadamente 1,8 millones de años hasta hace 11.500 años. Más conocido es el nombre de Edad de Hielo, dado que en el Pleistoceno se produjeron numerosas glaciaciones.

En la primera época del Pleistoceno aparecieron en África oriental y septentrional dos seres humanos primitivos tempranos, el *homo habilis* y el *homo rudolfensis*. Según toda apariencia, se habían desarrollado a partir del *australopithecus*, aunque el parentesco no esté claro. En un momento posterior apareció en las sabanas el *homo erectus*, que se expandió desde África a Europa y Asia. Su presunto sucesor en Europa fue el conocido *neanderthal*, un tipo robusto pero nada necio. Pereció hace aproximadamente 30.000 / 40.000 años debido a circunstancias todavía no esclarecidas. De todas las especies de *homo* se sabe que utilizaron en una línea pausadamente ascendente utensilios, como por ejemplo hachas de mano. Y en algún momento aprendieron también a manejarse con el fuego.

El hueco entre la desaparición procesiva del *homo erectus* en África, hace aproximadamente 300.000 años, y la primera aparición del ser humano moderno, *homo sapiens*, hace aproximadamente 100.000, se llena desde 1997 con el hallazgo en Etiopía del *homo sapiens idaltu*, nuestro directo predecesor más antiguo conocido. Todavía en su época parece que vivían en total sólo pocas decenas de miles de seres humanos primitivos. Paulatinamente fueron expandiéndose los *homo sapiens* desde África por toda la Tierra. Como mucho tiempo antes que ellos había hecho ya el *homo erectus*,

fueron abriéndose poco a poco a espacios vitales completamente diferentes, la mayoría más fríos. Eran cazadores y recolectores y se alimentaban de plantas, frutas, raíces, setas, huevos, insectos, pescado y carroña. Sólo en la última fase de su desarrollo se convirtieron en diversas regiones de su zona de expansión en auténticos cazadores de grandes animales. Como los neanderthales, emprendieron en Europa central cacerías de bisontes, mamuts y rinocerontes lanudos.

Probablemente con la desaparición de las dos especies citadas en último lugar nuestros antepasados se convirtieron en sedentarios en Europa Central. La última glaciación remitió y los hombres de la Edad de Piedra se mudaron paulatinamente a la agricultura y a la cría de ganado. En otras regiones de su zona de expansión, por el contrario, rigieron otras reglas de juego. Los animales de presa eran otros, así como el clima. Algunos de nuestros antepasados, por ejemplo, vivieron durante milenios de la pesca, otros siguieron siendo cazadores y recolectores.

En la misma medida en que su modo de vida era diferente se desarrolló también de modo diferente su cultura. Algunos vivían en cuevas, otros en cabañas o en viviendas excavadas. Colonizaron estepas y desiertos, valles y montañas, costas e islas. Si el ser determina la conciencia, como piensan los psicólogos evolucionistas, entonces los desafíos del ser a la conciencia fueron muy diferentes. Recoger frutas en la selva tropical o capturar peces en un arroyo de montaña no es exactamente lo mismo que cazar mamuts en la nieve, por ejemplo. Para unos el frío era la mayor amenaza, otros, por el contrario, casi nunca sentían frío. Algunos tenían que protegerse de fieras salvajes, otros apenas tenían enemigos en su entorno. (Piénsese, por ejemplo, en los orangutanes de Borneo, a los que les gusta bajar al suelo de la selva, cosa a la que nunca se arriesgan sus colegas de Sumatra: en Sumatra hay tigres y en Borneo no.) Algunos hombres primitivos vivían siempre que les era posible en el mismo entorno, otros peregrinaban miles de kilómetros tras las manadas de animales. Puede que algunos fueran caníbales y otros sepultaran a sus muertos con pomposos rituales. Y mientras los cerebros de unos se especializaban en orientarse en la espesura del bosque, otros miraban fuera a la estepa sin fin.

En una palabra: el Pleistoceno es un espacio de tiempo increíblemente grande y nada uniforme. En esa época vivían varias especies diferentes de seres humanos en espacios vitales siempre cambiantes y muy diferentes. Probablemente vivían, como la mayoría de los monos, en pequeñas cuadrillas o en agrupaciones familiares. En cualquier caso,

sabemos muy poco, concretamente, de las reglas de juego de esas comunidades. Si fuera correcto, como piensan Leda Cosmides y John Tooby, de la Universidad de California en Santa Bárbara, que «nuestros modernos cráneos albergan un espíritu de la Edad de Piedra», estaríamos de hecho ante un enigma de difícil solución. Pues como dice el famoso paleoantropólogo keniano Richard Leakey: «La dura realidad ante la que se encuentran los antropólogos es que a esas preguntas probablemente no hay respuesta. Si ya es lo suficientemente difícil demostrar que otra persona dispone del mismo plano de conciencia que yo, y si la mayoría de los biólogos se arredran ante el intento de determinar el grado de conciencia de los animales, ¿cómo rastrear entonces los signos de una conciencia reflexiva en criaturas que han muerto hace mucho tiempo? En la transmisión arqueológica la conciencia es menos visible incluso que el lenguaje»⁷.

Desde el punto de vista de los psicólogos evolucionistas, éste es realmente un mensaje deprimente. Tanto más sorprendente es que esto no parezca refrenar su ímpetu en la explicación de nuestro comportamiento paleolítico. En cuestiones de hombre y mujer, de sexo y comportamientos de vinculación parten con gran naturalidad de «órganos de pensamiento» diferentes. En tiempos de los seres humanos primitivos ambos lados se veían expuestos en asuntos de sexualidad a problemas fundamentalmente diferentes. Por eso se desarrolló el cerebro de modo diferente en hombres y mujeres, de manera que los criterios de elección de pareja, reacciones a la infidelidad y deseo sexual también son distintos en ambos géneros, escribe William Allman⁸. Si esto fuera correcto también los cerebros de los dos géneros serían muy diferentes entre los animales. Una leona, que cuida de sus cachorros de la mañana a la noche, tendría un cerebro distinto de un león, que conduce la manada y sólo en contadas ocasiones se ocupa de su prole. Pero no se conocen diferencias significativas en el cerebro de uno y otro género en el reino animal. Esto cuestiona, por tanto, lo que Allman llama «órganos de género en el cerebro». Y resulta osado afirmar que junto al instinto de reproducción también nuestro «amor y libido» proceden de la Edad de Piedra.

Parece que los psicólogos evolucionistas se ocupan del amor sólo con desagrado. Es verdad que el libro de Allman *Cazadores de mamuts en el metro* tiene un capítulo dedicado a la «Evolución del amor», pero en él no se habla nada del amor, sólo se trata de sexo. Pues el sexo, según Allman, era lo más importante de todo en la Edad de Piedra: «Quienes no actuaban así –y por ejemplo utilizaban todo su tiempo y energía en elaborar

recetas para el potaje de mamut o desfogaban su impulso sexual ante los árboles— no dejaban descendencia»⁹.

Mientras que un psicólogo evolucionista puede imaginarse perfectamente la sexualidad de nuestros antecesores, elude de buena gana la cuestión del amor. Pero si es correcto que hoy desarrollamos un programa paleolítico y llevamos en la cabeza «módulos» antiquísimos, ¿no es el amor también un «programa» de ese tipo? ¿Hay un «módulo de amor» en nuestro cerebro? Y si lo hay, ¿con qué fin?

Con toda seguridad, afirma el psicólogo evolucionista, hay un «módulo del amor» para el trato con la descendencia así como para la relación entre los géneros. Pero ¿qué se puede saber y decir de ello? Al fin y al cabo hasta hoy no contamos con ninguna historia de amor proveniente del neanderthal, ni con ninguna pareja de amantes petrificada.

Pero ¿no tenemos, sin embargo, testimonios efectivamente significativos de las representaciones e inclinaciones sexuales de nuestros ancestros? Un par de toscas y gruesas damas del neolítico, talladas en piedra o modeladas en arcilla, con grandes pechos y ancha pelvis. Llevan nombres pintorescos, como «Venus de Willendorf», pero sobre su función sólo podemos especular. Frente a las muchas figuras de animales de esa época, formidables y sorprendentemente precisas, resulta llamativa la poca habilidad que los artistas muestran en la figura femenina. Parece que no se trata de semejanzas con mujeres paleolíticas realmente existentes, ni siquiera es lo que se intenta. Además no se produjeron antes del Holoceno, el período de los últimos 10.000 años; en una época, pues, que, de acuerdo con la psicología evolucionista, ya no es realmente interesante para la troquelación de nuestra biología.

Con los hallazgos provenientes de la Edad de Piedra es difícil acercarnos a la sexualidad, al comportamiento de pareja y a los sentimientos de amor de nuestros antepasados. Por ello, lo único que les queda a los psicólogos evolucionistas es dirigir su mirada a aquellas culturas contemporáneas cuyo estilo de vida podría asemejarse al de las antiguas comunidades de cazadores y recolectores. Pero hoy resulta también extraordinariamente difícil encontrar e investigar «pueblos naturales» intactos. Pues las condiciones de vida de culturas actuales de cazadores y recolectores seguramente apenas se asemejan a las de hace más de 10.000 años. El colonialismo del siglo XIX tardío llegó a cualquier rincón hasta entonces apartado, destruyó todas las culturas étnicas, introdujo enfermedades, esclavizó pueblos o aniquiló sus condiciones de vida originarias. Casi

todos los así llamados pueblos naturales viven hoy en una reserva, en un zoo turístico o dependen del goteo de organizaciones benéficas.

Por muy poco auténticas que sean en el sentido paleontológico, las culturas de cazadores y recolectores que hoy quedan resultan a pesar de todo concluyentes para los psicólogos evolucionistas. Así, por ejemplo, la antropóloga estadounidense Helen Fisher, de la Universidad de Rutgers en New Brunswick, New Jersey, da cuenta de la monogamia a tiempo parcial en comunidades de cazadores y recolectores. En los pueblos primitivos siempre se forman parejas sólo durante cuatro o cinco años, es decir, el tiempo que se necesita para la crianza de un niño pequeño. Después se separan sus caminos a la búsqueda de una nueva asociación de conveniencia. Para Helen Fisher esto suena tan plausible que supone que ello demuestra que el modo de comportamiento de nuestros antecesores era con seguridad el mismo. Y que, por ello, el ser humano es por naturaleza sólo «serialmente monógamo». El modo de comportamiento auténticamente humano es, según esto, el de la fidelidad a plazos, y la infidelidad mientras los hijos son pequeños resultaría tan anormal como la monogamia de por vida. En lugar del «maldito año 7» habría en realidad un maldito año 4; y, mira por dónde, la estadística de divorcios en Estados Unidos muestra efectivamente que la mayoría de las parejas se separan aproximadamente después de cuatro años. ¡Como para que alguien diga que esto no tiene su germen en la Edad de Piedra! Según ello, sólo la posesión en común de campo y ganado unió para toda la vida a hombre y mujer, y llevó a una mutua «posesión» de los géneros en forma de matrimonio. Que este proceso, de todos modos, no tuviera lugar antes del Holoceno es algo que para los psicólogos evolucionistas no tiene consecuencias para nuestro «módulo del amor» en el cerebro. Pues entonces ya hacía mucho tiempo que nuestras cabezas paleolíticas estaban conformadas. Nada extraño, por tanto, que nuestra auténtica naturaleza tenga más que ver con los antropoides que con las exigencias monogámicas de nuestra cultura occidental neolítica. Así que en los antropoides hemos de reconocer a los seres humanos auténticos. Sólo una cuestión: ¿en cuál de los cinco?

Un puente en la niebla

El espíritu de nuestros antecesores no queda petrificado en el suelo. Y los únicos testimonios vivos del tiempo de nuestro proceso de evolución no pueden hablar con nosotros. Hace muchos millones de años que se separaron de nosotros y han realizado su propio desarrollo: gibones, orangutanes, gorilas, chimpancés y bonobos. Pero aunque su último antepasado en común con nosotros se quedara en la selva virgen hace aproximadamente 7 millones de años en lugar de desplazarse paulatinamente a la abierta pradera del Gran Valle del Rift, que precisamente se estaba despejando entonces, tanto biólogos como psicólogos creen que todavía podemos aprender mucho de ellos. Por la investigación de su sentido familiar y de su mutuo auxilio podemos rastrear los orígenes de nuestra moral. Parece que la idea de «si tú me ayudas, yo te ayudo también cuando sea» tiene un origen animal en los antropoides. Lo que Robert Trivers llamó en los años 1970 «altruismo recíproco» lo confirma en innumerables estudios y libros el investigador de primates holandés Frans de Waal.

Aprender de los primates significa aprender algo sobre los orígenes de nuestro comportamiento. Pero ¿cuánto nos descubren nuestros primos peludos sobre un asunto tan complicado como nuestra sexualidad y –aún más complejo– sobre los sentimientos de amor entre hombre y mujer?

La respuesta es: ¡terriblemente poco! No sólo el comportamiento sexual de los orangutanes y gibones, chimpancés, bonobos y gorilas no se parece al de los seres humanos, sino que ¡ni siquiera sus comportamientos se parecen entre sí! A la hora del sexo acaban las características comunes. Y todo homínido es distinto de los otros. Los gibones, por ejemplo, son estrictamente monógamos; en un territorio escrupulosamente delimitado viven en relaciones de pareja de por vida. La búsqueda de un compañero adecuado puede durar años.

Los otros cuatro antropoides no son receptivos a una fidelidad neolítica de este tipo. Los orangutanes parecen flexibles de un modo y manera extraños. Mientras que las hembras se inclinan a buscar zonas acotadas, los machos van de árbol en árbol o caminan deambulando por grandes extensiones. Las hembras de orangután pueden vivir con sus crías tanto en solitario como en pequeños grupos abiertos. Las reglas de juego parecen tan laxas en este aspecto que el comportamiento social de los orangutanes plantea hasta hoy numerosos enigmas.

Los gorilas, por el contrario, tienen una estructura firme. Viven en las llamadas familias-harén con un solo macho dominante, que es quien únicamente se reproduce. El

tamaño de estos grupos fluctúa de todos modos considerablemente, entre cuatro y aproximadamente cuarenta animales. Cuando las crías se hacen mayores abandonan casi siempre el grupo, tanto los machos como las hembras.

En el caso de los chimpancés, en cambio, las reglas son más laxas. Es verdad que entre ellos existe un macho dominante, pero también los otros machos pueden perfectamente entrar en acción y aparearse con varias hembras. A veces un macho escolta a una hembra con la que se ha apareado. A veces se van incluso durante un tiempo por los bosques, aislados de los demás. Parece que no hay una regla fija. Por término medio los grupos son algo más grandes que los de los gorilas e incluyen entre veinte y ochenta miembros aproximadamente.

Una actitud completamente diferente frente al sexo delatan los bonobos. Son comparativamente más sociables y viven juntos en mayor número que sus parientes. El sexo es para ellos realmente una ocupación agradable. Copulan todos los días y en todas las posiciones imaginables. Cualquiera puede hacerlo, independientemente del rango que ocupe en el grupo. Por lo que parece los bonobos disuelven tensiones de este modo; en todo caso, en comparación con los chimpancés, son extraordinariamente pacíficos.

Desde el punto de vista genético los chimpancés y los bonobos están más o menos igualmente alejados de nosotros. La divergencia con respecto a nuestra herencia genética varía, según los estudios, entre el 1,6 y el 1,1 por ciento. Más o menos el mismo grado de diferenciación tienen entre sí los chimpancés y los bonobos. Si fuera correcto que los genes son la mejor clave para entender nuestra línea genealógica, hay que decir que las tres especies, chimpancé, bonobo y ser humano, están entre ellas tan cerca como lejos. ¿A quién, pues, hemos de dedicar mayor atención como patrón de nuestro comportamiento sexual? El investigador de primates Frans de Waal ve al ser humano en algún lugar en medio de las «jerarquías forzadas» de los chimpancés y las «jerarquías suaves» de los bonobos. El ser humano tiene la suerte, según Waal, «de tener dos monos interiores»¹⁰.

William Allman, en su libro ya citado de los cazadores de mamuts en el metro, aventura una respuesta mucho más precisa. Para él está claro que la línea hacia el ser humano comienza en el gorila y pasa por los chimpancés. Como ejemplo de ello se fija en «Lucy», el hallazgo más completo hasta ahora de un *australopithecus afarensis*. Lucy vivió hace aproximadamente 3 millones de años en Etiopía. Con 90 centímetros de altura Lucy era extraordinariamente grácil, posiblemente no pesaba más de 30

kilogramos. Compañeros de especie machos de Lucy sólo nos han llegado en fragmentos, pero seguro que eran algo más altos. Para Allman es incluso indiscutible que eran el «doble de grandes». Y de esta gran «diferencia de tamaño entre machos y hembras puede concluirse que Lucy y sus compañeros de especie vivían en grupos sociales parecidos a los de los gorilas actuales». Y también su «vida sexual» correspondería, por tanto, al «tipo de la de los gorilas actuales»¹¹.

¿Puede concluirse tal cosa? Más bien no. Por una parte, el tamaño doble de los *australopithecus* no está probado con certeza, y por otra, entre los orangutanes hay la misma diferencia de tamaño que entre los gorilas y tienen comportamientos grupales completamente distintos. Tanto en el caso de los gorilas como en el de los orangutanes los machos son por término medio aproximadamente el doble de pesados que las hembras. Y, por lo demás, no hay una línea directa de procedencia ni con una especie ni con la otra.

Para Allman, por el contrario, el asunto parece claro. Primero éramos casi gorilas y luego nos convertimos en casi chimpancés. Es sorprendente el arte con que Allman pretende introducir la monogamia en nuestra historia étnica. Cuanto más se fue equiparando el tamaño de los géneros, más monógamos se volvieron. ¡Pero esto no coincide en lo más mínimo con el comportamiento de bonobos y chimpancés! Y que el ser humano sea por naturaleza monógamo conforme al tamaño parecido de los géneros es menos un trasunto fiel de la naturaleza que la fantasía puritana de un padre de familia estadounidense. Ya Friedrich Engels había reconocido que el ser humano sería por naturaleza monógamo sólo si procediera de los pájaros: «Y si la monogamia estricta es el culmen de toda virtud entonces se lleva la palma la tenia, que en cada uno de sus 50 hasta 200 proglótidos o segmentos del cuerpo tiene un aparato genital completamente masculino y femenino y pasa, con ello, toda su vida apareándose en cada uno de esos segmentos consigo misma»¹².

Así pues, deducir el comportamiento sexual y vincutivo del ser humano de la observación de los primates equivale a menudo a una lectura zoológica de los posos del café. El truco parece que consiste en buscarse en cada caso el mono oportuno que concuerde mejor con la imagen que del ser humano tiene el naturalista de turno. Los chimpancés estuvieron de moda durante mucho tiempo. Para biólogos conservadores como Konrad Lorenz ellos eran la prueba de que el ser humano es por naturaleza brutal, alevoso y está obsesionado por el poder. Cuando en los años 1980 el bonobo fue mejor

investigado, tras el pequeño mono hippie se agruparon los defensores del *sex and piece* como supuesta naturaleza humana auténtica.

Es, pues, un asunto bastante inseguro hurgar con ayuda de los habitantes actuales de la selva en la niebla primordial paleolítica de nuestro comportamiento sexual y amoroso. Resulta más bien improbable que la psicología evolucionista consiga de ese modo «explicar los mecanismos espirituales que definen qué significa ser un ser humano», tal como pretende David Buss¹³. Pues «dado que no hay seres humanos sin cultura, es imposible saber cómo sería nuestra sexualidad sin tales influjos», escribe el primatólogo holandés Frans de Waal. «La naturaleza humana originaria es algo así como el santo Grial: buscado desde hace eternidades, nunca encontrado»¹⁴.

Parece que un punto crucial en el marco de nuestro tema es la casi indisoluble amalgama de amor y sexualidad. Resulta desconcertante, desde luego, que la obra estándar y sinóptica de Buss, *Psicología evolucionista*, de seiscientas páginas, dedique a la sexualidad humana ciento sesenta y al amor nada más que dos. «El amor», se dice en ella, «es quizá el indicio más importante de voluntad de ligazón»¹⁵.

Es verdaderamente una definición exigua. ¿Explica los «mecanismos espirituales» a los que se alude entre los seres humanos con la palabra «amor»? Es ciertamente correcto que el amor acompaña a menudo a una voluntad de ligazón. Quien ama a alguien es frecuente que quiera también emparejarse con él. Pero también se puede amar y considerar no obstante sin sentido una ligazón más cercana. Por ejemplo porque se suponga o se sepa que a pesar de los sentimientos mutuos no se es compatible. O puede ser que uno no se quiera juntar porque esté ligado de otro modo y espera hasta que el sentimiento se desvanezca, etc. Por eso la frase que sigue es más bien una afirmación vaga, que puede ser correcta o no: «Las actividades que se consideran componentes fundamentales del amor denotan la ligazón de recursos sexuales, económicos, emocionales y genéticos a un compañero»¹⁶.

Lo que falta en esta explicación es una palabra sobre por qué existe siquiera ese sentimiento del amor de género. Una ciencia que pretende «explicar los mecanismos espirituales que definen lo que significa ser un ser humano» ¿no debería, al menos, tratar de explicar qué es el amor? Pero Buss no tiene esa intención. Él sigue el *motto*: «Sobre el amor no se habla, se presupone». ¡Y ello a pesar de que el amor ocupa en la psique humana un espacio superior al ocupado por la mayoría de sentimientos y representaciones!

Una posible razón para ello podría ser que el amor entre los géneros no se puede captar en absoluto con los métodos elegidos por la psicología evolucionista. ¡Y lo que no pueda capturar con mi red, no es un pez! Podría existir la sospecha de que el amor humano entre los géneros tiene tanto que ver con la evolución de la cultura que todos los intentos de una historia natural del amor están condenados al fracaso.

Puede que sea correcto que una gran parte de la evolución de nuestro cerebro se desarrolló en tiempos remotos, mucho antes de que existiera siquiera algo así como entidades humanas. Pero sin una comprensión de la evolución cultural del ser humano muchas cosas esenciales quedan en la niebla. Pues, como el precursor de una sociología evolucionista «humanística», el zoólogo y politólogo Julian Huxley escribió un tanto patéticamente ya en los años 1960: «El proceso psicosocial –en otras palabras, el ser humano en evolución– es un nuevo *estadio* de la evolución... que se distingue tan esencialmente de la fase biológica prehumana como ésta de la anorgánica, prebiológica»¹⁷.

Aun cuando la evolución de nuestro cerebro surgiera indiscutiblemente del hecho de que nuestros ancestros se adaptaron a su entorno físico y psíquico, fenómenos como los celos o la elección de pareja en la época actual no son constantes inalterables del ser humano, sino variables culturales. La moral sexual de los inuit de las regiones árticas se diferencia de la de los bantúes de la selva tropical de Ituri del mismo modo que ya la vida en común en las cuevas rodeadas de nieve del neanderthal no hubo de ser la misma que la de hace 30.000 años en el Kalahari. Lo que es aceptable o inaceptable en el amor y en el sexo lo decide por consiguiente no sólo el individuo sino también la comunidad en la que vive, que es parte de aquel «entorno» al que él ha de adaptarse, antes como ahora.

Por esta razón no puede extrañar que los puentes que los psicólogos evolucionistas trazan en la niebla originaria no sean más que historias más o menos plausibles según los casos. No es sorprendente que a la mayoría de los psicólogos que pretenden explicar el ser humano a partir de la biología no les guste especialmente la palabra «cultura». Porque la cultura complica todo. La cultura es difusa, la biología es clara. Siempre queda la sospecha, sin embargo, de que, como veremos en el próximo capítulo, las cosas podrían ser también al contrario. Entonces la cultura sería comparativamente clara y la biología, por el contrario, más bien difusa.

Según los biólogos evolucionistas, al comienzo de la relación entre los géneros estaba el sexo, pero parece que en la psicología evolucionista siempre se queda al comienzo. El

amor está limitado a las madres y los hijos y lo que mantiene unidos los géneros no es propiamente más que una «voluntad de ligazón»; un pegamento relativamente suave, por cierto, comparado con la fuerza siempre separadora de nuestro impulso sexual.

Pero ¿de dónde viene propiamente ese impulso sexual que ha de ser tan determinante? Y ¿por qué, como creen firmemente psicólogos evolucionistas, sus características son tan completamente diferentes en el hombre y la mujer? Quien quiera entender a los seres humanos y su comportamiento sexual, piensan los psicólogos evolucionistas, tiene que aprender primero la secreta misión de nuestros genes. Pues su «programa» nos dice lo que hemos de hacer y nos impulsa a ello.

¿Es eso correcto? ¿Cuál es la importancia de la acción oculta de los genes? Para responder a esta pregunta hemos de descender a las profundidades de la teoría de la evolución, al mundo de los genes y su función. Se trata de un capítulo bastante teórico, en el que apenas se va a hablar de la gran pregunta del libro por el amor. Puede que esto decepcione un tanto al lector impaciente. Pero se trata, al fin y al cabo, de nada menos que de la tarea impuesta por nuestra naturaleza, del mandato constitucional, no escrito, de nuestra existencia. Y la pregunta subsiguiente sobre cómo hemos de interpretar esa misión nos descubre cosas muy esenciales sobre los seres humanos y su psicología. Se trata de aclarar un malentendido de graves consecuencias. A quien se aburra le propongo que prescinda de las páginas del capítulo que sigue. En él, nuestro comportamiento sexual y nuestra elección de pareja se plantean de forma práctica y concreta. Todos los demás quedan cordialmente invitados a leerlo.

Capítulo 2

¿Sexo económico?

Por qué los genes no son egoístas

El genio manco

Algunos seres humanos creen en Dios. Pero otros creen en el secreto poder mágico de los genes. En su opinión los genes son todopoderosos. Son las «instrucciones de fabricación», el «diazotipo», el «material» del que estamos hechos. Los genes regulan todo. Nuestra salud, nuestro aspecto físico, nuestro carácter y no en último lugar la atracción entre los géneros, así como la convivencia de hombre y mujer.

Tanto la bibliografía especializada de los psicólogos evolucionistas como los libros populares de los periodistas científicos están llenos de explicaciones según las cuales hay que remitir todo nuestro comportamiento a informaciones hereditarias. Ellas son los agentes secretos de nuestra existencia y determinan también nuestra elección de compañero y nuestro juego amoroso.

El descubrimiento de esas misteriosas intrigas de los genes fue un golpe de suerte para la biología, y sin ellas tampoco existiría la psicología evolucionista. Porque si el conocimiento de la Edad de Piedra ya es de por sí bastante inseguro, que al menos los genes sean puntos fijos importantes desde los que pueda interpretarse cristalinamente nuestro comportamiento. Y efectivamente lo son. Puesto que a la mayoría de los biólogos les gusta tan poco el azar y su imponderabilidad como a los teólogos.

Cuando en 1970 el Premio Nobel francés, Jacques Monod, en su libro *El azar y la necesidad* declaró que la biología era un ámbito de dominio del azar desconcertó con ello tanto a los biólogos como a los representantes de la Iglesia. Pues los biólogos buscan

regularidades y reglas. Puede que el surgimiento de la vida sobre la Tierra y el desarrollo de las especies de plantas y animales sea de hecho un caos desestructurado, pero ese caos tiene métodos, indudablemente.

Seis años después de Monod un joven zoólogo inglés llamado Richard Dawkins explicó esos métodos en su libro *El gen egoísta*. Hasta entonces el docente de 35 años del New College de la Universidad de Oxford era un desconocido. Casi de la noche a la mañana se convirtió en un nuevo profeta biológico. Dawkins es un ateo profundamente religioso. Como a muchas personas religiosas le mueve una gran necesidad de orden, de sentido y de una explicación universal de todo. Desde hace poco tiempo es conocido entre un público aún más amplio por su libro *El espejismo de Dios*. Al modo veterotestamentario, por decirlo así, intenta convencer al mundo de que él tiene un Dios mejor y más fuerte que el cristianismo o el islam, a saber: un Dios en los genes. Los genes son todopoderosos, omnipotentes y responsables de todo. Penetran con su acción la existencia humana entera, desde el seno materno hasta la sepultura. Su voluntad se cumple tanto en el reino animal como en el ser humano.

En realidad la idea de contemplar la evolución desde el punto de vista de los genes no fue una idea de Richard Dawkins, aunque hoy vaya siempre unida a su nombre. El hombre que colocó los genes en el centro de atención mundial era unos años mayor que el autor de estos *best-sellers*, un especialista exiliado de su gremio y un genio excéntrico.

William Donald Hamilton nació en 1936 en El Cairo. Su padre era un ingeniero de Nueva Zelanda, y su madre, médica. La niñez la pasó en Inglaterra y Escocia. Mientras que la guerra aérea se desencadenaba sobre Gran Bretaña y el padre de Hamilton construía en casa granadas de mano para la defensa de la nación, el hijo se embecía en libros de biología y coleccionaba mariposas. Hamilton descubrió un día el explosivo en el cuarto de trabajo de su padre y se puso a enredar con él. La explosión casi le costó la vida. La madre tuvo que amputarle con urgencia varios dedos de la mano derecha. Pasaron meses hasta que su hijo se recuperó del accidente.

Hamilton estudió biología en Cambridge. Era una época de alta tensión y la atmósfera de su especialidad estaba realmente electrizada. En 1953, justo en el momento en el que Hamilton llegó a Cambridge, el estadounidense James Watson y el inglés Francis Crick habían descifrado precisamente allí la estructura de la doble hélice y la estructura molecular de los ácidos nucleicos. Antes de ello ambos investigadores no estaban considerados precisamente como unas lumbreras en su campo, incluso sus colegas

químicos los llamaban «payasos científicos». Pero Watson y Crick les demostraron que se equivocaban. Se descifró el proceso elemental de la transmisión hereditaria. Y la investigación de los genes inició su marcha triunfal.

Hamilton se subió inmediatamente al nuevo tren. Desde el comienzo le ocuparon dos cuestiones: ¿qué papel desempeñan los genes en el proceso de la evolución? Y ¿cómo puede calcularse matemáticamente esa importancia, con exactitud a ser posible? La teoría de la evolución de Darwin necesitaba urgentemente un fundamento en la genética. Porque si las especies de animales y plantas consiguieron adaptarse a su medio, esa adaptación debía tener un método: un método según las reglas de la transmisión hereditaria.

La teoría dominante hasta entonces analizaba las ventajas que conllevaban las adaptaciones para el animal concreto o la planta concreta. E incluía en esa deliberación el bienestar de una familia de animales, de un grupo, manada u horda. Hamilton suponía, por el contrario, que por ahí se andaba bastante descaminado.

Su propia idea le llegó significativamente en un entorno del todo alejado de la biología. Hamilton hizo su tesis doctoral en la London School of Economics and Political Science. Durante ocho años estuvo empeñado en el intento de calcular matemáticamente las leyes de la transmisión hereditaria en el curso de la evolución y mostrar su sentido económico. Así pues, en rigor, lo que le importaba a Hamilton en su nuevo entorno de teóricos de la economía no era sólo una teoría biológica, sino una teoría económica de la transmisión hereditaria. En sus rasgos esenciales la teoría reza así: los genes tienen interés en conservarse. La única oportunidad que tienen de hacerlo en un organismo mortal consiste en transmitirse por herencia a otro. Cuantos más genes de un ser vivo consiguen pervivir en la siguiente generación tanto mejor para el ser vivo. En la praxis de la transmisión hereditaria y en la elección de compañero esto significa: la misión de los genes consiste en reproducirse lo mejor posible o bien ayudar a los parientes más próximos a que lo hagan. Pues es sabido que los parientes próximos están muy cerca genéticamente de un ser vivo.

En correspondencia con su entorno en Londres, Hamilton formalizó esa regla en leyes matemáticas y puso todo el asunto bajo el principio económico estricto de costes y ganancias. Pues si Hamilton tiene razón, los genes son matemáticos y economistas en el fondo de su ser: así, la relación de costes y ganancias para nuestra herencia genética ha de ser superior a 1 dividido por el grado de parentesco. ¿Todo claro?

Muy sencillo: si tengo dos hijos, eso es favorable para mis genes. Pero también existe la posibilidad de dar una alegría a mis genes sin tener hijos propios. Por ejemplo, si mediante una atención intensa a la infancia ayudo a mi hermano (genéticamente idéntico en un 50 por ciento) a producir y a criar cinco descendientes adicionales. En el primer caso el valor está en 2, en el segundo incluso en 2,5. Lo importante es que, incluyendo a mi familia más próxima, se transmita la mayor parte posible de mi herencia genética. Según Hamilton, así se explica también por qué animales y seres humanos muestran a primera vista un comportamiento desinteresado entre parientes: porque calculan inconscientemente los costes y las ganancias para sus genes.

La tesis doctoral de Hamilton, que publicó en 1968, produjo alguna sensación, pero su fama quedó circunscrita a los especialistas. El público discutía justo en ese momento lo contrario, o sea, el influjo de la sociedad sobre los roles de género y la socialización. La biología económica de Hamilton quedaba ahí como un pez fuera del agua. Además era un docente desagradable, que escribía engorrosamente y que no valía para la enseñanza. Para la mayor parte de la gente era un tipo estrafalario, aunque más tarde su fama, en los años 1980 y 1990, fue creciendo paulatinamente. Fue profesor invitado en Harvard y São Paulo, obtuvo una cátedra en la Universidad de Michigan en Ann Arbor, fue miembro de honor de la American Academy of Arts and Science, miembro de la Royal Society en Londres y finalmente profesor en Oxford.

La inclinación de Hamilton a teorías excéntricas alcanzó su punto más alto con la edad. Sus colegas de especialidad sacudían la cabeza sin comprender nada cuando el gurú de la biología de la evolución decía estar tras la pista de la epidemia del sida. En su opinión la enfermedad había surgido porque médicos occidentales habrían utilizado en África en los años 1950 un suero infectado para la vacuna oral de la polio. La idea la había leído en la revista *Rolling Stone*. Hamilton se fue al Congo para demostrar allí su teoría. Estudios de campo en la selva no son nada inhabitual para biólogos de la evolución. Pero la extraña teoría de Hamilton le rodeó de incompreensión y burla por todos lados. Siempre podía ocurrir que investigadores universalmente famosos y celebrados se volvieran extraños con la edad. El químico Linus Pauling creyó poder curar el cáncer con vitamina C. El astrónomo Fred Hoyle se perdió en la idea de que la gripe viene del cosmos. Y la edad arrastró a Alfred Russel Wallace, el descubridor congenial de Darwin del principio de la selección natural, a sesiones espiritistas. La cuestión decisiva era si Hamilton, por el contrario, no había sido siempre un personaje raro. Su misión en

el Congo se diferenci6 de otras extrañas ideas suyas sólo por su desenlace mortal. Hamilton contrajo la malaria y fue trasladado a Inglaterra. El 7 de marzo del 2000 murió a la edad de 64 años en un hospital londinense.

En el momento de su muerte Hamilton tenía la imagen de un ídolo algo excéntrico. Pero sus ideas fueron popularizadas en múltiples ocasiones por mejores estilistas y actores más carismáticos que él. Y para los sociobiólogos y psicólogos evolucionistas es una estrella fija y un héroe secreto. Su gran mérito parece ser que no explicó el proceso de la evolución por intereses inmediatos vitales de las especies concretas de animales o plantas, ni por el interés de un grupo, horda o manada, sino sólo desde el punto de vista de los genes. La nueva fórmula mágica que Hamilton introdujo habla de «*fitness* colectiva». Esta *fitness* colectiva es la suma del éxito reproductivo de un individuo más los efectos de sus acciones en el éxito reproductivo de sus familiares genéticos.

Si Hamilton tiene razón, el libro de Darwin *El origen de las especies* habría de escribirse de nuevo desde el ángulo visual de los genes, de los que Darwin aún no sabía nada. Desde este punto de vista, no son las especies las que se adaptan al medio, sino nuestra herencia genética. Como gen, yo estaría ansioso de vivir en un organismo lo más saludable posible para no morir prematuramente. Tendría el deseo más ferviente de reproducirme tan a menudo como fuera posible. Para ello buscaría sin pausa posibles compañeros sexuales. Y sentiría un amor profundo por mis parientes más próximos, pues también, comprensiblemente, su herencia genética me llega al corazón. Si soy competente y tengo éxito, mi herencia genética se impone frente a otras. Me convertiré en un hito importante en el proceso de la evolución; sí, con mi tenacidad impulso hacia delante la historia entera.

Si esta teoría fuera correcta, a la psicología evolucionista se le abrirían de par en par las puertas de todos los modos humanos de comportamiento. Se descorrerían de una vez los cerrojos más obstinados de nuestros apetitos sexuales, características psicológicas y peculiaridades de carácter. «Reflexionar sobre la selección desde la perspectiva del gen ofreció a la biología evolucionista numerosas ideas nuevas», escribe, exultante, el biólogo evolucionista estadounidense David Buss, puesto que «la teoría de la *fitness* colectiva tiene profundas repercusiones sobre nuestra comprensión de la psicología familiar, el altruismo, la ayuda, la formación de grupos e incluso la agresión... Con razón se la entiende como la teoría omnicomprendensiva de la biología de la evolución»¹⁸.

La cuestión que quizá habría que plantear a la vista de este entusiasmo es: ¿cómo

hacen eso realmente los genes? Pues, naturalmente, los genes no pueden pensar. Y tampoco tienen intereses, objetivos, metas o planes. No siguen ninguna táctica ni estrategia. No pueden oler, gustar, sentir o ver. No tienen cerebro. ¿De dónde viene la oscura omnipotencia de los genes si, considerados a la luz del día, no son capaces de casi nada? ¿Realmente son ciencia estas tesis? O más bien, ¿no es Hamilton un místico moderno? ¿El predicador del Gen divino, Todopoderoso y Omnisciente, aunque no tenga miras más altas que la propia supervivencia?

Mística del gen

Quien ayudó como nadie a que la teoría de Hamilton se expandiera fue Richard Dawkins, al que ya hemos citado. Nació en 1941 en Nairobi, Kenia, y fue también un niño de la guerra como Hamilton. Su padre perteneció a la Armada británica y no regresó de África a Inglaterra hasta 1949. Dawkins estudió en Oxford y se doctoró allí en zoología en 1966. Cuando Hamilton publicó su teoría, Dawkins era profesor asistente en la Universidad de Berkeley, California, el centro más importante de los disturbios estudiantiles en Estados Unidos. El campus de Berkeley era una fuente de nuevas ideas y utopías sociales. Pero también se reunían allí sus adversarios conservadores. Por ejemplo, a quien pensaba que no es la biología, sino la sociedad, la que hace del ser humano lo que es, Michael Ghiselin le contradecía con aquello que poco tiempo después llamaría «psicología evolucionista».

Los disturbios amainaron y Dawkins volvió a Oxford convencido de un gran cambio de época en la biología y en la psicología. Su sueño de una cátedra le fue denegado. Durante veinticinco años ocupó nada más que una plaza de docente en el New College, a pesar de que ya gozaba de fama mundial entre el público. Su libro *El gen egoísta*, en el que popularizó la teoría de Hamilton y la amplió hasta convertirla en una teoría de la cultura omnicomprendensiva, fue un *best-seller* mundial, al que seguirían muchos otros libros exitosos. Pero el mundo académico siguió escéptico, pues Dawkins no fundamentaba sus teorías en experimentos propios, ni presentaba pruebas. Desde su tesis doctoral ya no había intentado nada más en la investigación biológica. En 1995, el

multimillonario americano de origen húngaro Charles Simonyi creó para él una cátedra para la divulgación de la ciencia en el Museo de Historia Natural de Oxford.

En muchos aspectos Dawkins es caracteriológicamente lo contrario de su *spiritus rector*, William Hamilton: un orador carismático, un buen estilista y un profesor que arrastra. Pero su posición fundamental es prácticamente idéntica. Como Hamilton, Dawkins desarrolla también la historia de la evolución desde la perspectiva del gen. Aficionado a crear lenguaje, describe el organismo de los animales y los seres humanos simplemente como una «máquina de supervivencia» de los genes; nada más que un vehículo que han creado los genes para reproducirse con especial eficacia en la generación próxima. En sus propias palabras: «¿Qué es un gen egoísta? [...] si nos tomamos la libertad de hablar de genes como si persiguieran metas conscientes –para lo que hemos de asegurarnos una vez y otra de que, si quisiéramos, siempre podríamos retraducir nuestro lenguaje, algo descuidado, a un modo correcto de expresión– podemos plantear la pregunta: *¿qué fines persigue realmente un gen concreto?* Esencialmente son los que alcanza en tanto contribuya a programar los cuerpos en los que se encuentra de modo que supervivan y se reproduzcan»¹⁹.

El mensaje que hay detrás resulta inequívoco: ¡tú no eres nada, tus genes son todo! Ya que, como Dawkins escribe en su beligerante lenguaje: «Las *máquinas de supervivencia* comenzaron como receptáculos pasivos de los genes, a los que no proporcionaban apenas nada más que paredes que les protegían de la *estrategia bélica química* de sus rivales»²⁰.

Durante más de veinte años la teoría de Dawkins de la guerra entre los genes estuvo en boca de todos. A muchos biólogos les hubiera gustado sonreír irónicamente ante la radicalidad y los sones guerreros del docente oxoniense. Pero la idea de que la evolución es un escenario bélico de los genes fue compartida, no obstante, por otros muchos. En la estela de Dawkins surgió toda una oleada de literatura popular que se complacía en reinterpretar al ser humano como un gen-bestia. En medio de esa euforia por un nuevo punto de vista supuestamente objetivo y científico apenas se escucharon las múltiples objeciones inteligentes al delirio de Dawkins. Por fin, parecía, se podía entender y explicar al ser humano y su cultura de modo radicalmente nuevo.

Actualmente puede resultar extraño cómo fue posible aquel entusiasmo teniendo en cuenta que los puntos flacos de la teoría del «gen egoísta» difícilmente podían pasar inadvertidos. Todo ello no tenía mucho que ver con la vida y convivencia reales de

animales y seres humanos. Sorprendente, pues, que en la teoría fuera considerado como plausible algo que en la praxis no cuadraba. Si Dawkins tuviera razón, en el reino animal y entre los seres humanos siempre se impondrían los mejores genes a largo plazo. Pero ¿cómo ha podido suceder, entonces, que, como resulta evidente, siempre vuelvan a aparecer y supervivir seres vivos que no han agotado del todo sus posibilidades de reproducción? ¿Tienen mis genes un encendido defectuoso si renuncio a aparearme con cualquier hembra atractiva, o los de una hembra, al contrario, que renuncie a engendrar el mayor número posible de hijos? Y la renuncia voluntaria al apareamiento y reproducción no sólo se da entre los seres humanos, por no hablar ya de la homosexualidad en seres humanos y animales.

También la idea de Hamilton de la *fitness* colectiva, con sus fórmulas matemáticas y sus teorías, se aparta claramente de la realidad. Se trata del parto mental de un biólogo en una universidad de economía. Pues las relaciones de parentesco, calculadas sobre la totalidad del reino animal, sólo desempeñan un papel en comparativamente pocas especies. Gusanos, coleópteros, cochinillas, carpas, luciones y ranas de san Antonio no conocen parentesco alguno. Tampoco ejercen la cría. La fórmula según la cual la relación entre ganancias y costes en su herencia cromosómica ha de ser mayor a 1 dividido por el grado de parentesco resulta extraña a su consciencia y también a su subconsciencia. No se conmueven a la vista de sus parientes próximos. Los genes duermen o callan. Los parientes no les importan. Los polluelos de águila empujan a sus hermanos más pequeños fuera del nido para no tener que repartir nada, los machos de cocodrilo devoran a sus crías porque no las reconocen como su descendencia, etc. Las relaciones de parentesco entre los elefantes o los antropoides son más bien excepción que regla. Y también esto sirve en el caso de antropoides y seres humanos: cercanía y amor no existen obligatoriamente entre parientes. Es verdad que la mayoría de las veces nos sentimos cercanos a nuestros hermanos, pero el número de hermanos que en edad madura tienen poco que ver entre sí no es tan pequeño. ¿Una disfunción del gen? ¿Y por qué los amigos nos resultan a menudo más cercanos que los parientes de sangre? ¿Dónde radica el sentido genético cuando cuido del hijo de una buena amiga? ¿Por qué me preocupo cariñosamente de mis hijastros en lugar de acechar a toda joven hembra fértil?

El giro científico se produjo en los años 1990. Es decir, casi en el momento exacto en que estaba en el cenit de su fama la psicología evolucionista partidaria de la causa de Hamilton y Dawkins. Entretanto había ya muchos biólogos tan descontentos que

reforzaron la búsqueda de nuevas explicaciones. Tenían claro que el complicado proceso de la evolución no se podía explicar simplemente desde la perspectiva de los genes, pues éstos no estaban ni mucho menos provistos de poderes mágicos como los que se les atribuía últimamente. Tampoco eran las instrucciones de fabricación ni el diazotipo de todos los seres humanos, sino sólo un recurso interesante para su desarrollo normal.

El biólogo evolucionista Richard Lewontin, uno de los críticos más importantes de Darwin, lo dejó claro con un ejemplo: en un costal hay millones de granos de trigo. El campesino siembra la mitad del saco en un terreno fértil, bien abonado y regado. La otra mitad la esparce en un terreno árido. ¿Cómo se desarrollarán los granos de trigo? En el terreno fértil las espigas de trigo crecen con diferente tamaño. Eso es normal porque, aunque el medio es igual para todos los de esa finca, los granos son genéticamente diferentes. Unos son «por sí mismos» más robustos que otros. ¿Qué sucede en el terreno árido? La misma imagen: unos tallos de trigo son más fuertes que otros. También eso se debe a sus genes. Si ahora se comparan entre sí ambos terrenos se constatará, sin duda, que la calidad del trigo del terreno fértil, considerado en su totalidad, es diferente de la calidad del árido. En el primer terreno las diferencias son cien por cien genéticas, y en el segundo terreno las diferencias son cien por cien genéticas. ¡Pero eso no significa que las diferencias entre el terreno 1 y el terreno 2 sean también genéticas!

El ejemplo de Lewontin muestra que el desarrollo de un ser vivo no depende sólo de los genes. La supervivencia y configuración de un organismo se relacionan a la vez con varios planos. Tan importante como los genes es también el individuo y, bajo ciertas circunstancias que varían de una especie a otra, también el grupo en el que se encuentra un ser vivo. Según ello los genes siguen siendo, ciertamente, los «portadores de datos» que transmiten sus propiedades de generación en generación. Pero no son ni la única causa desencadenante ni el criterio omnidecisivo en el proceso de la evolución. Su poder mágico disminuye considerablemente. Tan importante, al menos, es la «arena» en la que tiene lugar el espectáculo, es decir, el terreno fértil o baldío.

Esa arena es el espacio vital de una especie, pero también su entorno social. A veces es el grupo lo decisivo, a veces los parientes efectivos, pero otras también puede ser un grupo que comparta de modo completamente fortuito el mismo hábitat. Hasta hace 2 millones de años, en Suramérica estaba en la cúspide de la pirámide alimenticia el ave-terror, un ave rapaz de largas patas, del tamaño de un avestruz. Cuando el continente suramericano se soldó con el norteamericano por un puente de tierra los tigres dientes de

sable emigraron al sur. En la pampa, se convirtieron en peligrosos competidores por el alimento, pues cazaban las mismas presas que las citadas aves. En poco tiempo se extinguieron las aves-terror, derrotadas. Esto, sencillamente, no tiene nada que ver con los genes.

La idea de asentar el proceso evolutivo en varios planos diferentes –en los genes, en su intercambio con las células y en las condiciones ambientales– es hoy la explicación predominante en la biología de la evolución. De acuerdo con esto los genes son las carrocerías pero no el motor de la evolución. Cuando circunstancias externas amenazan a un ser vivo o a una especie, da completamente igual la calidad de su material genético. Los genes protegen tan poco de los depredadores como de las erupciones volcánicas. Resumiendo: los genes son las informaciones necesarias para construir un organismo. De todos modos esta construcción se produce en un intercambio del ser vivo con su medio. Si ese intercambio tiene éxito y le va bien al animal o a la planta, sobreviven también sus genes. No son los genes los que deciden sobre el éxito de un ser vivo, sino el éxito de un ser vivo lo que decide sobre la supervivencia de los genes.

De todas las teorías de la evolución, este punto de vista es probablemente el más aceptado hoy entre los especialistas. Su Richard Dawkins fue el profesor de Harvard Stephen Jay Gould, que sucumbió en 2002 a una prolongada dolencia cancerígena. Tras los libros de Gould, escritos con brillantez y de gran éxito, está ciertamente la inspiración debida al trabajo de innumerables colegas que idearon una plétora de modelos para explicar la historia evolutiva en diferentes planos.

Según ello el proceso de la evolución no consiste sólo en selección y *fitness* sino también en inhibiciones. Los obstáculos en el desarrollo de un ser vivo o de una especie pueden tener causas genéticas, pero pueden ser también limitaciones del medio. Una especie animal que se vea obligada a vivir en una isla se desarrollará de modo diferente que en un continente. Unas veces es una ventaja, y otras, una desventaja. Hace pocos miles de años todavía vivían en varias islas mediterráneas elefantes que de todos modos apenas eran más grandes que perros San Bernardo. Dado que los elefantes no podían emigrar tuvieron que arreglárselas con una oferta alimenticia escasa y fueron contrayéndose paulatinamente en el proceso de la evolución. Los biólogos utilizan para ello la divertida expresión de «enanización insular». Es evidente que las hembras de los elefantes enanos no siempre ponían su vista en los tipos más grandes y fuertes. Si hubiera sucedido así habrían muerto de hambre los elefantes en Creta, Malta, Cerdeña,

Sicilia y Chipre. En lugar de ello lo pequeño era sexy y fueron los seres humanos quienes acabaron con los elefantes enanos.

El análisis del estado actual de la cuestión en la biología evolucionista muestra que el punto de vista de Darwin está hoy bastante anticuado. Por eso resulta tanto más extraño que haya sociobiólogos y psicólogos evolucionistas que sigan aferrados a la teoría del «gen egoísta». Pero quizá si lo pensamos mejor no sea tan extraño. Mientras con relación al comportamiento del ser humano sólo nos ocupemos de las consecuencias derivadas de los deseos, objetivos y fines de nuestros genes, el ser humano puede explicarse biológicamente de modo bastante simple: lo que considero mis impulsos, mis peculiaridades y fantasías es en realidad la voluntad, a veces secreta, a veces manifiesta, de mi herencia genética.

Con el nuevo punto de vista sobre la evolución, sin embargo, los psicólogos evolucionistas no pueden, por regla general, emprender gran cosa. Todo lo contrario: la teoría de los diferentes planos les substraen su fundamento. Lo que antes parecía previsible ahora se vuelve imprevisible. Quizá sea éste exactamente el motivo por el que en la teoría de la evolución los psicólogos evolucionistas se aferren con tanta obstinación a un presunto fundamento que actualmente es cada vez menos aceptado entre los especialistas. Está claro que no se puede esperar que científicos conocidos cierren ahora su cátedra y digan: «¡Nuestro fundamento ha desaparecido, nos hemos equivocado!». Y sin embargo, al final, el error de la psicología evolucionista podría resultar fructífero. Pues las nuevas teorías de la evolución constituyen un punto de partida sumamente interesante para solucionar ese gran problema de la psicología evolucionista que se llama «cultura». Se hablará de ello más adelante.

En cualquier caso quien argumente desde el estado actual de las cosas en la teoría de la evolución ya no tendrá que lidiar con la cuestión de cómo algo tan carente de conciencia como un gen puede tener intenciones y ajustar su comportamiento sexual a fiabilidad, eficiencia y rentabilidad. Por supuesto que Dawkins ha advertido de que su gen «egoísta» es sólo una imagen. Pero no utiliza la imagen como imagen, sino como hecho. Una y otra vez intenta demostrar el «egoísmo» de los genes. Y sus genes no sólo son egoístas, son también regateadores y mercaderes que todo lo examinan según dos criterios: ¿cuánto cuesta y qué provecho tiene? Esto suena como si la biología fuera una rama de las ciencias de la economía en la que los genes siempre tienen instintivamente el olfato adecuado.

Pero esta idea ¿no podría ser correcta al menos en algún sentido? ¿No son nuestros genes al fin y al cabo los más astutos de todos los negociantes?

Reproducción capitalista

Existe un viejo amor inoxidable entre la biología evolucionista y la teoría económica. Tal amor no comienza con la tesis doctoral de William Hamilton en una universidad de economía en 1968. La llama se inflamó ya ciento veinte años antes en la Inglaterra capitalista de la reina Victoria mientras Darwin estaba escribiendo *El origen de las especies*. Cuando apareció la obra capital de Darwin, Karl Marx, que vivía exiliado en Londres, se divirtió no poco constatando «cómo Darwin vuelve a encontrar por doquier en la naturaleza su sociedad inglesa»²¹. Con todo el respeto por su obra, Marx había observado perfectamente que, en lo que atañe a los conceptos de su teoría de la evolución, Darwin se había servido tanto de las ciencias sociales como de la economía.

La famosa expresión «lucha por la existencia» (*struggle for life*), por ejemplo, procedía del economista británico Thomas Robert Malthus. Éste, algunos decenios antes, con la mirada puesta en el desarrollo demográfico de la población mundial, había evocado un escenario catastrófico profundamente pesimista. En poco tiempo, profetizaba Malthus en 1821, la Tierra superpoblada ya no podrá alimentar a la humanidad.

El capitalismo emergente de la Revolución industrial y la teoría evolutiva incipiente de la selección natural de los más aptos establecieron una estrecha relación lingüística. Se sirvieron recíprocamente uno del otro. Naturalmente, las observaciones y teorías de Darwin no eran falsas porque apoyaran determinadas ideas sociales del orden social victoriano. Aunque lo que sí resultó desafortunado fue que sus expresiones e imágenes provocaron muchos malentendidos, en parte hasta el día de hoy.

La idea de que en la naturaleza se sopesan constantemente costes y ganancias procedía, de hecho, de Darwin. Pero que todo se calcule *exclusivamente* por costes y ganancias es una idea del sociobiólogo estadounidense Robert Trivers, profesor de la Universidad de Rutgers, New Brunswick, New Jersey. Trivers tenía tras sí una carrera de matemáticas interrumpida y una carrera de historia cuando finalmente se decidió a

estudiar biología. En los años 1970 fue docente en Harvard. Como Dawkins en Oxford, Trivers se entusiasmaba en Harvard con la idea de Hamilton de la *fitness* colectiva.

Trivers se enamoró de la jerga de los economistas con mayor fuerza aún que Hamilton. Los sociobiólogos habían tomado de Darwin la idea de que la competencia era el motor decisivo del desarrollo progresivo de cualquier forma de vida. Y la competencia, ésta es la segunda idea, llevaría inevitablemente a la «carrera armamentística» y al progreso. Pero, bien considerado, la naturaleza no es precisamente una prueba de un progreso continuado. Los dinosaurios, por ejemplo, eran seres vivos con mucho éxito, perfectamente adaptados, que sobrevivieron durante tres grandes edades de la Tierra. Los seres humanos, por el contrario, no dan precisamente la impresión de estar mejor adaptados que ellos a su medio. Y puede dudarse de que alcancen el éxito de los dinosaurios. Además, hay pocos indicios de que la inteligencia sea por principio una ventaja en la naturaleza. Durante más de 100 millones de años los mamíferos, más inteligentes, estuvieron completamente a la sombra de los dinosaurios y sólo una catástrofe natural fortuita los ayudó a abrirse paso. Todavía hoy los mamíferos no son especialmente numerosos comparados por ejemplo con los coleópteros, a los que sin ninguna mala fe consideramos bastante torpes pero exitosos. Es significativo que en el curso de la evolución haya numerosas especies animales que se configuraron incluso regresivamente, por ejemplo la salamandra.

Trivers, por el contrario, describe la naturaleza como una economía permanentemente expansiva. Y en ella todo ser vivo es un astuto hombre o mujer de negocios. Su influjo en el gremio es tan inmenso que el psicólogo evolucionista David Buss, dándolo totalmente por supuesto, fundamenta el comportamiento sexual humano en las ciencias de la economía: «En cualquier curso básico de economía aprendemos que nadie que posea recursos valiosos los reparte según el principio del azar. Dado que las mujeres en nuestro pasado evolutivo arriesgaban *una inversión extremadamente alta* como consecuencia del acto sexual, la evolución favoreció a las mujeres que elegían cuidadosamente su compañero. Nuestros ancestros femeninos tenían que soportar *costes extremadamente altos* si no eran lo bastante exigentes»²².

En el próximo capítulo trataremos de forma pormenorizada el cuestionable contenido de verdad de esta afirmación. Pero si se cree a Trivers y a los psicólogos evolucionistas, nuestro comportamiento sexual propiamente sólo tiene significado económico. Dicho de forma breve: lo único que importa son los *rendimientos* que produce la inversión hecha

por los padres. Desde esta perspectiva todos los seres vivos son en el fondo de su corazón –es decir, en sus genes– capitalistas: quieren asegurarse ganancias (con respecto al otro sexo), explotar recursos, invertir lo menos posible en ello y obtener altos rendimientos. ¡Y esto, según esta teoría, es el motor de la evolución! Egoísmo y capitalismo la empujan sin cesar, y todo comportamiento humano podría deducirse de ahí. «Por naturaleza» somos codiciosos y tramposos, banqueros inversores y especuladores con genes, accionistas en los genes de nuestros hijos, etc. Todo nuestro comportamiento –y con ello también el amor– tendrían aquí su origen y sólo desde ese origen adquiere su sentido y su profundo significado. Lo que nos alegra y extasía, estimula y fascina no es más que una ilusión provocada por la acción oculta de un resorte perverso. Egoísmo y capitalismo son nuestra auténtica naturaleza y por eso volvemos a encontrarlos por doquier en el mundo.

Quizá en este momento habría que decir, precisando, que de todas las ideas de la psicología evolucionista la teoría de los géneros y de su comportamiento es la parte más controvertida. Por ejemplo, en la explicación de la agresión humana esa disciplina presta mejores servicios. Pero los psicólogos evolucionistas se toman completamente en serio a sí mismos cuando intentan explicar estereotipos sociales de género como características innatas y universales, y de este modo, en definitiva, como escenarios de batallas genéticas. Ahora nos ocuparemos de las numerosas pruebas que para ello han reunido en los treinta últimos años.

Capítulo 3

Estranguladores acaudalados, sapos sólidos

Lo que supuestamente quieren hombres y mujeres

Inversiones

El estrangulador (alcaudón) gris no es el título de una versión cinematográfica de Edgar Wallace, sino un tipo duro de la familia de los passeriformes. Como ave nidificante vive en casi toda Europa, en Norteamérica y en las estepas de las tierras altas de Asia central. Cuando llega el frío se retira la mayoría de las veces al sur más profundo. Al estrangulador gris le gusta devorar ratones y musarañas, pero también pájaros pequeños e insectos grandes como abejorros y escarabajos. Cuando hace buen tiempo caza su presa en el aire, cuando la visibilidad es mala anda o da brincos, hambriento, por el suelo. Tras las comidas se limpia el pico refregándolo de lado contra una rama. A primera vista es un pájaro completamente normal. Para los psicólogos evolutivos es una *superstar*.

Los estranguladores grises son bichos agresivos como pocos otros pájaros en el reino animal. Matan presas de hasta su mismo tamaño, abundan en gestos amenazantes, despliegan la cola y encrespan su plumaje chillando. Defienden rabiosamente territorios, e incluso los ratoneros comunes y los milanos pierden el aplomo cuando el enano saltarín del mundo de las aves los ataca. El estrangulador espeta su presa en los pinchos de los endrinos y de los arbustos de espino o la empotra decorativamente en la horquilla de una rama. Si un macho descubre una hembra seductora, inicia su exhibición volante. Se eleva vistosamente en el aire y planea, elegante, retornando después al suelo. Remite claramente a su presa espetada, invita a inspeccionarla y hace publicidad de las ventajas

de su despensa. Si convence, la hembra va cediendo poco a poco en su autosuficiencia y finalmente se abandona del todo a sus cuidados. Así, desde ese momento se conforma con que él se coloque siempre más alto que ella en el ramaje, con el vientre adelantado. Mientras, ella tiembla agazapada en el nido y mendiga que el imponente cónyuge le abastezca de alimento.

Es fácil adivinar lo que les gusta a los psicólogos evolucionistas en este portento económico de pájaro. Menos asombroso es lo que averiguaron zoólogos israelíes en los años 1980; que lo que a la hembra le importaba en la elección de compañero era una cosa: la despensa bien repleta. Cuanto más lleno y más decorativo estaba el lugar de espetaje, no sólo de presas, sino también de adornos, como por ejemplo plumas o hilachos, más deseable les parecía el macho a las hembras. Los estranguladores con un arsenal exiguo salían claramente peor parados que los ejemplares que disponían de abundantes reservas. Investigadores como David Buss quedaron encantados: «Las hembras examinan a todos los machos y se deciden después por el que más provisiones tenga»²³.

Bueno, ¿y en el fondo no sucede exactamente lo mismo con las hembras humanas? ¿No buscan siempre y en todo el mundo el abastecedor óptimo? Lo que es justo para las estranguladoras es equitativo también para las hembras del ser humano: un comportamiento troquelado en las profundidades de la historia de nuestro desarrollo biológico. La codicia de la mujer tiene, pues, una larga historia. En sus corazones, las mujeres humanas son estranguladoras grises, eso está arraigado dentro de ellas. Da igual la apariencia del hombre, lo agradable o burdo que sea, siempre será elegido el que tenga más trofeos y recursos. «Con este ejemplo se insinúa», escribe, irritado, el filósofo de la ciencia John Dupré, «que los hombres que gustosamente ofrecen una simpática casa en las afueras, con bonitas cortinas y una despensa bien llena, son más atractivos para la hembra humana»²⁴.

Pero otra vez vuelven a tener mala suerte los psicólogos evolucionistas con su casi buena idea. Pues lo que sigue apareciendo en el manual ya ha sido mientras tanto prácticamente despachado en la biología. El año 2004 los zoólogos Piotr Tryjanowski y Martin Hromada publicaron el resultado de sus investigaciones de muchos años. Según éstas queda completamente claro que las hembras de los estranguladores no hacen cola para pasar revista e inspeccionar a «todos los machos». Basta con un par de muestras tomadas al azar. Tampoco hay prueba alguna de que se impongan en cada caso las

despensas más llenas. Sólo es seguro que una despensa completamente arrasada hace que su propietario no resulte interesante. Para colmo, ambos investigadores descubrieron que los estranguladores grises no son siempre, en absoluto, monógamos. Los machos ofrecen a escondidas los trozos más grandes a algunas hembras foráneas mientras sus cónyuges empollan los huevos. También hay que contar siempre con que hembras emparejadas copulen ocasionalmente con machos de dominios vecinos.

Según toda apariencia, pues, las estranguladoras grises son mucho más humanas de lo que las hembras humanas corresponden al exagerado cliché de las codiciosas estranguladoras grises. Por tanto no hay mucho sentido en esas verdades tó- picas innumerables veces repetidas. Sin mencionar siquiera la cuestión de por qué, entre millones de especies animales, precisamente el estrangulador gris haya de ser nuestro primo en el espíritu. Pues a animales diferentes, costumbres diferentes, también entre los pájaros. En el caso de las aves de rapiña, por ejemplo, son las hembras más grandes las proveedoras más importantes durante la época de incubación, sin que de ello hayamos de sacar conclusiones con respecto a los seres humanos. Y nuestros parientes más próximos, los homínidos, ni siquiera tienen despensa. Pero en caso de necesidad, la psicología evolucionista se saca de la manga rápidamente un pájaro perdido, aunque haya otros animales que ofrezcan una imagen completamente diferente. Al igual que se compara con los estranguladores el comportamiento humano de apareamiento, también éste puede compararse con las viudas negras o con las mantis religiosas, cuyas hembras, tras el acto de apareamiento, devoran al macho. O con cocodrilos, cuyos machos se comen a sus propios hijos, o con algunos bagres, entre los que el macho ha de defender los huevos frente a la hembra, o con los cíclidos, que incuban en la boca. Hay un buen número de animales de parentesco muy cercano que se diferencian fundamentalmente en su reparto de roles.

Poco alarde puede hacerse, pues, con los estranguladores grises como parientes espirituales del ser humano. Pero, naturalmente, a los psicólogos evolucionistas lo que les importa no es el pájaro sino el principio. Lo que ha de demostrar la estranguladora gris es que a la hembra lo que fundamentalmente le importa tanto en el reino animal como en el humano es una cosa: una *inversión* que merezca la pena.

El creador de la idea de reproducción como «inversión» fue, como se ha descrito en el capítulo anterior, Robert Trivers en los años 1970. En los años 1980 precisó el alcance de esa idea para los seres humanos. Según ella, hombre y mujer se diferencian por un

«riesgo de inversión» fundamentalmente distinto. El motivo es simple y sencillo. Una mujer produce durante su vida sólo 400 óvulos fértiles. Un hombre puede generar, por el contrario, hasta 300 millones de espermatozoides. Por eso dejar embarazada a una mujer es para un hombre un acto relativamente menor biológicamente hablando: un par de espermatozoides sacrificados y se acabó. En teoría, puede después volver a emprender su camino y encontrar un nuevo objetivo para su afición a reproducirse. Pero en el caso de las mujeres, el asunto es mucho más dramático. Poseen menos «materia prima» y si el óvulo ha sido fecundado de hecho pueden contar con un embarazo de nueve meses. Durante ese tiempo están fuera de combate para la reproducción y no son receptivas a ningún otro espermatozoide.

En el modo científico-económico de expresión de Trivers esto significa: la mínima inversión necesaria por parte de la mujer es claramente superior a la mínima inversión necesaria por parte del hombre. Simplemente hay más en juego. La estrategia de nuestra reproducción es muy diferente, pues, en ambos géneros. Y lo mismo la psicología, al elegir compañero sexual. Si Trivers tiene razón, los hombres, en principio, siempre y en todas partes están dispuestos a mantener relaciones sexuales. Las mujeres, en cambio, sólo en ocasiones excepcionales pueden estar interesadas en ello. Tienen que encontrar a un hombre en verdad excelente que o bien disponga de genes espectacularmente buenos o bien prometa con absoluta capacidad de convicción ser exactamente el indicado para el cuidado de los hijos. Porque ambas cosas a la vez, continúa Trivers, son –como veremos– imposibles.

Nuestro afán por una reproducción óptima: como «ansia de prestigio» calificaba el impulso sexual en el siglo XVIII el naturalista francés George-Louis Buffon. Era la época en que la burguesía luchaba por el poder con el fin de ocupar su puesto en la sociedad. En el siglo XIX Charles Darwin trasladó la imagen de la «lucha por la existencia» a la biología de la reproducción. El Estado-Imperio colonial inglés de la reina Victoria, consciente de su poder, estaba en su época de florecimiento, conquistaba colonias y buscaba ávidamente riquezas minerales por todo el mundo. Y a finales del siglo XX Robert Trivers habla de «transacciones sexuales» entre los géneros. Es la época del mundo financiero globalizado de la New Economy con sus leyes de mercado y sus comportamientos omnipresentes de consumo. Puede que estos paralelismos no sean intencionados, pero tampoco son casuales.

«Todos nosotros», pensaba la escritora inglesa George Eliot, «recibimos nuestras ideas

en un ropaje de imágenes y actuamos fatalmente bajo su dirección». Exactamente en ese sentido rige la economía en las explicaciones actuales de la psicología evolucionista. El comportamiento sexual es inversión con diferente capital de riesgo. De aquí toman sentido incluso antiquísimos procesos biológicos como por ejemplo el orgasmo femenino. Dado que la reproducción funciona también entre los seres humanos sin que las mujeres sientan orgasmo, tiene que haber otro motivo –uno económico– para esa excitación superflua desde el punto de vista biológico.

La teoría que Trivers presentó sobre este tema a los especialistas en los años 1980 muestra a la mujer como un ser astuto y maquiavélico: dado que el mejor hombre para la crianza pocas veces es realmente excitante, a la mujer le gusta salir a hurtadillas de la casa en sus días fértiles con el fin de buscarse un héroe genético. Con él comparte el lecho y con él –quién se extraña– llega a tener un orgasmo con más facilidad que con el querido y acostumbrado esposo. Para que el fantástico amante sea también efectivamente el padre de los hijos a la naturaleza se le ha ocurrido algo: cuando la mujer tiene un orgasmo practicando el sexo succiona una cantidad desacostumbrada de espermatozoides, en todo caso claramente superior que si no lo tiene. En los años 1990 un equipo de investigadores estadounidenses confirmó este dato. Una serie de parejas se puso a disposición para medir el volumen del reflujo. Y mira por dónde: si una mujer tenía un orgasmo en el minuto anterior a la eyaculación del hombre, o dentro de los siguientes sesenta minutos, efluía después menos espermatozoides de ella. La conclusión de los psicólogos evolucionistas está clara: el orgasmo femenino fue inventado por la naturaleza para que la mujer «bombee hacia el interior» de sí el preciado espermatozoides del macho genéticamente más seductor. La consecuencia para la sociedad resulta demoledora: por término medio, sólo uno de cada cinco o seis hijos en Estados Unidos no procedería de su padre putativo.

Es mejor no preguntarse bajo qué condiciones tuvieron lugar estos experimentos, tampoco por la psique de las parejas que se prestaron a ellos. Más interesante es señalar que esos ensayos, tal como se hicieron, no dan ningún tipo de información sobre el comportamiento femenino de infidelidad. Pero la teoría se vuelve sumamente inestable si se considera un detalle importante. ¿Es cierto que las mujeres llegan de modo especialmente fácil al orgasmo en coyunturas *one-night*? Y ¿es verdad que los hombres genéticamente más interesantes, o sea los más guapos y supuestamente más sanos, son en verdad los mejores amantes, que llevan con especial rapidez y pericia a una mujer al

orgasmo? ¿Van realmente tan unidas las cualidades ópticas y las artes sexuales? ¡Una sabiduría muy simple! Bien considerada resulta más bien falsa. Y las habilidades eróticas del hombre no son proporcionales a su aspecto, ni a su salud, ni a su nivel de testosterona.

No obstante, la «guerra de los espermatozoides» es de hecho una obsesión de los investigadores anglosajones. Una y otra vez intentan encontrar indicios de cómo los mejores espermatozoos procuran imponerse a su competencia. Se explican tácticas y se citan estrategias. Investigadores de la Universidad de Manchester creen incluso que los espermatozoides del hombre luchan entre sí y se matan selectivamente: algunos se inflan impidiendo de este modo el paso a la competencia; otros se procuran agresivos químicos. Aunque la lucha de los espermatozoides se produce *entre ellos*, los investigadores valoran ese rearme como un indicio de que hay lucha también contra los espermatozoides de otros hombres que posiblemente cuenten con guerreros menos agresivos. Como supuestos resultados de una investigación, tales teorías suscitan fácilmente la atención de los medios de masas. Para la mayoría de los colegas de la especialidad, sin embargo, esto no es más que una fantasía infantil masculina y ciencia-ficción. Lo que los investigadores de Manchester consideran una lucha es para otros simplemente una reacción de fecundación desorientada: un espermatozoide que actúa por error sobre otro espermatozoide en lugar de hacerlo sobre un óvulo. De todos modos la ciencia no sabe nada de una particular especialización de los espermatozoides en diferentes «tipos de guerreros»; el aspecto de un espermatozoide es prácticamente idéntico al de otro.

Lo escandaloso de tales fantasías más o menos divertidas es lo que pretenden demostrar: que ya desde el principio en la sexualidad humana se desencadena una guerra, una competencia sin piedad de todos contra todos. En cualquier caso, como entidad biológica especialmente desarrollada, el ser humano ha refinado de forma conveniente esa lucha por la existencia, convirtiéndola en un intercambio económico entre los genes y las emociones. De ese modo, estrategia militar, teoría económica y psicología evolucionista están inseparablemente entretejidas. La guerra de todos contra todos y la guerra entre los sexos son modos de comportamiento biológicamente programados en un mundo muy belicoso. Sólo unas cuantas alianzas económicas interesadas resultan posibles a los géneros: y siempre al servicio de los genes egoístas, se entiende. Incluso el biólogo evolucionista estadounidense, hombre de mundo, Jared Diamond –

originariamente un experto en aves— percibe en los seres humanos una «lucha de géneros» que viene dada por la naturaleza; y «esa lucha no es una broma ni una casualidad inusual... Ese hecho cruel es una de las causas fundamentales de la miseria humana»²⁵.

Dejemos en suspenso por ahora si es o no una miseria que los géneros puedan tener diferentes intereses biológicos entre sí o si ese «hecho cruel» no preserva la vida del ser humano del aburrimiento. ¿No reside precisamente la atracción que se ejercen mutuamente los géneros en lo que Diamond llama «la miseria humana»? Y ¿no hay también en esa tensión una serie de motivos que nada tienen que ver con la reproducción y la crianza de los hijos? Si no fuera así ello significaría que las mujeres y los hombres que no tienen intenciones reproductoras no podrían sentir ni sentirían atractivo mutuo: una tesis absurda, a la que volveremos con detalle.

Si se quiere, el lenguaje en el que describimos esa tensión no sólo biológica puede explicarse muy ingeniosamente con conceptos de la economía. Se puede hacer, pero tampoco es necesario. En cualquier caso habría que precaverse de considerar el lenguaje de la economía como una lógica genuinamente biológica, como si la naturaleza fuera por sí misma un dominio económico. Sólo quien realmente sepa que utiliza imágenes equívocas podría hablar de «olfato para los negocios» social y sexual, de «negociaciones» entre los intereses de los genes, de «transacciones» en el juego amoroso. Si no es el caso, y esto alcanza a todos los representantes más conocidos de la psicología evolucionista, hay que tomar precauciones y se hace aconsejable dudar. En un santiamén las imágenes se convierten en hechos y de los hechos surgen nuevas imágenes. No es extraño que a menudo suene raro lo que de ese modo se nos presenta como «el comportamiento humano». Y que la supuesta investigación se convierta en tertulia de café. Sin embargo parece que ello casi no afecta a la autoconciencia de los psicólogos evolucionistas hasta ahora. Como si guardaran todavía un as en la manga. Da igual que nuestra herencia paleolítica se hunda en la niebla y con ella la teoría del gen egoísta: no pueden equivocarse miles de estudios, sondeos de opinión y tests sobre nuestro comportamiento sexual, nuestros deseos eróticos y nuestras preferencias respecto a compañeros. ¿O sí?

Deseos masculinos

Durante algunos años David Buss, profesor de la Universidad de Texas, en Austin, fue un psicólogo social insatisfecho. A mitad de los años 1980 –hoy tiene 55 años–, se volcó con entusiasmo en la psicología evolucionista. Buss quiso demostrar lo que en los primeros tiempos de este campo era aún mera especulación: que el comportamiento y los intereses de hombres y mujeres son diferentes, y que lo son, sobre todo, *biológicamente* más que *social* o *culturalmente*.

A diferencia de los biólogos de formación del gremio, él se sirvió de los medios de la investigación empírica. Buss quería cifras, estadísticas y hechos. Su proyecto fue gigantesco: durante varios años consultó a 10.047 personas de treinta culturas diferentes. Tuvo en cuenta las distintas capas sociales, religiones y edades. Y preguntó a cada una y a cada uno qué es lo que deseaban del otro género.

En 1989 se publicó el estudio. Es hasta hoy el más amplio material de datos sobre la cuestión de qué criterios utilizan los seres humanos de todo el mundo para elegir su pareja sexual y con quién les gustaría iniciar una relación duradera. Se daban a escoger unas cuantas docenas de cualidades corporales y psíquicas. Y a las personas consultadas en el test se les pedía que pusieran por orden esos criterios en una lista de preferencias. La cualidad más importante arriba y la menos, abajo. El resultado confirmó en toda su amplitud la sospecha que Buss tenía desde el principio: da igual que sea en el círculo polar o en la tienda del desierto, las preferencias de los seres humanos en la elección de pareja son en todas partes casi las mismas. Sólo son diferentes *entre* los géneros. Pero quienes pertenecen al mismo género tienen también las mismas preferencias con respecto al otro. Lo que había que demostrar, alardeó Buss, quedaba demostrado: nuestros criterios sexuales de elección son «módulos universales de preferencia» en el cerebro y por tanto peculiaridades de la especie humana.

En el caso de los hombres esto significa que eligen a sus compañeras de sexo y de vínculo según el criterio de la *fitness*. Lo que quieren es un objeto especialmente bueno como destino para sus genes. A los hombres les gustan las mujeres jóvenes, las mujeres guapas de labios rellenos y piel suave, firme, les gustan los ojos claros, el cabello brillante, un buen tono muscular, un conveniente reparto corporal de grasa, una expresión facial animada y un alto nivel de energía. Pues todo eso indica ante todo una cosa:

fertilidad. Da igual dónde vivan y qué edad tengan: en principio todos los hombres hacen tic-tac del mismo modo.

Como se ha dicho, este principio se basa en el supuesto de genes egoístas. Y como hemos visto ésta es en cualquier caso una afirmación alegre y muy simplificadora. No es extraño que impresione ante todo a investigadores que gustan de tesis aventuradas. En relación con el hombre, el biólogo e investigador de hormonas Ben Greenstein, por ejemplo, afirmaba en 1993, en su libro *The Fragile Male* (El hombre frágil): «El hombre es en primer lugar un fecundador de mujeres. Su impulso a inseminar genes en un ente femenino es tan grande que domina toda su vida, desde la pubertad hasta la muerte. Ese impulso es incluso más fuerte que el impulso de matar... Puede decirse incluso que la producción y reparto de espermatozoides es el único fundamento de su existencia. Su fuerza física y su deseo de matar están dirigidos a ese fin, han de asegurar que sólo se reproducen los mejores ejemplares de la especie. Si se le impide la transmisión de sus genes se estresa, enferma y puede derrumbarse o perder el control»²⁶.

Lo que Greenstein escribe en nombre de la ciencia es realmente una caricatura involuntaria de la teoría de los genes de Richard Dawkins y una exageración inmensa. Si Greenstein tuviera razón, un hombre sin hijos sería un candidato al suicidio o un loco homicida. Sólo hay que pensar que tampoco nuestros parientes más próximos piensan y actúan, ni de lejos, como los machos humanos de Greenstein. Ni los machos de chimpancé ni los de bonobo están programados únicamente para la procreación; tienen también otras muchas cosas en la cabeza. Y si el único cometido del hombre consistiera efectivamente en transmitir su herencia genética tan a menudo como fuese posible, el medio para ello sería ir a un banco de semen, según los versos del cantautor Hannes Wader: «Pienso que algún día aún haré cosas razonables/ por ejemplo comenzar por llevar desde ahora mi semen al banco de esperma/ y no morir hasta que cualquier niño de los que ves por la calle/ sea producto de mi sangre e imagen mía».

Según el modo de ver las cosas de Dawkins y Greenstein sigue siendo un enigma por qué hay tan pocos hombres que aumenten su éxito reproductor haciendo de donantes de semen. La respuesta que se le ocurrió a Robert Trivers es por lo demás extraordinariamente divertida. Pensó que la no-voluntad de donar semen se debería simplemente a que en la Edad de Piedra todavía no había bancos de semen. Por ese motivo la donación no sería algo innato en el hombre. Pero lo extraño es entonces que los hombres compren DVD porno en *sex-shops*. Puesto que poner un DVD e ir a un *sex-*

shop seguramente tampoco resultaba muy fácil en la Edad de Piedra. ¿Por qué gusta a tantos hombres una ropa interior erótica que no tiene nada de la Edad de Piedra? ¿Y de qué caverna proviene realmente la debilidad por las medias de nylon?

Por motivos comprensibles para muchos hombres, resulta una idea verdaderamente horrible tener innumerables hijos, sobre los que no pueden asumir responsabilidad alguna y que han de ser abandonados a su destino sin su progenitor. Serán los menos quienes deseen tal cosa. Hay asuntos más importantes que la propagación de los genes. El argumento más débil para la moderación en el tema de la promiscuidad es el miedo a la reacción de la pareja. A William Allman sólo se le ocurre una única objeción contra la producción masiva de hijos por hombres dirigidos por los genes, y es «precisamente porque para ciertas cosas hacen falta dos: en cualquier acción de uno influyen las reacciones del otro, que puede que tenga deseos, necesidades e ilusiones completamente diferentes; y que es muy posible que no reaccione precisamente “maximizando la *fitness*” cuando se entera de que su pareja le engaña»²⁷. Según eso, los hombres casados no engendran hijos con otras mujeres sobre todo porque sus esposas no lo quieren, porque no son lo suficientemente ricos o porque temen «actos de venganza de los competidores». A Allman no se le ocurre pensar que los hombres puedan tener otros motivos. Pues los hombres siempre quieren... y todo lo demás no encaja en la teoría.

Si los hombres de todo el mundo valoran muy parecidos atributos sexuales en las mujeres, como muestra la encuesta de David Buss, puede que eso entonces no sea del todo falso. Pero un equipo científico de la Simon-Fraser-University, en el Burnaby canadiense, llegó a comienzos de los años 1990 a un resultado completamente distinto. Los investigadores analizaron los ideales de belleza en 62 culturas. Y según esa investigación el ideal de belleza presupuesto generalmente por los psicólogos evolucionistas, que las mujeres han de ser delgadas, es más bien raro. En la mitad de las culturas examinadas son las mujeres gordas, al contrario, las que pasan por atractivas. Una tercera parte prefería mujeres rellenitas. Y sólo el 20 por ciento sustentaba mayoritariamente el ideal occidental contemporáneo de la delgadez.

Desde este trasfondo se refuerzan las dudas en las normas que los psicólogos evolucionistas presuponen como universalmente válidas. Como cuando gustan de establecer una curiosísima fórmula de repartición de la grasa que nos demuestre por qué a los hombres les gustan pelvis generosas pero no cinturas rollizas. Pero ¿están en efecto más sanas las mujeres con cintura de avispa que las mujeres algo más corpulentas? Y

¿han preferido los hombres la cintura de avispa en todas las épocas? Significativamente hubo hombres también en el mundo occidental que en épocas de carestía y epidemias parece que prefirieron mujeres más bien rollizas; piénsese por ejemplo en las pinturas del Barroco con ninfas, musas y diosas rollizas sin ninguna cintura de avispa.

Habría que explicar, asimismo, por qué muchos hombres a la hora del sexo buscan atributos de fertilidad que en realidad no lo son, como por ejemplo un pecho femenino grande y/o bien formado. Y ¿qué habría de hacer entonces un hombre con un atributo de fertilidad cuando busca sexo pero quiere impedir a toda costa que la mujer quede embarazada? Del total de actos sexuales en la vida de un hombre medio sólo una fracción minúscula va dirigida a la procreación. Si se quiere prestar crédito a la encuesta de Buss uno se encuentra después no ante un enigma solucionado sino ante uno nuevo: ¿por qué en todo el mundo, al parecer, los hombres tienden a tener un gusto muy semejante respecto a las mujeres si el deseo sexual, la voluntad de relación y el objetivo de la procreación son tres cosas completamente diferentes, que sólo muy pocas veces coinciden?

Muy sencillo, diría el psicólogo evolucionista: porque todas esas cosas de algún modo coincidían aún en la Edad de Piedra. El problema es, en todo caso, que los hombres de la Edad de Piedra no eran conscientes de su rol sexual. Ningún cazador de la Edad de Piedra conocía la función de sus espermatozoides y ninguno sabía con seguridad qué niño había sido engendrado por él. Nuestros predecesores peludos tampoco sabían nada de la repartición oportuna de la grasa en compañeras potenciales. Y a pesar de todo sus genes no impiden al ser humano esas consideraciones. Que en tiempos de precariedad atraigan a los hombres mujeres rollizas puede depender de muchas cosas, pero ciertamente no de las sugerencias de su herencia genética.

Deseos femeninos

David Buss preguntó también a las mujeres. El resultado es interesante porque en comparación con los hombres ellas son con mucho la especie más complicada. A las mujeres les gustan los hombres algo mayores, acomodados y poderosos, y saludables y

fuertes. Éste es el lado sencillo y fácil de comprender. Al mismo tiempo las mujeres buscan algo paradójico: un hombre que sea tan fiel y amable y dispuesto a la crianza de los niños como gobernado por la testosterona, deseable en todos los aspectos y audaz. Pero este hombre no existe, biológicamente al menos es impensable. Las mujeres son, pues, complicadas. Bien considerado, ningún hombre puede satisfacerlas. El motivo reside en su biología. Y la consecuencia es: las mujeres son «psico». Tienen que examinar con lupa a sus parejas potenciales. En palabras de David Buss: «Para la elección de pareja (por parte de la mujer) son necesarios mecanismos psicológicos que permitan a la mujer computar todas las cualidades y ponderar cada una de las apropiadas»²⁸.

Ya se ha descrito el dilema de la mujer, encontrar el compañero adecuado tanto en lo que se refiere a buenos genes como a la crianza de los hijos. Curioso es que a los ojos de los psicólogos evolucionistas también la mujer, igual que el hombre, esté siempre a la búsqueda de propagación óptima. Que las mujeres practiquen mucho más a menudo el sexo como diversión que por motivos de reproducción es algo que de algún modo no encaja en el esquema. Así sucede que el periodista científico alemán Bas Kast escribe con ingenuidad refrescante: «En estas condiciones se comprende naturalmente por sí mismo que para la mujer nada se comprenda por sí mismo. Sólo puede rebajar su precio cuando encuentra un hombre que es capaz y está dispuesto a invertir en la descendencia algo más que un par de espermatozoides»²⁹. Según esto, con las mujeres sucede como con las hembras gallinas, perras, yeguas y babuinas, que en cada flirteo ya está en juego todo.

Las mujeres humanas, pues, están siempre a la búsqueda del mejor macho humano, a pesar de que es imposible que ese comportamiento ya se les hubiera instalado en la cuna paleolítica. Pues en nuestros parientes más próximos, los homínidos, no existe esa búsqueda. Los gorilas, chimpancés y orangutanes dominantes toman simplemente a sus mujeres, de modo que poco les queda que elegir a ellas. Y las hembras bonobo no son exigentes por naturaleza. Para entender el comportamiento típico de las mujeres humanas hay que deambular por la zoología más alejada. Ya se ha hablado del círculo exclusivo de los «amigos del estrangulador gris».

Otro testigo principal de la humanidad es la rana gladiator (*Hyla rosenbergi*). En realidad el anfibio no da saltos necesariamente en una rama próxima de nuestra filogenia, sino en el fango centroamericano. Los machos excavan pequeños hoyos y defienden

también los huevos. Si un macho rana pretende a una hembra, deja que su compañera sexual potencial le pegue golpes. A veces ella golpea tan fuerte que él pierde el equilibrio hacia atrás y da un traspiés hacia fuera del hoyo. Si se cae, el macho pierde su crédito; pues sólo los hombres más sólidos tienen una oportunidad con las mujeres.

Para David Buss el llamado «test de los golpes» de los voluntariosos sapos-sumo es un indicio seguro también para el comportamiento de las mujeres humanas: «A las mujeres les gustan hombres fuertes, transmiten protección»³⁰. Si esto fuera correcto los tipos del formato de Arnold Schwarzenegger serían los mayores símbolos sexuales; garantizarían la mejor vigilancia de los huevos. En lugar de ello esta afirmación general no sirve siquiera para la rana, que sólo muestra en realidad ese comportamiento en casos contados, por ejemplo, cuando hay carestía de recursos. También entre las mujeres los paquetes de músculos con cogote de toro y los *body-builders* extremos gozan sólo de un gusto sectorial. Y el delicado Johnny Depp, como se dice, es un símbolo sexual mucho mayor que el gobernador de California.

El gusto femenino por espaldas plateadas no es una corriente dominante. Pero ¿por qué? ¿Por qué a las mujeres, de modo diferente que las ranas gladiator en épocas de carestía de alimentos, no les gusta el macho más fuerte? Parece que hay algo que no va bien. Y eso a pesar de que el biopsicólogo estadounidense Victor Johnston, de la Universidad de Nuevo México, pretende haber descubierto en 2004 que las mujeres encuentran especialmente atractivos a los hombres con signos de mucha testosterona en la cara. Mientras más pobladas sean las cejas, más estrecha la boca y más anguloso el mentón, más fuerte es la fuerza atractiva. No es extraño, porque un hombre que sobrelleva mucha cantidad de la en altas dosis tóxica testosterona ha de ser en verdad un macho especialmente sano. Una pena, por cierto, para el grupo de *lookalikes* de Theo Waigel^{III} que este hallazgo sensacional no se acerque mucho a la realidad.

La psicóloga británica Lynda Boothroyd, de la Universidad de Durham, y su colega David Perrett, de la Universidad de St. Andrews en Escocia, descubrieron también, en 2007, exactamente lo contrario. Según ese descubrimiento, las mujeres preferían caras mixtas, con rasgos tanto masculinos como femeninos. El rostro marcadamente masculino, en cambio, no resultaba muy atractivo. Como motivo se les ocurrió a los autores del estudio que rostros demasiado masculinos indicaban infidelidad y escasa preocupación por la descendencia. Y las mujeres daban a eso mucho valor en una figura masculina. Una curiosa interpretación, ya que las mujeres encuestadas no tenían que

casarse con las caras masculinas de la pantalla del ordenador ni engendrar hijos con ellas. Sólo se preguntaba por la atracción sexual espontáneamente sentida.

El prejuicio que hay detrás es grande. Reza así: propiamente a las mujeres les gustan paquetes de testosterona, pero por preocupación y escrúpulos mejor desvían su atención a una mezcla. Pero ¿es cierto realmente que los hombres que irradian masculinidad son más a menudo infieles que, por ejemplo, hombres guapos con cierto aire andrógino? ¿Parecía más fiel el joven Mick Jagger que el joven Schwarzenegger? ¿Por qué gustan a las mujeres los labios sensuales si son indicio de feminidad? ¿Sólo a causa de las cualidades para la crianza que se suponen detrás? ¿Qué atrae a las mujeres en unas manos bien formadas? Y ¿qué ventaja evolutiva se oculta tras un buen trasero?

La simetría como criterio fundamental para la elección de pareja por parte de la mujer es uno de los mitos más persistentes de la psicología evolucionista. Han leído correctamente: ¡simetría! Cuanto más simétricos sean un rostro y un cuerpo masculino, más atractivos resultan, afirma por ejemplo el biólogo Randy Thornhill, profesor de la Universidad de Nuevo México. Especialista en insectos de formación, Thornhill cambió su tema en los años 1990 por el de la «violación». Sólo más tarde se convertiría en el Papa de la simetría. La simetría, una idea tomada del mundo de los insectos, es indicio de una buena salud. Cuanto más asimétrico es un ser humano, más fuertemente ha sido dañado por parásitos en su crecimiento. Desde los primeros años 1990 la tesis de Thornhill ha sido repetida cientos de veces y se ha expuesto en infinidad de ocasiones. Biológicamente considerada es grotesca. Los parásitos no forman parte en absoluto de ninguno de los factores que determinan nuestra apariencia física, incluidas las simetrías. En caso de duda, por ejemplo, la nariz levemente torcida aún sigue proviniendo de un abuelo y no de una bacteria. Si las asimetrías en el desarrollo procedieran en efecto de parásitos, los seres humanos de países en desarrollo tendrían rasgos fundamentalmente más irregulares que los de países ricos, higiénicamente precavidos. Pero no hay prueba alguna de ello.

Si se quiere entender bien la teoría de la simetría de Thornhill hay que echar una ojeada a las circunstancias bajo las que se interrogó a las personas del test. Sin excepción, Thornhill mostraba siempre a sus mujeres jóvenes imágenes de rostros masculinos diseñadas y manipuladas en el ordenador. A esas imágenes les faltaba casi toda expresión personal de carácter, gracia o sentimiento. Lo que quedaba eran precisamente criterios mates como el de «simetría», por ejemplo, pues no había

absolutamente nada de lo que determina la irradiación de un rostro real. Sorprendentemente el estudio de Thornhill fue repetido y documentado siempre del mismo modo. Falta un ensayo con hombres reales en un encuentro *vis à vis*, que sería mucho más representativo.

Una imagen similarmente forzada del supuesto gusto de las mujeres aparece también si se pone la mirada en sus preferencias psíquicas y sociales respecto a los hombres. David Buss también había preguntado en su encuesta sobre las cualidades más importantes de carácter en el otro género. El orden de los dos criterios más importantes tanto en hombres como en mujeres era el mismo: «simpatía» e «inteligencia». Nadie quiere una pareja malhumorada y además tonta. Aunque para las mujeres parece que el motivo está en que un compañero amable está más dispuesto a invertir en la familia que uno desagradable. ¿Se querrá insinuar con eso que las mujeres que libremente han elegido no tener hijos o que han sobrepasado la edad fértil se entienden mejor con paletos desabridos? Para los psicólogos evolucionistas «la mujer» es una especie animal sumamente limitada; es decir, una especie interesada exclusivamente en la procreación y la crianza.

¿Qué otra cosa, si no, es importante para las mujeres? Ya se ha hablado del juego maquiavélico de las estranguladoras grises. William Allman cita al respecto «una encuesta entre muchachas estudiantes de medicina sobre sus criterios para la elección de pareja». Encuesta que «arrojó que esas mujeres jóvenes, aunque a ellas mismas les esperaba un alto estándar de vida y un alto nivel de seguridad económica, deseaban, incluso más a menudo, un compañero ideal con alto sueldo y estatus»³¹. Y ¿hay que admitir una encuesta así, entre estudiantes de medicina estadounidenses, como prueba del comportamiento de «la mujer» ayer, hoy y mañana? Quien argumenta de ese modo también es capaz de escribir que las mujeres «tienen como objetivo tras un corto tiempo de relación desplumar materialmente todo lo posible al compañero»: un fenómeno que Buss designa como *resource extraction*; su forma extrema es la prostitución. «De diversos estudios se deduce que mujeres que buscan una relación fugaz desean un amante que ya en el primer encuentro se muestre muy generoso»³².

Puede que sea cierto que haya muchas mujeres que prefieren hombres que les posibiliten una buena vida con ayuda de dinero y poder. Pero los hombres también quieren la mayoría de las veces eso mismo de las mujeres. Por regla general el dinero eleva igualmente, con plena independencia de los intereses de crianza, la suma de las

posibilidades de desarrollo. Seguramente también es correcto que por motivos semejantes muchas mujeres prefieran hombres algo mayores. Aunque no pocas veces cambia esa preferencia, sobre todo pasados los cuarenta y cinco aproximadamente; al menos cuando la mujer puede hacerse fundadas esperanzas de encontrar un compañero atractivo más joven. Madonna y Demi Moore no son ciertamente aquí ninguna excepción.

Que «seguridad» y «poder» atraigan a muchas mujeres no es nada extraño. Pero por delante de esos dos criterios las mujeres colocan en la encuesta de Buss una cualidad completamente diferente: ¡el humor! Los psicólogos evolucionistas han obviado hasta ahora una explicación para ello. No sabemos absolutamente nada sobre el humor en la Edad de Piedra. Y tampoco hay a la vista un pajarito con talento para chistes placenteros. Aunque con alguna fantasía, también aquí se aplica el mismo esquema de siempre. ¡Por la presente afirmo ante el mundo que el humor es bueno contra los parásitos! Pues ¿no fortalece la risa nuestras defensas psíquicas, estabilizando así el sistema inmunológico? Seguro que los seres humanos graciosos viven mucho más que los gruñones y que, por ello, transmiten sus genes mejores durante más tiempo. No es extraño, pues, que el ser humano sea una especie animal tan dotada de sentido del humor.

¿Hay que seguir este juego? ¿Hay que creer a David Buss, tras su encuesta del año 1993 entre estudiantes estadounidenses, en cuanto que a los hombres les gustaría tener a lo largo de su vida por término medio 18 compañeras sexuales y a las mujeres, sin embargo, sólo cuatro o cinco? Un número absurdamente bajo para ambos géneros, y un enigma más, puesto que los hombres sienten el encargo de sus genes de copular todo lo que puedan. Un mundo lleno de milagros: según Buss, a las mujeres les gusta mantener aventuras sexuales con un hombre de alta situación social porque puede «ofrecer mejores genes». ¿Los tiene? ¿Genes para el poder y el dinero, por ejemplo? ¿Son en los seres humanos, como en los gorilas, los de más alto rango los más saludables? Y ¿hemos de creer el cuento puritano de Buss de que en la infidelidad de la mujer no es la «satisfacción sexual» lo que desempeña el «papel central», sino el deseo de un cambio de pareja a largo plazo?³³

¿Una conclusión provisional? En sentido amplio, muchos hombres tienen un gusto parecido con respecto a las mujeres, y, en sentido amplio, muchas mujeres un gusto parecido en relación con los hombres. Numerosas excepciones confirman esa regla. La mayoría de los seres humanos quiere compañeros atractivos, simpáticos, amables e

inteligentes. Si además tienen dinero, mejor. Esto ya lo imaginábamos y David Buss nos lo confirma. Cualquier otra generalización es especulativa y peligrosa. Hay mujeres, como hay hombres, a quienes parece que gusta decidirse siempre por el falso o por la falsa. Hay seres humanos que encuentran a otros seres humanos sumamente atractivos desde el punto de vista sexual, pero que no querrían convivir nunca con ellos. Hay avidez sexual y sensatez razonable. Hay preferencias totalmente personales y a veces muy especiales por rasgos de carácter y detalles corporales. Hay seres humanos que se enamoran de una sonrisa sin saber nada sobre el otro. Hay hombres que aman a mujeres de mayor edad y mujeres que aman a hombres más jóvenes. Hay seres humanos que se enamoran de enfermos terminales y se casan con ellos. En pocas palabras, de hace casi ciento cuarenta años: «El ser humano analiza con escrupuloso cuidado el carácter y el árbol genealógico de sus caballos, vacas y perros antes de aparearlos. Pero cuando se trata de su propio matrimonio pocas veces o ninguna se toma tanto esfuerzo»³⁴. El hombre que escribió esto no era ningún filósofo con uniforme biológico. Era: ¡Charles Robert Darwin!

La cultura irrazonable

Todos los seres humanos actualmente vivos llevan en sí una herencia evolutiva. La evolución ha creado su cuerpo y también su psique. Esto es cierto. Lo cuestionable es hasta qué punto su comportamiento está determinado por esa herencia. Ya Darwin suponía que esas determinaciones son más bien débiles. Probablemente el ser humano es el único animal que se puede poner en relación consigo mismo, crearse una autoimagen. Ese presupuesto le posibilita desviarse de los moldes previamente dados por la naturaleza. Si hoy encontramos en todo el mundo modos de comportamiento humano semejante, suponen los psicólogos evolucionistas, ello se debe a nuestra herencia biológica. Pero de hecho hay también otras muchas explicaciones para ello. Así, por ejemplo, la mayoría de las culturas actuales conocen la monogamia como la forma más ampliamente aceptada de vinculación entre hombre y mujer. Sea en el judaísmo, cristianismo o budismo, o en Suramérica y Norteamérica, en Europa y en muchas partes

de Asia, da igual: en todas partes se encuentran prescripciones matrimoniales monógamas. Pero el propósito matrimonial monogámico, formulado hoy como mandamiento, no demuestra en absoluto antecesores monógamos en la Edad de Piedra. Que el mandamiento de la monogamia –a pesar de la disposición más bien poligámica del ser humano– se haya impuesto con tanta amplitud no es consecuencia de un «módulo» evolutivo para la monogamia. Mucho más importantes son los aspectos culturales. El judaísmo predicaba la monogamia para impedir la propagación de contagios. Y el Derecho romano estableció obligatoriamente el matrimonio monógamo para que la cuestión del derecho de herencia pudiera aclararse fácilmente. De ambas cosas a la vez proviene nuestra moral occidental del matrimonio.

Si con respecto a los seres humanos la biología representa el barro, la cultura es el alfarero que conforma algo con él. Y esas diferencias entre materia y forma pueden ser muy considerables. De creer a muchos biólogos, la misión genética del hombre, como se ha dicho, está en la reproducción masiva. En la Alemania del año 2008 *Der Spiegel* preguntó a 2.000 alemanes «¿Qué es más importante que el sexo?»³⁵. Sólo el 40 por ciento de los hombres alemanes preguntados contestó: «Nada, el sexo está por encima de todo». Si la biología fuera tan dominante en nosotros como los Greenstein de este mundo suponen, y si la teoría de Dawkins del «gen egoísta» fuera correcta, esta respuesta sería totalmente incomprensible. Y que al fin y al cabo el 22 por ciento de todas las mujeres alemanas preguntadas no encuentre en su vida nada más importante que el sexo resultaría excesivamente alto. Más inexplicables serían, por otra parte, las respuestas a la pregunta: «¿Reside el sentido de la vida en una relación feliz y armónica?». El 63 por ciento de las mujeres alemanas preguntadas lo confirmó. ¡Pero el 69 por ciento de los hombres asintió decididamente a la pregunta! Y sólo el 56 por ciento de las mujeres veía el sentido de su vida en tener hijos. ¿Qué les sucede? ¿Está en huelga el programa biológico? En el caso de los hombres fue el 48 por ciento.

La falta de lógica de los defensores del gen egoísta aparece aquí con claridad: sin duda nuestra herencia genética es responsable de nuestro deseo sexual. Y ese deseo está al servicio de la reproducción. Eso es correcto. Pero lo interesante es: ¡el deseo mismo no sabe absolutamente nada de ello! Se interesa exclusivamente por sí mismo. Nuestra apetencia sexual actúa casi completamente despegada de su originaria misión reproductora. Nos las tenemos con una cadena cuyos eslabones son considerablemente independientes y no con una línea clara desde los genes a través del deseo hasta llegar a

la procreación. En otras palabras: una vez que el deseo está ya en el mundo se sirve sobre todo a sí mismo. Se parece a un mensajero que una vez enviado no tiene ningún problema en desatender su misión originaria, ya que en el mundo hay otras muchas aventuras emocionantes que vivir.

Se podría conceder que probablemente depende sólo de las circunstancias de la vida que hoy impidamos quizá demasiadas veces el propósito del impulso genético. No todos tenemos tiempo y dinero para una familia. Pero el argumento no convence del todo. Pues si fuera verdad que nuestros genes nos compelen incesantemente a la reproducción, ¿por qué no subordinamos entonces todas nuestras apetencias a ese impulso? ¿Cómo conseguimos mantener bajo llave nuestros genes egoístas? Y ¿dónde siquiera acontece en nuestro cerebro ese diálogo entre genes y razón, como resultado del cual tan a menudo nos apartamos de los designios de la especie? Por regla general los psicólogos evolucionistas no saben contestar a esta pregunta y ni siquiera se la plantean. Es verdad que para ellos la cultura tiene derecho de intervención, y por ello también de veto, frente al impulso biológico. Pero no se les ocurre nada sobre cómo se desarrolla en detalle esa «guerra de los mundos».

Yo, al contrario, quisiera proponer que esa guerra no existe en absoluto. Los genes no son tan vulgarmente egoístas como a menudo se supone. Y tampoco nos manipulan tanto como afirman los psicólogos evolucionistas. Posiblemente nuestra herencia genética ya está culturalmente infectada de algún modo. Y al menos nuestro deseo está tan marcado cultural como biológicamente. «Cuanto más alto se sube en la escala de los organismos», pensaba ya a finales del siglo XIX el filósofo ruso Vladimir Soloviev, «más se aminora la potencia reproductora, a la vez que aumenta la fuerza de la atracción sexual»³⁶. ¿Cómo explicar esto?

La cultura es la continuación de la biología. En este punto no hay controversia alguna. La cuestión decisiva es sólo: ¿con qué medios? Para los psicólogos evolucionistas la cultura es la continuación de la biología con medios biológicos o cuasibiológicos; para sus críticos la cultura es continuación de la biología con *otros* medios.

Una buena razón para la existencia de esos otros medios reside en la circunstancia de que los seres humanos puedan hacerse mayores desde hace milenios por mero imperativo biológico. Esto vale sobre todo para las mujeres. Normalmente son activas sexualmente más tiempo del que lo habrían de ser para el éxito de la función reproductora. Sin embargo esas mujeres más allá de la mitad de los cuarenta ya no

aparecen en la psicología evolucionista, al menos no como entidades sexuales; en el mejor de los casos son abuelas con función auxiliar en la crianza. ¡Todo se mueve en torno al apareamiento! En la psicología evolucionista hay toneladas de estudios sobre estudiantes en Colleges estadounidenses, pero apenas uno sobre la sexualidad de las mujeres por encima de la mitad de los cuarenta. Sin duda una encuesta así sería altamente instructiva, pues es de suponer que cambiaría mucho el conocido patrón de las preferencias sexuales. Y quedaría claro lo que de todas formas es indiscutible: ¡el sexo es más que la reproducción de los genes! Si sólo se tratara de eso, el interés sexual de las mujeres más allá de la edad con capacidad reproductora tendría que acabar inmediatamente. No puede ser del todo correcto, por tanto, que sólo nuestros genes nos impelan al sexo. Pues ¿qué nos impele, entonces, después del final de la capacidad reproductora?

Un segundo campo de trabajo para el que los psicólogos evolucionistas carecen de herramientas es la homosexualidad. Dicho brevemente: falta toda clase de conocimiento biológico con respecto al deseo dentro del mismo género y con respecto al amor homosexual. La homosexualidad es biológicamente absurda, pero ¿cómo es posible a pesar de ello? Podemos saltarnos tranquilamente aquí las pocas teorías existentes, muy aventuradas, para adscribir, a pesar de todo, un cierto sentido biológico a la homosexualidad. La homosexualidad no es ni consecuencia de la superpoblación ni ha de proporcionar otras oportunidades a los machos heterosexuales. Nadie ha escuchado nada aún sobre lemmings gays en tiempos de escasez de alimentos. Y también queda aún por inventar la inteligencia que en caso de necesidad vuelve homosexuales a los animales en un abrir y cerrar de ojos. Efectivamente la homosexualidad no es útil desde el punto de vista del evolucionismo. Por eso para la mayoría de los psicólogos evolucionistas tampoco es una misteriosa estrategia de la naturaleza, sino simplemente un defecto. ¿Están dormidos o mal polarizados los genes egoístas en los homosexuales? ¿Hay quizá una mutación heredable? Hay muchas declaraciones sensacionalistas sobre nuevos descubrimientos del «gen-homo», pero falta aún todo indicio seguro y también toda prueba. Para cada supuesto «gen-homo» siempre se encuentra un estudio en contra.

Parece que tenga algo que ver con la cultura que haya parejas que no quieran hijos a pesar de que sin duda alguna podrían permitírselos, que las mujeres sean sexualmente activas tras la menopausia y que aproximadamente uno de cada veinte hombres y una de cada treinta mujeres tengan inclinaciones homosexuales. Parece que ya nuestros

parientes más próximos desatienden su misión genética en muchas ocasiones. Pues cuanto mayor atención presta el psicólogo evolucionista, más atónito ve cómo chimpancés y bonobos no se comportan precisamente «maximizando la *fitness*», dificultando de este modo sus explicaciones. ¡Ojalá fuéramos gorilas! Entonces todo sería muy sencillo. Las hembras chimpancés, sin embargo, se las arreglan para adentrarse en la selva no sólo con el jefe de la manada, sino con machos de menor rango. Y la hembra bonobo no pregunta primero: «¿Quién es el más fuerte, el más favorecido por sus genes?». Reparte sus favores sexuales como le da la gana según simpatía y ocasión.

Lo que es justo para nuestros parientes más próximos lo es también para nosotros, los seres humanos. Es una idea fija que estemos siempre a la búsqueda del *partner* genéticamente más *fitt*—y esto significa según la lógica de los psicólogos evolucionistas: el más bello y saludable—. En esta idea hay bastante poco de cierto, tanto psicológica como evolutivamente.

Por regla general los seres humanos buscan sobre todo una cosa: una pareja *adecuada*. Tanto en mujeres como en hombres no siempre entra en juego el o la más bella o atenta a la hora de la reproducción. Los motivos pueden ser biográficos pero también biológico-evolucionistas. Biográficamente el deseo de tener hijos depende sobre todo de la situación vital en la que uno se encuentre en un momento determinado. El compañero, posiblemente hermosísimo, con el que se comparte la cama con 18 años deja de resultar irresistible para nuestros genes de inmediato cuando los niños ponen en peligro los estudios universitarios o la formación profesional y se tiene aún cantidad de proyectos vitales antes de fundar una familia. Otros motivos son que ya se tengan suficientes hijos, que falte el dinero para una familia, etc. Pero también desde la perspectiva biológicoevolucionista es absurda la idea de una cría de los mejores y más bellos entre los humanos. Una pequeña ojeada a la vida instruye inequívocamente sobre esto: las personas guapas y ricas no tienen más hijos que las personas poco vistosas y pobres.

¿Cuál es la causa? ¿Por qué en encuentros de antiguos alumnos resulta que dos de las tres beldades femeninas que había en la escuela se han quedado sin hijos? Y ¿por qué se ha reproducido tanto, hasta formar una gran familia de seis hijos, mi poco agraciado y nada deportivo compañero de clase?

La frase de Darwin de que el ser humano no se aparee según la razón y la lógica de la cría de ganado bovino está claro que encierra mucha verdad. Un motivo para ello es ya el hecho de que no tengo en mi mano la reproducción *a largo plazo* de mis genes. Puedo

engendrar cuatro hijos y que no me regalen nieto alguno. Un único hijo, sin embargo, puede convertirme en abuelo múltiple. Un segundo motivo es que la mayor parte de las veces los seres humanos muy deseados sexual y emocionalmente conocen exactamente esa cualidad suya. Consecuentemente, son muy selectivos; a veces demasiado. Un tercer motivo es que tampoco las personas muy deseadas sexualmente tienen por qué ser fans de las familias numerosas. Dicho brevemente: es un absurdo total la idea de que entre los seres humanos se imponen y se reproducen mejor los genéticamente «más *fitt*», «más en forma».

Cómo nos conforma la cultura

Charles Darwin sabía muy bien que llegaría a tener dificultades a la hora de transmitir a los seres humanos sus ideas sobre la «selección natural». Cuando en 1859 salió su libro sobre el origen de las especies animales y vegetales por selección natural numerosos naturalistas y filósofos ingleses, y sobre todo alemanes, aplicaron inmediatamente ese principio a los seres humanos. Sin embargo Darwin permaneció escéptico. Se retiró durante doce años y visitó a todo lo largo y ancho del sur de Inglaterra a criadores de ganado bovino, perros y palomas. Los ejemplares de cría de esos animales domésticos no habían sido elegidos por el medio sino por los seres humanos. «Selección sexual» fue la expresión mágica. Dicho claramente: los mejores machos cubrían a las mejores hembras. ¿Quizá sucediera exactamente esto mismo en la naturaleza en el caso de seres vivos más adelantados como aves y mamíferos? Sólo que: ¿quién fue el criador? Las ciervas preferían a los ciervos más fuertes, las hembras de pavo real (suponía Darwin equivocadamente) a los machos de cola más bonita y más larga. La cría dirigida hacia lo superior y mejor era, pues, un principio de la naturaleza. Feliz por ese descubrimiento Darwin proclamó que *todos* los animales superiores se reproducían por «selección sexual» y para ello *siempre* elegían las parejas que les parecían genéticamente mejores. De todos modos lo extraño en todo esto era que esa forma de selección sexual no era válida nada más que en el caso de un solo animal. Por desgracia precisamente el animal por cuya causa había formulado propiamente esa teoría: el ser humano.

Lo que Darwin aún no podía saber es que el ser humano no es la única excepción. Tampoco la mayoría de los monos se reproducen según la razón de los criadores de vacuno, y entre las aves hay asimismo numerosos contraejemplos. Aunque sí parece que es verdad que entre todos los animales es en el ser humano en el que la «selección sexual» resulta más discrecional. Precisamente por eso no se puede explicar biológicamente. Sea donde sea que se presente la gran tesis de la psicología evolucionista sobre la lógica de nuestra elección de pareja, la realidad sale malparada. Las secuelas son arrogancia y pesimismo cultural. Con otras palabras: cuando la teoría no corresponde a la realidad o bien es que hay muchas personas perturbadas o que la humanidad entera ha *degenerado* completamente mientras tanto.

Si esta idea de los seres humanos degenerados es cierta, hay que preguntar: ¿dónde y cuándo fue la situación normal? ¿Lo fue, efectivamente, en la Edad de Piedra? Y ¿cuál era la situación anterior? ¿Dónde estaba la situación normal de los elefantes de hoy? ¿En el mastodonte, en el mamut, en los elefantes africanos actuales o en los asiáticos, o está en realidad en el futuro? Quien declara la Edad de Piedra como situación normal del ser humano, como su «naturaleza verdadera», convierte en constante un estadio biológico intermedio. Pero la evolución no conoce constantes, sólo cambio y variables. Quien quiere comprender bien la naturaleza tiene que entender que se transforma incesantemente; nunca tiene su punto de mira en un punto fijo como supuesta «verdadera naturaleza» del ser humano. Las tesis que limitan biológicamente a los seres humanos no son insuficientes porque sean biológicas, sino sobre todo porque son biológicamente insuficientes.

Hay una bella frase muy citada del filósofo católico conservador Carl Schmitt: «¡Quien habla de humanidad miente!». Quiere ser una seria advertencia a no generalizar sin más a los seres humanos, ni biológica ni culturalmente. Tal vez es cierto que determinados ámbitos del cerebro del ser humano se desarrollaron en gran medida en la Edad de Piedra. También es posible que nuestra herencia biológica no se haya transformado especialmente desde entonces. Pero es insensato creer que con ello ya tenemos a mano todo lo que ha determinado el desarrollo del ser humano desde la Edad de Piedra.

El inconveniente más grande para tales deducciones sobre el comportamiento humano es de naturaleza biológica. Como se ha mencionado en el capítulo anterior, en el transcurso del tiempo no sólo se imponen las mejores características corporales y psíquicas. Todo lo que no estorbaba demasiado pudo sobrevivir. También en el ser

humano hay mucho que (al menos hoy) no tiene casi ninguna función y no ofrece apenas ventaja práctica alguna. No necesitamos el apéndice, ni pelos bajo las axilas, y los hombres no necesitan pezones. Algunas cosas son vestigios innecesarios pero no demasiado molestos de otros tiempos; otras, como por ejemplo los ojos azules, defectos genéticos que a nadie ha condenado a extinguirse.

Una parte considerable de nuestros repertorios bajo y sobre las sábanas no sirve en definitiva para la procreación; pero felizmente tampoco favorece nuestra rápida extinción. Considerados biológicamente casi todo nuestro comportamiento (excepción hecha del comer, beber, dormir y procrear) y casi toda nuestra cultura son inofensivamente superfluos. Pero sólo se pueden comprender así, y no desde su supuesta «función» evolucionista. «De una madera tan torcida como de la que está hecho el ser humano no puede construirse nada completamente recto», se quejaba un día el filósofo Immanuel Kant. Tampoco mediante la biología.

Un entorno construido por seres humanos plantea otras exigencias al cerebro que las que se encuentran en la naturaleza. La enseñanza en la escuela es algo diferente de la orientación elemental en la jungla. La televisión tiene otras repercusiones sobre nuestro cerebro que un paseo al aire libre. Leer libros exige otras capacidades que, por ejemplo, tallar un hacha de mano. Estas exigencias son tan grandes y señaladas que resulta difícil imaginar que no repercutan también en nuestro material genético. El hecho de que este proceso sea difícilmente descriptible con los medios actuales de la genética no significa que no tenga lugar.

El dogma lo había formulado el biólogo alemán August Weismann en 1883 cuando en su conferencia *Sobre la transmisión hereditaria* expuso que entre material genético y medio ambiente no existe intercambio alguno. En nuestros días, sin embargo, fue haciéndose progresivamente claro que nuestro comportamiento podría actuar en efecto sobre nuestro material genético. La palabra mágica es «epigenética». En ella se trata de la investigación de aquellos mecanismos que vigilan qué informaciones genéticas en un ser vivo se activan en qué circunstancias y cuáles no. En esa dirección hay que esperar muchas cosas aún.

La evolución no es ningún libro de matemáticas, ningún cuaderno de cálculo lleno de fórmulas que la naturaleza aplique siempre correctamente, ninguna empresa eficiente planificada desde un estado mayor, sino un ámbito de acasos, una salvaje yuxtaposición y confusión de cosas, y un lugar de recreo de aptitudes y formas sin función. Dicho

brevemente: la naturaleza no está arreglada y ordenada, y tampoco lo estará mediante la aplicación de una teoría única que pretenda explicarlo todo.

Mientras los psicólogos evolucionistas vieron todo el poder en los genes, la cultura humana no fue sino un auxiliar ejecutivo de los deseos genéticos en la sociedad moderna. Parecía y parece impensable una *evolución cultural* propia. O se la consideraría sólo como una mera copia de la evolución genética, como sucede en la concepción de Richard Dawkins de los *memes* como los llamados «genes culturales». Igual que los genes copian y heredan su información, también los *memes*, es decir, las representaciones culturales han de copiarse y con ello heredarse. Hasta ahí la idea. En la realidad, sin embargo, lo cultural no se propaga simplemente mediante «copia», como en Dawkins. Aparecen también nuevas ideas y variaciones que son más que una «mutación» biológica casual. De ese modo, tanto en el mundo humano como en el mundo animal suceden muchas cosas nuevas y en parte gratamente absurdas.

Muchas aves cantoras imitan los cantos de otras, por ejemplo, el alcaudón dorsirrojo. Aunque éste no los copia simplemente, sino que los incorpora a su canto como elementos variables. Está claro que todo ello no tiene un fin superior. Pues no es probable ni está demostrado que las hembras de alcaudón dorsirrojo encuentren especialmente encandilador un macho que cante como un mirlo. (Tampoco se tiene noticia alguna de un amor clandestino de las hembras de alcaudón dorsirrojo por los mirlos.) A los mirlos, sin embargo, últimamente les gusta imitar sonidos de teléfono móvil. Vaya usted a saber por qué. Parece que la naturaleza conoce muchas más formas que sentido. En la sexualidad del ser humano no sucede de otro modo.

La cultura humana entera es una cultura nacida de la imitación y la variación. Los niños copian su comportamiento de sus padres, hermanos y amigos y aprenden saber y comportamiento en la escuela. El saber es cuestionado y transformado, se trata sin duda de una evolución aunque no de una evolución genética, sino de una evolución a otro nivel: una evolución cultural.

Hemos visto que la psicología evolucionista basada en la teoría de los genes supuestamente egoístas es un callejón sin salida interesante en cuanto que de ella se puede aprender mucho. Los hombres y las mujeres sencillamente no se comportan como tendrían que hacerlo según el punto de vista de los psicólogos evolucionistas. Los géneros no se comportan siempre estereotípicamente desde el punto de vista sexual. Pero ¿no se comportan, no obstante, uno y otro, de modo distinto? ¿No tienen razón los

psicólogos evolucionistas al menos aquí? Aunque la cultura nos conforme, ¿no trabaja en el hombre y en la mujer con dos pautas biológicas completamente diferentes? ¿Cuánto se diferencian hombre y mujer? Y ¿qué sabemos siquiera con toda certeza al respecto?

Capítulo 4

Veo lo que tú no ves
¿Piensan de forma diferente
los hombres y las mujeres?

Libros divertidos, estudios cuestionables

Allan Pease vendía esponjas de goma a bajo precio de puerta en puerta; tenía entonces 10 años. Con 21 se hizo muy rico vendiendo seguros de vida. Fue elegido el millonario joven con más éxito de Australia; un hombre que puede vender cualquier cosa a cualquiera. Con algo así no sólo se hacen amigos; probablemente «Pease» tampoco es su nombre verdadero.

En algún momento Allan encontró una joven modelo. Barbara era como Allan, sólo que más guapa. Con 12 años se hizo modelo, posó para Toyota y Coca-Cola y ya poco después de cumplir los 20 años tenía su propia y exitosa agencia de modelos. Allan y Barbara se casaron. Eso los condujo a la idea. Querían escribir libros y tener aún más éxito con ellos. Libros sobre sí mismos, sobre hombre y mujer, y por qué juntos a veces son felices y a veces infelices. Su tesis: los géneros no sólo son diferentes, son completamente diferentes.

Naturalmente que Allan y Barbara no era psicólogos, antropólogos ni neurocientíficos. Eran gente de negocios. Cualquier cosa aprovechable que conseguían encontrar en la ciencia la abrillantaban, enderezaban, retorcían y la dejaban conveniente 16 libros traducidos a cincuenta idiomas y bonita. El resultado: y vendidos en cien países. Los Pease pusieron al alcance de la mujer o del hombre veinte millones de libros, porcentualmente la mayoría en Alemania. Sólo en salas de estar alemanas hay cinco

millones de libros de los Pease. Eso significa que hay cinco millones de lectores alemanes que saben, por ejemplo, *por qué los hombres mienten y las mujeres siempre compran zapatos y por qué los hombres no escuchan y las mujeres aparcan mal*.

Los libros de los Pease son divertidos. Y hay muchas cosas en ellos que suenan ciertas. Sonar ciertas es a menudo lo contrario de serlo. Libros vendidos a millones no pueden equivocarse. Entretanto el consorcio Pease juega en otra liga. Libros, DVD, *shows* de televisión, *coaching*, seminarios, *trainings*. Y siempre presentes: ambos autores, esplendorosos, sin indicación biográfica de edad. Una pareja de mucho brillo que enseña cómo son las cosas.

Sólo hay alguien que deje en la sombra a los australianos, un estadounidense. Ha vendido 40 millones de ejemplares de sus 16 libros. Su tesis: hombre y mujer son diferentes, completamente diferentes. Su libro de más éxito: *Men are from Mars, Women are from Venus* (*Los hombres son de Marte. Las mujeres de Venus*).

También John Gray es diferente. Tiene una edad (57 años) y un diploma. Gray puede llamarse terapeuta de pareja y de familia. Él es más que un mero «entrenador de comunicación» como los Pease. Su diploma procede de la Columbia Pacific University. Gray estudió allí «psicología y sexualidad humana». La Columbia Pacific University era una universidad privada californiana popular por su generosa concesión de títulos, con fama de «fábrica de diplomas». El año 2000 el poco serio centro de enseñanza fue cerrado por las autoridades: sus títulos no valen de mucho. Quizá con John Gray sucede lo mismo.

Como los Pease, regenta un instituto para las relaciones interpersonales. E igual que los australianos considera que la raíz de todas las diferencias entre los géneros está en la Edad de Piedra. Sólo que la Edad de Piedra de Gray está en el espacio interplanetario, en Marte y en Venus. Juntos, Allan y Barbara Pease y John Gray han infiltrado e inculcado en la cultura occidental simpáticas anécdotas y ocurrencias graciosas con el valor epistemológico de chistes de *party*. Desde Pease y Gray millones de personas viven con la idea de que los hombres son «duros de oído, cortos de vista, pero cazadores que se orientan espléndidamente»; y las mujeres, «coleccionistas charlatanas espacialmente limitadas». Incluso Sigmund Freud se arrodillaría ante un efecto de tanto alcance.

Ya hemos hablado lo suficiente respecto a nuestro estado de conocimiento sobre la Edad de Piedra. Y podríamos ahorrarnos investigaciones más detalladas sobre Marte y Venus. En consecuencia, la remisión a nuestros antepasados se revela también como un

mero asunto de adorno prehistórico para experiencias cotidianas modernas. Así que es mejor pasar página cuando entremedias aparece en muchos lugares una referencia a «Investigadores americanos han descubierto...». Los investigadores americanos han descubierto ya muchas cosas; sólo que uno se pregunta quién, bajo qué condiciones y según qué métodos.

Desde el punto de vista científico, pues, los libros se mueven no en el entorno de universidades, sino de *talk-shows* de tarde. Propiamente, lo único un tanto desagradable que hay en ello es el incesante juego de roles –entretanto también en manuales alemanes–, en los que un Klaus y una Gabi^{IV} cualquiera andan a la greña sobre la crianza de los hijos y las entradas de cine. Y al final de cualquier libro estilo Klaus & Gabi, con sus diálogos de emisión escolar, se sigue la moraleja: ¡Bueno, se trata de hombres y mujeres, efectivamente, y no pueden hacer otra cosa! ¿O sí? Al menos al final aparecen unos cuantos consejos avispados y reglas de oro, un «plan secreto del amor» o algo parecido, de una sutileza impresionante como: «En caso de pelea no dé golpes bajos» o «Traiga a su mujer unas cuantas flores de vez en cuando». Pues investigadores americanos han descubierto...

Para entender el éxito de estos libros hay que preguntarse en qué se basa su atractivo. Son divertidos y fácilmente comprensibles. Puede abrírseles por cualquier página y se entiende inmediatamente el sentido. Pero en un nivel más profundo satisfacen dos grandes expectativas de nuestra sociedad. Una de ellas es la ya citada búsqueda del punto firme. En comparación con la cultura, la biología aparece como algo muy simple, plausible y lógico (sobre todo cuando se la simplifica y falsea a propósito). Nuestra creencia en las biociencias ha crecido hasta llegar a alturas realmente vertiginosas. Quien puede manipular los genes, clonar embriones y desarrollar un marcapasos cerebral también puede decirnos quiénes somos realmente.

Lo que en segundo lugar gusta es la confirmación de clichés. Los cambios radicales de la sociedad de los últimos años sesenta y de los setenta es verdad que conmocionaron los patrones explicativos del siglo XIX, de la Iglesia y del patriarcado, pero no establecieron nada realmente convincente en su lugar. Exageraciones como «¡Todo es innato!» fueron rechazadas mediante exageraciones como «¡Todo es educación!». Desde entonces, a decir verdad, todo está poco claro.

Los libros de Gay y de los Pease encuentran una astuta solución para estas cosas en nuestra época actual. Por un lado, confirman los viejos clichés de rol del tiempo anterior

a la emancipación: los hombres son lascivos, agresivos, conscientes del propio poder y piensan unidimensionalmente. Pero, por el otro, dan media vuelta al reparto de poder del año de Maricastaña. Quizá los hombres sean imposibles, pero no tenemos por qué temerlos, ¡es tan bonito poder mofarse cariñosamente de ellos! Las mujeres son parlanchinas, dispersas y se pierden en las ideas y en ciudades extrañas. Pero también podemos sonreír por ello. Pues sabemos que ellas, a cambio, están muy por encima de los hombres en lo social.

Con la revalorización del concepto de «inteligencia social» las mujeres se convirtieron en los últimos veinte años en el sexo realmente superior. Puede que el hombre siga siendo el mejor mecánico de automóvil, pero ya no es quien lleva la voz cantante a la hora de dar consejos. En lugar de ello se le perdonan sus macas paleolíticas. Pues casi todo lo que los hombres supuestamente saben hacer mejor hoy no sirve de nada. Y la mirada experta de cazador se pierde siempre en el vacío, sin objetivo alguno.

El único punto en el que las mujeres parecen ser aún tan primitivas como hace 100.000 años es en su afán de buenos genes para sus hijos. Pues las hormonas de la mujer son aún presuntamente las mismas de entonces, y precisamente por ello hay cosas que no saben hacer y otras que hacen mejor.

Diseño paleolítico, nivel hormonal y un cerebro diferente determinan, según ello, al hombre y a la mujer, y además siempre y por doquier. Y por eso, según los Pease, «las mujeres han de reír ante cualquier hombre desnudo y los hombres encontrar atractiva a cualquier mujer desnuda», y los hombres probablemente no sólo basculan sobre un pie y otro al lavarse los dientes en Australia, Europa y Estados Unidos, sino también en el Amazonas, en el polo y en Kazajistán. Psicólogos evolucionistas como David Buss ya se habían anticipado a los Pease en la rápida generalización de las observaciones individuales al resto del mundo. Así, en el caso de la infidelidad de la mujer desempeña un papel principal lo material (junto a los inevitables genes), «entre ello, ropa cara de diseño, promoción profesional, joyas y la utilización del coche del compañero»³⁷. ¿Todas las características comunes de la humanidad son de origen biogenético? Observaciones hechas entre los mbuti de la selva Ituri y los bosquimanos de Namibia hacen dudar de ello.

No todo lo que separa a algunos hombres de algunas mujeres en Australia, Europa y Estados Unidos hay que remitirlo a un «módulo» específicamente genérico en el cerebro. No obstante, los psicólogos evolucionistas, igual que sus satélites científico-populares,

confían en la investigación cerebral. El corte diferente de los cerebros de hombre y mujer ha de demostrar hasta qué punto los sexos piensan y sienten de modo radicalmente distinto, tanto que sus intereses sociales, por lógica, han de ser completamente diferentes. Según John Gray depende de nuestros cerebros que en el amor los hombres se lancen aquí y allá como «cintas elásticas». Y que las mujeres que aman se levanten y vuelvan a derrumbarse como «olas». Pero este comportamiento ¿no se da también al contrario? ¿Aman de hecho hombres y mujeres de modo completamente diferente? ¿Hasta dónde llega en realidad la diferencia biológica entre el cerebro de las mujeres y el de los hombres?

Sexo y cerebro

En el verano de 1995, con ocasión de mi primera visita a Nueva York, me sorprendieron las grandes y no obstante a menudo muy agradables librerías de Borders, Barnes & Noble y naturalmente Strand, en la calle 12 esquina Broadway. Durante días enteros me sumergí a la hora del *coffee and brownies* en los departamentos de *science* y sólo cuando ya estaba atardeciendo salía a la animada, ruidosa y caótica ciudad. Había un libro científico que se encontraba en todas las tiendas colocado en un lugar preferente: *Brain Sex: The real difference between man and woman* (*El sexo en el cerebro. La verdadera diferencia entre hombres y mujeres*), de Anne Moir y David Jessel. Acababa de comenzar a interesarme por la investigación cerebral y el título me sorprendió de forma no desagradable: ¿sabían ya tanto los investigadores del cerebro como para poder escribir libros sobre las diferencias en el cerebro del hombre y de la mujer? Mi asombro aumentó al ver que se trataba de una reedición. El original inglés había aparecido ya en 1989. Visto desde hoy, pues, en los días de la infancia de la investigación cerebral moderna.

La fórmula mágica de los investigadores del cerebro a mitad de los años 1990 tenía un nombre difícilmente pronunciable: tomografía funcional de resonancia magnética. Sólo poco antes el japonés Seiji Ogawa había presentado en los Bell Laboratories de la compañía telefónica AT & T en Murray Hill, New Jersey, una máquina sensacional: el

espintomógrafo nuclear. Con su ayuda pudo medirse la cualidad electromagnética de la sangre en el cerebro y hacerla visible en una pantalla de ordenador. Donde antes los rayos x, el ultrasonido y los electroencefalogramas topaban con sus límites, se rompía ahora la barrera: los investigadores podían mirar dentro del cerebro de los pacientes de un modo fabuloso. ¿No podía verse así también, por fin, de qué modo diferenciado piensan y sienten hombres y mujeres?

Pero el libro que tenía en las manos en Nueva York estaba escrito antes de la marcha triunfal de los espintomógrafos nucleares. La genetista Anne Moir y el periodista David Jessel afirmaban en él, antes incluso de Gray y de los Pease: «¡Hombres y mujeres no son sólo diferentes sino completamente diferentes!». En el lenguaje del libro: «Insistir en que hombre y mujer son iguales en sus inclinaciones, capacidades o en su comportamiento significa edificar la sociedad sobre una mentira biológica y científica»³⁸. La bibliografía ocupaba dos páginas y media escasas. No obstante, el libro se presentaba como la prueba decisiva con los medios de la investigación cerebral.

Pero ¿cómo podía saberse ya en 1989 cómo sentía y pensaba el cerebro femenino en comparación con el masculino? ¿Cómo era y es de grande y sobre todo de visible esa diferencia?

El primero que se hizo cargo del asunto como investigador del cerebro fue el famoso neuroanatomista francés Paul Broca en el París de finales del siglo XIX. Broca analizó y pesó los cerebros de seres humanos de diferentes nacionalidades. Y comparó también los cerebros de hombres y mujeres. Para alegría suya encontró una clara diferencia. Los cerebros masculinos son por término medio aproximadamente el 10 y hasta el 15 por ciento mayores y más pesados que los cerebros femeninos. El peso medio del cerebro de una mujer madura está en torno a los 1.245 gramos, el de un hombre en torno a los 1.375. Incluso teniendo en cuenta las diferencias de tamaño corporal, el cerebro del hombre seguía sacando ventaja al de la mujer. Broca triunfó y escribió satisfecho que según todas las apariencias el hombre es más inteligente que la mujer. Pues había, sin duda, «una conexión significativa entre el desarrollo de la inteligencia y el volumen del cerebro». Poco después, de todos modos, perdió el interés por medir cerebros. Uno de sus colegas franceses había constatado algo que al convencido patriota Broca ciertamente no le habría gustado demostrar: que los alemanes tenían por término medio un cerebro mayor que los franceses.

Que en los cerebros mayores se esconda más inteligencia que en los pequeños es una

especulación sin fundamento. En nuestros cerebros se encuentran más de 100 billones de neuronas, de las que de todos modos sólo usamos una fracción. Más decisivo que el tamaño son nuestros complejos patrones de actividad e interconexiones. Por eso parece bastante extraño que recientes investigaciones pretendan insinuar que la que muchos suponen mejor capacidad de hablar de las mujeres se deba a un número superior de células grises en las correspondientes regiones cerebrales.

Si el tamaño no dice nada, ¿no hay una diferencia entre hombre y mujer en las interconexiones? «Las mujeres piensan con el hemisferio cerebral derecho, los hombres con el izquierdo», reza una máxima conocida. ¿Es eso correcto?

El cerebro humano tiene la forma de una nuez abultada y la consistencia de un huevo blando. Consideradas superficialmente las dos mitades de la nuez parecen bastante semejantes. Pero si se observan de forma más detallada aparecen notables diferencias. Hay centros importantes del cerebro tanto en el lado derecho como en el izquierdo. Si cada uno de los dos sexos pensara sólo con uno u otro hemisferio cerebral ambos estarían muy discapacitados y quizá no fueran capaces de vivir normalmente. No obstante sí hay una diferencia anatómica de hecho entre los cerebros de mujeres y de hombres. Dicho con exactitud, se trata de dos surcos cerebrales. Uno está situado entre el lóbulo frontal y el parietal: el *surco central*. El otro discurre entre el lóbulo temporal y el parietal: la *cisura de Silvio*. Ambos surcos son algo más largos en el hemisferio cerebral izquierdo en los hombres que en las mujeres, y además en *todos* los hombres.

Dando gracias de que siquiera hayan encontrado una diferencia, los investigadores siguen especulando animadamente desde hace tres decenios. Sobre todo es la *cisura de Silvio* la que tiene las simpatías de los científicos. Acaba en las proximidades del área de Wernicke, responsable de la comprensión del lenguaje. Para la neuropsiquiatra estadounidense Louann Brizendine está claro, con ello, que las mujeres poseen un centro de comunicación mayor en el cerebro. En su *best-seller*, ya sospechoso por el título, *El cerebro femenino*, escribe que «debido al centro de comunicación mayor, una muchacha es más locuaz que su hermano»³⁹.

No sólo en mí, que soy el hermano locuaz de dos hermanas menos locuaces, habrían de suscitarse dudas. Porque, primero, el área de Wernicke no es el único centro de comunicación del cerebro sino sólo una parte de una red complicada. Segundo, la longitud del surco no tiene por qué ser necesariamente un estorbo. Hay, sin duda, genios

masculinos de la comunicación y traductores simultáneos excelentes, así como mujeres sin gran facilidad para el lenguaje. ¿Cómo es posible?

Es obvio que se quieren utilizar las pequeñas diferencias anatómicas para mostrar que hombre y mujer posiblemente disponen de dotaciones diferentes. Que las mujeres tengan un talento lingüístico por lo general mayor que los hombres es una suposición tan frecuente como la de que los hombres pueden pensar mejor abstractamente. Si fuera así habrían de encontrarse motivos para ello en nuestro sentir y pensar. En todo caso la verdad escueta es que ni una cosa ni otra puede corroborarse mediante los surcos cerebrales.

El mismo problema se encuentra en los tests sobre la capacidad de representación espacial de hombres y mujeres. Es verdad que con ayuda del espintomógrafo nuclear puede mostrarse que hay mujeres que toman un «camino más largo» en algunos tests, es decir que utilizan una región cerebral adicional, que en los hombres normalmente no se activa. Pero de ahí no se puede deducir la conclusión global de que los hombres, *por principio*, son capaces de pensar mejor espacialmente. Es verdad que en los numerosos tests fueron por término medio un poco mejores. Pero hay también muchos hombres que se revelan inútiles a la hora de imaginarse objetos tridimensionales espacialmente distorsionados.

Tanto más felices se sintieron algunos investigadores cerebrales, y con ellos muchos psicólogos evolucionistas, cuando hace veinticinco años aproximadamente se (re)descubrió otra diferencia más entre hombre y mujer: el *cuerpo calloso*, un puente pequeño pero muy importante entre el hemisferio cerebral derecho y el izquierdo. El cuerpo calloso se hizo famoso por una publicación de dos investigadores del cerebro, Christine De-Lacoste-Utamsing y Ralph L. Holloway, en la revista profesional *Science* el año 1982. De todos modos, ya Robert Bennett Bean, un neuroanatomista de la John Hopkins University de Baltimore, había declarado que el cuerpo calloso era una característica diferencial importante entre mujer y hombre. Lo que Bean quería realmente demostrar es que los afroamericanos tienen una comunicación peor entre los hemisferios cerebrales que los blancos. Durante una estancia como invitado en la Universidad de Michigan en los años 1905-1907 constató a la vez que el cuerpo calloso tampoco era del todo igual en el hombre que en la mujer.

De-Lacoste-Utamsing y Holloway explicaron que los 200 millones de fibras del cuerpo calloso eran más gruesas en la parte posterior en las mujeres que en los hombres. Con

eso el cuerpo calloso no sólo se asemeja por su forma a un viejo auricular de teléfono, sino que tiene la misma función. Con ayuda del cuerpo calloso se entienden las dos mitades del cerebro. Y si ambos investigadores tienen razón, en las mujeres lo hacen con más y mejores conductos que en el caso de los hombres. Las consecuencias serían obvias: dado que el sentimiento y la razón están mejor armonizados en las mujeres, ellas tendrían mejores intuiciones. Y también la capacidad para el *multitasking* reside simplemente en los mejores conductos.

Desde el punto de vista de hoy lo sorprendente en el estudio de De-Lacoste-Utamsing y Holloway es que haya sido tomado tan en serio durante tanto tiempo. El estudio desató una auténtica histeria no sólo entre investigadores cerebrales, sino que inspiró también el citado libro *El sexo en el cerebro*. Bajo la mesa quedó la circunstancia de que los investigadores sólo habían incluido en sus conclusiones la mitad de los 28 cerebros analizados originariamente. No obstante, desde los años 1980 el número de estudios sobre el cuerpo calloso no ha dejado de aumentar. Comenzó una auténtica comedia científica en torno al infeliz cuerpo calloso. Unos constatan un sector más grueso en la parte posterior del cuerpo calloso en las mujeres. Algunos afirman incluso que el cuerpo calloso es *todo él* más grueso en las mujeres. ¡Otros, al contrario, pretenden haber descubierto un cuerpo calloso más grueso en los hombres! Y otros, de nuevo, y son la mayoría hasta hoy, no han podido descubrir absolutamente ninguna diferencia entre los dos géneros.

Este resultado no es de ningún modo decepcionante, puesto que sería demasiado ingenuo creer que las diferencias psicológicas entre mujeres y hombres pueden señalarse en el cerebro como se señalan en un mapa. Un fenómeno tan complejo como nuestro lenguaje no puede fijarse en un surco ni en un manojito de cordones nerviosos. Nuestra capacidad para leer, escribir, entender proposiciones, comprender contextos, aprender gramática o para el aprendizaje de lenguas extranjeras es un proceso repartido en muchos centros cerebrales diferentes. E incluso si entendiéramos mejor ese proceso de lo que lo conocemos actualmente, nuestra capacidad lingüística seguiría estando en función de las disposiciones innatas, las impresiones infantiles tempranas, las experiencias de éxito y fracaso y de otras muchas circunstancias. Las diferencias en la anatomía cerebral, incluso aunque hubieran de desempeñar un papel en esto, serían comparativamente intrascendentes.

Puede aclararse el problema con una comparación: identificar en el cerebro modos de

comportamiento psicológico es aproximadamente tan difícil como si un profano desarmara un ordenador para buscar su programa de ortografía entre los múltiples ceros y unos de un chip. Los libros, cada vez más numerosos, que explican las diferencias en el cerebro de mujeres y hombres son, por tanto, bastante sospechosos.

El hombre que actualmente más se asoma a la ventana en esta cuestión es el inglés Simon Baron-Cohen. Si el nombre les resulta familiar probablemente sea debido a su famoso primo Sacha Baron-Cohen, el cómico Borat. Pero Simon Baron-Cohen no es un cómico y a pesar de sus tesis arriesgadas tampoco un charlatán; es uno de los expertos más conocidos en el fenómeno del autismo. Su popular libro, *La gran diferencia. Cómo son realmente los cerebros de hombres y mujeres*, sobre el cerebro masculino y femenino, de todos modos, es sumamente controvertido. Pues Baron-Cohen no es un investigador del cerebro sino profesor de psicología en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. Su explicación de la diferencia entre hombre y mujer es muy sencilla. Cuanta más testosterona desarrolle un feto en el seno materno, más se desviará su cerebro de la «forma normal» femenina. A partir de una cierta dosis se hará tan masculino que llegue incluso a un trastorno: el autismo. Los autistas son personas que perciben sólo muy débilmente o no perciben en absoluto los sentimientos de otras personas; viven en su «propio mundo». El hombre normal, en cambio, es una forma intermedia entre el ser humano propiamente femenino y un autista.

Si Baron-Cohen tiene razón, el cerebro del hombre y el de la mujer son fundamentalmente diferentes. Pero no todo es malo en el hombre. Si es verdad que las mujeres tienen el cerebro empático (cerebro-E) perfecto, a cambio la testosterona y una porción saludable de autismo convierten al hombre en un talento para la sistematización (cerebro-S). Ya los bebés, piensa Baron-Cohen, muestran esa diferencia. A las niñas de un año les gusta mirar más, y más tiempo, a caras reales; los niños prefieren un colgante móvil con caras recortadas en papel. No resulta muy desacertado pensar que hombre y mujer son dos especies zoológicas distintas. ¿Qué y cuánto hacen con nosotros las hormonas? ¿Nos hacen completamente diferentes, nos manipulan, hacen que hombre y mujer piensen, sientan, huelan y amen de modo diferente?

Hormonas

Originariamente había tres géneros. El género masculino provenía del Sol, el femenino de la Tierra. Pero el más completo venía de la Luna, un ser esférico, compuesto de una mitad masculina y otra femenina. Era el género más perfecto del universo, provisto de cuatro manos y cuatro pies y dos caras contrapuestas en la cabeza. Los seres humanos esféricos eran perfectos. Se movían raudos hacia delante, se volvían en círculo con la velocidad del rayo, ágiles y ligeros. En fuerza y fortaleza eran imponentes y también pensaban a lo grande. Así que se les ocurrió la idea de abrir un acceso hasta el cielo para atacar a los dioses. El propio padre de los dioses, Zeus, se vio obligado a intervenir para impedir lo peor para el mundo de los dioses. «Pues ahora», dijo, «dividiré a cada uno en dos mitades, así serán más débiles y a la vez más útiles para nosotros porque serán más, y andarán erguidos sobre dos piernas. Pero si llego a notar que siguen cometiendo desafueros y no quieren mantener la calma, entonces los volveré a cortar otra vez y haré que avancen sobre una pierna dando trompos». Rápidamente Zeus cortó en dos a los seres humanos redondos como si se tratara de frutas. Desde entonces, los seres humanos andan erguidos sobre dos piernas, separados en hombres y mujeres, y buscan anhelantes su otra mitad. Y el impulso de esas dos mitades hacia el otro sexo se llama *Eros*.

La historia causó impacto. En torno al año 380 antes de Cristo el filósofo Platón puso en boca del poeta Aristófanes, en el *Banquete*, la historia de los seres humanos esféricos. Es muy improbable que Platón mismo se creyera esa historia. Pero su interés por una explicación auténticamente científica era extremadamente escaso. A diferencia de su discípulo Aristóteles, Platón suponía que la verdad de las cosas no era comprensible desde las cosas mismas sino sólo desde «ideas» trascendentes. Y la idea de hombre y mujer y su atracción mutua le parecía que no se podía captar lógicamente. Así que recurrió a una historia mítica.

Frente al mito platónico de los seres humanos redondos hay hoy una explicación biológica, que presenta algunas semejanzas con la vieja historia pero también unas cuantas diferencias. La gran coincidencia está al comienzo. Según su origen en el seno materno los géneros no están divididos. Aunque suene como en el viejo mito, es verdad: al comienzo todos los seres humanos sólo tienen *un* sexo, el femenino. El corte de Zeus se produce sólo en la sexta semana de embarazo. Entonces aparece una proteína en embriones que poseen junto al cromosoma x uno Y. Se forman los testículos y en ellos la

hormona sexual *testosterona*. En embriones con un segundo cromosoma x en lugar de Y no aparece esa alteración del proceso de desarrollo.

De todos los materiales químicos, la testosterona es el que causa la mayor diferencia entre hombre y mujer. Es verdad que las mujeres también producen testosterona en la corteza de la glándula suprarrenal, pero la dosis es más pequeña que en el hombre. La hormona sexual masculina más importante hace que maduren los espermatozoides, que se formen el pene y el escroto, que crezcan los cabellos del cuerpo y la barba, y que la musculatura y los huesos se desarrollen más fuertes que en la mayoría de las mujeres. Psíquicamente un nivel de testosterona alto provoca el deseo sexual, así como modos de comportamiento dinámicos, en ocasiones dominantes.

La condición para todas esas características y propiedades es que haya receptores en el cerebro. Ya en el seno materno el aporte de testosterona genera nuevas células y vías nerviosas diferentes en el hombre y la mujer. Análisis de macacos Rhesus mostraron que la testosterona tiene un fuerte influjo sobre nuestras emociones, nuestra memoria y naturalmente sobre nuestro comportamiento sexual. La relación entre testosterona, agresión y comportamientos dominantes resulta bastante complicada. No siempre el macaco con el mayor nivel de testosterona domina el grupo. ¡Pero si se convierte en el macho dominante su nivel de testosterona aumenta hasta más de diez veces! Así que también en el ser humano puede suponerse lo siguiente: la cantidad de testosterona que producimos no sólo viene dada biológicamente sino que depende mucho, asimismo, de nuestras circunstancias vitales.

La región cerebral quizá más importante para la diferencia entre hombres y mujeres es el hipotálamo. Del tamaño de un guisante, es sin embargo algo así como el «cerebro» de nuestro cerebro. Situado en el diencéfalo, dirige nuestro sistema nervioso vegetativo. El hipotálamo influye en la temperatura corporal y en la presión sanguínea, regula nuestra sensación de hambre, nuestra necesidad de sueño y precisamente también nuestro comportamiento sexual. Resulta especialmente picante al respecto que un núcleo del hipotálamo, el *nucleus preopticus medialis*, esté más desarrollado en los hombres que en las mujeres. Y es significativo que desempeñe un gran papel tanto en el comportamiento agresivo como en la sexualidad, unidos estrechamente aquí.

Pero no sólo hay receptores de testosterona en nuestros centros sensores vegetativos, también los hay en la corteza cerebral con sus funciones cerebrales superiores. Y si en la anatomía del cerebro apenas se encuentran diferencias entre hombre y mujer, ¿no habría

que atribuir a tales receptores las diferencias fundamentales, supuestas a menudo, entre los géneros?

La respuesta es difícil. Es verdad que la gran mayoría de los investigadores del cerebro suponen que nuestras hormonas sexuales influyen en nuestra capacidad de pensamiento, pero apenas consiguen demostrar cómo y en qué medida sucede eso. Un ejemplo dudoso vuelve a ser el test de capacidad de representación espacial. Muchos científicos suponen que los resultados del test, por término medio levemente mejores en los hombres que en las mujeres, han de atribuirse también al influjo de la testosterona. Pero resulta divertido que la psicobióloga canadiense Doreen Kimura, de la John Fraser University en Barnaby/British Columbia, mostrara que hombres con un nivel de testosterona inferior poseen una capacidad de representación espacial mejor que los bombarderos de testosterona. Si esto es correcto, carece de todo fundamento la ecuación biológico-evolutiva que equipara al deseado cazador de mamuts supermasculino con un genio de la caza y de la orientación. Por eso no es extraño que los mejores matemáticos no siempre correspondan necesariamente al cliché de un hombre extremadamente masculino. Ya en las clases de la escuela se diferencian con bastante frecuencia los esmirriados *mathe-freaks* del grupo de los forzudos ciclomotoristas.

El modelo de Simon Baron-Cohen, según el cual los hombres son más masculinos cuanto mejor sea su cerebro de orientación, está edificado sobre arena. Resulta igualmente dudoso que las mujeres especialmente femeninas sean peores conductoras por principio, pero posean a cambio una mayor delicadeza. Sea lo que sea lo que produzcan las hormonas sexuales femeninas estradiol y progesterona a la hora de pensar, en cualquier caso no bloquean la inteligencia espacial ni por sí mismas hacen a una persona sensible y habladora.

No se puede dudar del hecho de que hay diferencias hormonales importantes entre hombre y mujer. Pero también aquí ha de quedar claro que las diferencias en el nivel hormonal entre hombre y hombre y entre mujer y mujer son considerables. Esto no hace precisamente fácil formular enunciados básicos sobre cómo han de ser «hombres» y «mujeres». El hecho de que las diferentes concentraciones hormonales, junto con sus receptores en el hipotálamo, sea la única diferencia realmente vinculante entre los géneros no debería llevarnos a sacar conclusiones apresuradas. Ello no prueba una diferencia fundamental en el pensar ni conduce a enunciados vinculantes sobre cómo funciona alguien. La proposición: «Dime cómo es tu nivel hormonal y te diré qué tipo de

ser humano eres» sólo tiene un valor limitado. El ejemplo anterior de los macacos Rhesus muestra persuasivamente cuánto contribuye nuestro entorno a nuestras precipitaciones hormonales. Y la idea de que nuestro carácter puede leerse en el nivel hormonal, como la temperatura en un termómetro, era y sigue siendo absurda. Fuertes concentraciones hormonales, precisamente de testosterona, conducen a menudo a la agresividad; pero exactamente igual pueden provocar comportamientos autodestructivos. Es algo extremadamente individual cuándo y bajo qué circunstancias esto sucede en una persona determinada.

Las mujeres y los hombres se diferencian por su específico cóctel de hormonas. Y también es diferente el ciclo vital de sus hormonas. El embarazo o la menopausia alteran decisivamente la economía hormonal de la mujer; en el caso del hombre no existe algo así que sea directamente comparable. No es extraño que tampoco el impulso sexual sea completamente idéntico. En el caso de las mujeres no es el *nucleus præopticus medialis* el que dirige el apetito sexual sino el *nucleus ventromedialis*.

Nuestras hormonas sexuales son tan diferentes como nuestro más importante lugar de anclaje en el cerebro. Pero: también aquí resulta difícil decir que mujeres y hombres se diferencian siempre y fundamentalmente en su comportamiento sexual. ¿Cuántas mujeres se comportan en su sexualidad según el cliché masculino, manteniendo muchas relaciones de una noche y cambiando a menudo de compañero sexual? Hay mujeres a quienes, aunque tengan una relación feliz, les resulta difícil (sin deseo alguno de tener hijos) resistirse a un hombre muy atractivo. ¿Y cuántos hombres hay que contra todo cliché son de hecho buenos padres de familia, a quienes nada queda más lejos que pensar en copular con toda mujer atractiva?

Sobre el comportamiento fiel e infiel de hombres y mujeres se conoce muy poco hasta hoy. No es nada extraño, por cierto, porque ¿a quién le gusta informar abiertamente de esas cosas a un científico? El informe Kinsey calculaba en 1953 que el 50 por ciento de los hombres y el 26 por ciento de las mujeres estadounidenses tenían aventuras extramatrimoniales. Una encuesta de 1970 entre 8.000 estadounidenses casados de ambos sexos llegó a la conclusión de que el 40 por ciento de los hombres y el 36 por ciento de las mujeres habían tenido al menos una aventura extramatrimonial. El informe Hite del año 1987 contemplaba un 75 por ciento de hombres infieles y un 70 por ciento de mujeres infieles. Valórense como se valoren esas cifras es evidente que delatan más

sobre la situación de la sociedad estadounidense que sobre el equipamiento biológico del «ser humano».

Lo único interesante de ello, propiamente, es la total evidencia de que los géneros no se comportan siempre de manera estereotipada. Pues ¿de dónde vienen las mujeres sexualmente promiscuas y los hombres retraídos si nuestra diferente disposición genética, y con ella la economía hormonal, predisponen las reglas de juego?

Es una inmensa cruz que todos los silabarios Klaus & Gabi de nuestra química sexual sobrevaloren el poder interpretativo de sus explicaciones químicas. «Todo es química», afirma descaradamente un manual sobre el tema. Por el mismo motivo podría decirse también que todo es física, dado que sin fuerzas naturales no hay química alguna. ¿Es todo efectivamente química? No hay duda de que todas nuestras excitaciones emocionales se precipitan en procesos químicos. Pero ¿cuál es el interruptor y cuál la luz? Quizá nuestra psique no influya demasiado en nuestro nivel hormonal, pero sin ella no nos enamoraríamos de otro ser humano ni podríamos establecer un vínculo duradero.

Lo que nos determina en nuestro comportamiento sexual no es, pues, ni el hipotálamo ni nuestras hormonas. En la realidad de nuestra vida diaria funcionan de forma casi completamente inseparable nuestras hormonas sexuales, nuestras experiencias y nuestras actitudes respecto a los distintos representantes del otro sexo. Una parte considerable de lo que constituye nuestro comportamiento entre géneros y nuestra autocomprensión no se debe sólo a la biología sino también a la evolución cultural. Si hay mujeres que prefieren el aroma de los desodorantes al olor del sudor de las axilas, si valoran a hombres «cultivados» con uñas limpias, si hay hombres que prefieren zapatos de tacón alto, parece deberse a que nuestra herencia biológica está repintada culturalmente.

Las hormonas significan diferencias entre los géneros que establecen de hecho una diferencia. Pero las zonas grises en el comportamiento genérico efectivo difuminan a menudo el claro contorno de la teoría. Por ello está en la naturaleza del asunto que los investigadores del cerebro no puedan encontrar en él los «módulos» que algunos biólogos suponen para el comportamiento típico de los géneros. Esos «módulos» no pueden ser ni regiones cerebrales ni vías nerviosas completamente diferentes. Si acaso existen, son algo altamente complicado que no puede constatarse sin más en la anatomía o en la química cerebrales. De todas formas, todavía en el año 2009, la disputa sobre «módulos de comportamiento específicamente genéricos» tiene un fuerte carácter religioso.

Los módulos son cuestión de fe, al igual que su supuesta acuñación en una supuesta

Edad de Piedra de cazadores y recolectoras. Pero sea lo que sea lo que en el futuro aprendamos o no aprendamos sobre ello, nuestras propias experiencias, nuestras preferencias individuales y nuestras estrategias de género, personalmente ensayadas, codeterminan en nosotros en cada caso. La cuestión es, en efecto: ¿qué es lo que predispone las reglas de juego de nuestros *roles sociales*: la biología o la cultura?

Capítulo 5

Sexo y carácter

Nuestra segunda naturaleza

Gender

«Su aspecto era siempre como el de alguien tras un viaje de treinta horas en ferrocarril, sucio, cansado, ajado, deambulaba derrengado y confuso, como apoyándose en una pared invisible, y bajo el fino bigotillo la boca se amartillaba de algún modo torcida hacia abajo.» Al escritor Stefan Zweig no le gustaba ese joven extravagante, pero para otros muchos se convertiría en una figura de culto. Sigmund Freud admiraba su «cara seria, hermosa, sobre la que pendía un hálito de genialidad». August Strindberg alababa al «luchador valiente, viril». Karl Kraus y Kurt Tucholsky le dedicaron palabras elogiosas, y Adolf Hitler le consideró «un judío decente».

Otto Weininger nació en 1880 en Viena, escribió un único libro y vivió justo 23 años. Pero frente a él se dividen los espíritus como frente a ningún otro. ¿Un lunático, un psicópata, un genio? Su obra *Sexo y carácter* fue uno de los libros con pretensiones científicas más leídos en la primera mitad del siglo XX. Se habían vendido 28 ediciones cuando los nacionalsocialistas prohibieron el escrito en 1933. No porque el contenido no hubiera agradado, sino porque se siguió estrictamente el esquema: el autor era judío.

Weininger había estudiado filosofía y psicología en la Universidad de Viena. Su reputación era mala, a sus compañeros no les gustaba. Trabajó sin embargo a toda prisa en su tesis doctoral sobre *Eros y Psique. Un estudio psicológico-biológico*; un manuscrito bombástico. Con la amenazante decadencia de Occidente ante los ojos, el joven de 22 años emprendió un balance apocalíptico en una obra sobre la civilización

occidental, que traspasaba fronteras. Y justamente el *Parsifal* de Richard Wagner le dio la clave para ello: el conocimiento de que «el coito es el pago que el hombre ha de dar a la mujer por su opresión»⁴⁰.

Los hombres no se acuestan con las mujeres gratuitamente. Pagan a la mujer con su fecundación y mantienen así en marcha el curso de la vida. Un negocio repulsivo al que, como pensaba el joven, había que poner rápidamente un final: con la absoluta abstinencia del hombre. Con el equipaje de tales ideas Weininger visitó en la Berggasse a Sigmund Freud, profesor titular extraordinario. Freud titubea entre la admiración y el escepticismo. Weininger se siente herido. Se retira y reescribe la obra para su publicación. En junio de 1903 *Sexo y carácter* está en las librerías.

La obra fue una luminaria. Sin perdón alguno vertió en cemento cosmovisional incontables prejuicios, clichés y resentimientos de comienzos del siglo XX. Limpia y ordenadamente divide el mundo en bien y mal. El bien es el espíritu, la moralidad y el entendimiento, en una palabra: el hombre. Los males son la sexualidad y la carne, es decir: las mujeres y los judíos. Ambos son inferiores, dirigidos por bajos impulsos y torpemente lascivos. El único camino a la victoria del bien está en la superación de lo femenino/judío por el principio «H». «H» representa al hombre. Y el mundo necesita nuevos hombres.

Él mismo ya no pertenece a ellos. Agotado por ideas graves y profundas, Weininger se arrastra hasta la casa en que murió Beethoven en la Schwarzschanerstrasse. La mañana del 4 de octubre de 1903 un portero encuentra al joven de 23 años agonizando con una bala en el corazón. Él mismo había puesto fin a su dura suerte como hombre.

Un psicópata que temía a las mujeres, un reprimido con miedo ante su propia sexualidad, un antisemita judío con complejo de inferioridad. Sin duda. Pero ¿qué encontraron siquiera en ese hombre espíritus finos como Karl Kraus y Kurt Tucholsky? ¿Por qué Sigmund Freud estaba tan lleno de admiración?

Lo sugestivo de Weininger era su audaz puente entre biología y cultura. Teniendo en cuenta sus roles sexuales biológicamente fijados, el malogrado austríaco fue el primer psicólogo evolucionista. Tejer y cocinar, por ejemplo, eran para él no otra cosa que «características sexuales femeninas secundarias». Pero en cierto modo los roles sexuales de Weininger eran a la vez sorprendentemente modernos. Pues sin duda que había hombres y mujeres cocineros en las especialidades de física y matemática. Weininger no creía en surcos cerebrales y cuerpos callosos o en módulos evolutivos. Creía en la teoría

de una bisexualidad básica de hombre y mujer. Según ella todo hombre y toda mujer llevaban en sí mismos características más o menos fuertes del otro sexo. Los principios de lo masculino y lo femenino eran tan claros como oscuros los seres humanos.

La idea para ello procedía del otorrinolaringólogo berlinés Wilhelm Fliess, quien no se alegró en absoluto del enorme éxito de Weininger. El joven psicólogo y filósofo hizo del punto de vista de Fliess una amplia teoría de los géneros. Según ella, todo ser humano sería dúplice sexualmente, y sólo la preponderancia de una u otra parte lo convertiría en un hombre o una mujer. Con ello, sólo las predisposiciones sexuales serían biológicas, pero no los roles sexuales sociales. Según Weininger, cualquier ser humano se busca y encuentra en su sexo. Y lo que sexual y emocionalmente reclamo del otro sexo depende mucho de cómo esté constituida mi propia ratio de mezcla. Hombres muy masculinos gustan de mujeres muy femeninas, hombres femeninos de mujeres masculinas. Al final queda siempre un todo platónico: ésta, según Weininger, es la ley de la atracción.

Que Weininger fuera de la necia opinión de que ambos géneros han de trabajar duro en sí mismos para proscribir del mundo algún día el principio «F» –lo femenino– oscureció lamentablemente la única idea buena de su libro: la separación del género biológico y el social. Según él, el comportamiento masculino o femenino depende de cómo nos insertamos en nuestro rol sexual, o con un concepto del psicólogo estadounidense John William Money del año 1955: de nuestro género psicológico y de nuestro género social (*gender* en inglés). Y por muy divertido que suene: con la diferenciación entre rol sexual biológico y social, Weininger abrió camino a una idea que hubiera aborrecido al máximo: el feminismo.

¡Estamos hechos para...!

El feminismo tiene una larga historia, y no había esperado ciertamente a Otto Weininger. No obstante, y de modo paradójico, el austríaco hizo de inspirador de la teoría feminista. La historia del movimiento de las mujeres comenzó con la Revolución francesa y su reivindicación de libertad e igualdad para *todos* los seres humanos. «Todos los seres humanos» incluía también a las mujeres, incluso aunque muchos ilustrados y

revolucionarios quisieran verlo de otro modo. La esperanza de la emancipación de la mujer en las sociedades patriarcales del siglo XIX se reforzó en el curso de la Revolución industrial. No pocas de las primeras luchadoras por los derechos de la mujer fueron socialistas. Las mujeres también habían de beneficiarse de la promesa de Karl Marx de igualdad de los trabajadores con sus señores y de liberación de los obreros por máquinas cada vez más modernas. Ciertamente que apenas se pensó todavía en una igualdad en los roles psicológicos. Las mujeres eran mujeres, y los hombres eran hombres. Y así tenía que seguir. Sólo se trataba de abolir el dominio de unos sobre otras.

Que de todos modos ya la firme adscripción de modos de comportamiento típicamente femeninos y típicamente masculinos abría zanjadas entre los géneros fue algo tematizado sólo después del libro-odio de Otto Weininger. «No hemos nacido mujeres, se nos hace tal cosa», escribía en 1949 la filósofa y feminista francesa Simone de Beauvoir en su libro *El segundo sexo*. Los impulsos que provocó la obra de De Beauvoir fueron enormes; lo que Darwin fue para la evolución lo es De Beauvoir para el feminismo. Con una mezcla de críticas e ideas se construyó una teoría ya atrasada. Es más bien improbable, de todos modos, que Simone de Beauvoir leyera al loco de Weininger; la traducción francesa de *Sexo y carácter* apareció sólo en 1975. Y sin embargo hay frases que pudieran haber procedido de ambos. Para Weininger, por ejemplo, el falo era «lo que hace absoluta y definitivamente esclava a la mujer»; un enunciado que muchas feministas suscribirían, aunque no lo que le sigue: «La mujer es esclava: en definitiva siempre se ve coaccionada por la necesidad de ser violada por el hombre tanto en su propia persona como en la de todas las demás»⁴¹.

Tras Weininger y más tarde con Simone de Beauvoir la separación entre el rol biológico (*sex*) y el rol social (*gender*) apareció en el mundo. En palabras de John Money: «El concepto de rol genérico (*gender role*) se utiliza para describir todas aquellas cosas que dice o hace una persona para acreditarse como alguien que tiene el estatus de hombre o muchacho, de mujer o muchacha»⁴². Pero ¿hasta dónde llega esa separación de biología y estatus? ¿Qué relación tienen ambos roles genéricos?

¿Es libre el ser humano en la configuración de su rol como hombre o mujer, o le determina desde el comienzo su sexo biológico? Esto enfrenta a psicólogos evolucionistas y a muchas feministas (aunque no todas). Para unos está casi todo determinado, para las otras casi nada.

El grupo conservador está convencido: los niños prefieren jugar con juguetes técnicos

como piezas de construcción o mecanos, las niñas anteponen muñecas y juegos sociales. En los niños todo sucede más a lo bruto; en las niñas, más amablemente. Y en el *babytest* de Baron-Cohen, las niñas se interesaban más por las caras y los niños más por móviles colgantes. En profesiones sociales hay, hasta la fecha, más mujeres; en profesiones técnicas, más hombres, al menos en el mundo occidental. Las diferencias en la vestimenta no son tan estrictas como hace cincuenta años, pero las mujeres con corbata son escasas hasta ahora y los hombres maquillados también.

Si la elección de las profesiones y la moda pueden despacharse todavía como influjos sociales, en el caso de los juegos infantiles y sobre todo en el del *babytest* resulta ya difícil. ¿Por qué hay más chicos que chicas que juegan con pasión a juegos *ego-shooter* en el ordenador? ¿Y por qué las chicas telefonean más con sus móviles?

La filósofa de la cultura estadounidense Judith Butler ofrece en su libro de culto feminista *El género en disputa* una salida muy discutida al dilema de aquellas feministas que niegan un rol sexual biológico. Butler impugna no sólo el significado del sexo biológico, sino también los conceptos de masculino y femenino^V. En el fondo no habría en absoluto masculinidad y feminidad «como tales», sino únicamente «construcciones» e «interpretaciones». Puede ser que los chicos se interesen a menudo por la técnica, pero esto no hace masculina ni la técnica ni a los chicos. En la sociedad acechan por todas partes clichés y adscripciones precipitadas. El intento de detectar en cualquier momento la doble sexualidad sería una idea bastante absurda, nacida de la fantasía de hombres heterosexuales. En verdad, nadie puede determinar neutralmente si algo es «masculino» o «femenino». Ambas representaciones aparecen en el mundo sólo como ideas e interpretaciones. Y el género biológico, tal como lo entendemos en general como hombre o mujer, sería una «invención» lingüística y cultural.

La idea de que todas las propiedades que atribuyo a otros no son más que interpretaciones procede del filósofo francés Michel Foucault; la idea de que no habría ningún «género como tal», del psicoanalista francés Jacques Lacan. Judith Butler reúne ambas cosas en la fórmula: «Sexualidad no es algo que se tenga, sino aquello que se hace». En otras palabras: uno se comporta de un modo y manera indeterminados, que los demás interpretan de un modo y manera determinados. Hombre y mujer *se representan* a sí mismos diariamente y *construyen* con ello constantemente lo que supuestamente *son*.

La investigación del *gender* y el feminismo son el enemigo natural de los psicólogos

evolucionistas. Pues, de acuerdo con la teoría del gen egoísta, la tarea de los géneros reside, como es sabido, en la propagación. Sea lo que sea lo que encontremos en los modos de comportamiento masculino y femenino, ha de servir a la sexualidad y a la crianza. Pues todo lo demás no comporta ningún sentido biológico. Según ello, género y comportamiento social han de corresponderse obligadamente. Si no lo hacen, como en el caso de las parejas sin hijos, de los homosexuales, travestidos, transexuales, de hombres que desean mujeres tras la menopausia, de hombres jóvenes que se hacen esterilizar, etc., a los psicólogos evolucionistas se les plantea un difícil problema. ¿Por qué hay seres humanos que se comportan tan en contra de la norma biológica? La base para una explicación biológica del rol genérico social es vacilante. Pero como no se trata de que ambos, psicólogos evolucionistas y feministas, tengan razón, ha de valer: «¡Sólo puede haber una cosa!». Consecuentemente ambos se inclinan a extralimitar su posición. O «todo está predeterminado» o «todo es aprendido».

La diferencia entre Judith Butler, por un lado, y Simon Baron-Cohen o David Buss, por otro, es tan grande que si se sentaran en torno a una mesa para hablar no podrían entenderse. Cuando habla el psicólogo evolucionista menciona hormonas, módulos cerebrales o datos estadísticos. Para Judith Butler los módulos cerebrales son en todo caso «constructos» y una estadística sobre el rol genérico, un «juego de lenguaje». Y preguntaría a los Baron-Cohen y a los Buss qué quieren decir siquiera cuando hablan de «femenino» y «masculino». A su vez, los psicólogos evolucionistas validarían esa pregunta simplemente encogiéndose de hombros con una sonrisa: ¿qué hay siquiera que preguntar ahí?

Para los psicólogos evolucionistas el comportamiento considerado *típico* de los géneros es un «módulo biológico» procedente de la Edad de Piedra; para las feministas, una «construcción social» de la modernidad. En todo ello no deja de ser históricamente interesante que ambas direcciones de pensamiento tuvieran su origen al mismo tiempo, a saber, a finales de los años 1960. Los debates de 1968 habían conmocionado muchas cosas dadas antes por supuesto. Y también la cuestión de hombre y mujer necesitaba obviamente de una nueva reflexión y ordenamiento. Tanto la moderna investigación feminista como la sociobiología y la psicología evolucionista surgieron de las mismas turbulencias. «¡La anatomía no es un destino!», lanzaban las feministas contra la visión biológica del mundo. Oh, claro que sí, la naturaleza predispone nuestro comportamiento genérico, replicaban los psicólogos evolucionistas.

El motivo para la incomprensión mutua es fácil de encontrar. Pues ambas teorías tienen filosóficamente un punto débil. El fallo del punto de vista biólogo es una comprensión demasiado ingenua de la «naturaleza». Si decimos que es la naturaleza la que predispone nuestro comportamiento de género, hemos de saber qué es «la naturaleza». Pero sea lo que sea lo que nos representamos con el término «naturaleza», siempre será algo que se imaginan los seres humanos. Ninguna de nuestras representaciones de la naturaleza son fotografías de la realidad, sino interpretaciones humanas. No conocemos en absoluto la naturaleza «como tal». Todo lo que conocemos es la imagen que construimos de ella.

Éste es el punto exactamente con el que entroncan feministas como Judith Butler: ¡todo es interpretación, todo es adscripción! Ciertamente esto no es falso, pero tiene también un defecto. El deporte de ir buscando tras cualquier declaración de la biología la cuota de interpretación personal y patrones culturales, en algún momento lleva al absurdo. Teóricamente puedo, de ese modo, explicar *toda* declaración sobre el mundo como un «juego de lenguaje», ¡incluyendo, por lo demás, el propio! Algunos representantes punteros de la filosofía francesa en los años 1980 y 1990 hicieron eso, efectivamente. Su «deconstrucción» de la lógica humana, de los patrones del pensar y los supuestos hechos fue durante mucho tiempo el último grito de la filosofía. Gracias a Dios hay que decir que en algún momento los propios filósofos se hartaron de ese juego, y no digamos su público. El «deconstructivismo» ya no está hoy *en vogue*.

¿No podría ser que se sobrevalorara demasiado la cuestión de si el ser humano está sujeto por naturaleza a un rol de género? Es del mismo modo necio afirmar que no hay *nada* dado por naturaleza que insistir en que nuestra identidad genérica esté predeterminada biológicamente. La verdad está en el medio: predeterminado está sólo nuestro *género*, pero no nuestra *identidad*. Los homosexuales, por ejemplo, al desear a hombres, desde el punto de vista biológico no se comportan necesariamente al modo típico masculino. Y no digamos los transexuales. Quizá es posible ponerse de acuerdo: el género es algo (cambiable) biológicamente dado. La identidad, por el contrario, es una «acción». Surge por costumbres, sentimientos y autocomprensión. Mi género está prefijado, sí, pero depende de mí «incorporarlo» como sea, o no.

Algunas feministas estarán de acuerdo con esto. Pero para un psicólogo evolucionista la separación de género e identidad es el mayor desastre que ha de asumir la teoría. No puede ser que el género social sólo esté vinculado laxamente con el sexo biológico. No es

extraño entonces que vea un problema, cuando no una degeneración, en los roles de género, cada vez más desvaídos en la cultura occidental. Lo único que lo puede tranquilizar es apartar la vista de nuestra cada vez más extraña sociedad. Miremos mejor hacia fuera, al amplio mundo. ¿No sucede lo mismo de algún modo con hombre y mujer en todas partes? ¿Y puede ello realmente no ser más que «cultura», si en todos los lugares podemos observar un comportamiento muy parecido o igual de los géneros?

Samoa

Margaret Mead fue una de las científicas más celebradas de su tiempo. Sus 40 libros se tradujeron a numerosas lenguas, y 28 universidades le concedieron el título de doctora *honoris causa*. Fue la mujer que mostró que nuestra imagen de los géneros sólo es una entre muchas posibles y que entre hombre y mujer también suceden las cosas de modo distinto a como suceden en la civilización occidental. Lo demostró en más de mil artículos especializados. Fue un icono para el movimiento del 68, sobre todo para sus compañeras de lucha. Tanto más dramática, por eso, fue la caída.

Nació en 1901 en Filadelfia como la primogénita de cinco hijos de una familia políticamente liberal. En la Columbia University pertenecía a las alumnas preferidas de su famoso maestro Franz Boas. El etnólogo alemán afincado en Nueva York gozaba de fama mundial. Había conseguido demostrar que los indios habían emigrado de Asia a Norteamérica a través del estrecho de Bering. Ahora investigaba la cultura de los indios, de los inuit y de los polinesios. Margaret Mead tenía 23 años cuando Boas la envió a Samoa, en el Pacífico. La isla polinesia era un mito de la fantasía occidental, un paraíso de inocencia y un objetivo de fantasías sexuales. Centrada completamente en sí misma, Mead comenzó sus investigaciones en Samoa. La cuestión que Boas le había propuesto era: ¿es igual la pubertad de las jóvenes en Samoa y en Estados Unidos? Mead se instaló como huésped en la casa de una familia estadounidense afincada en Samoa. Una hora al día de aprendizaje del idioma debía ayudarle a entender a sus interlocutoras. Mead buscó a 25 muchachas samoanas y les preguntó durante medio año por sus sentimientos y

experiencias. El libro que escribió sobre ello se convirtió en una sensación científica: *Coming of age in Samoa (Adolescencia, sexo y cultura en Samoa)*.

El *quid* del libro era: la pubertad en Samoa es completamente diferente de la del mundo occidental. Las samoanas jóvenes viven en una armonía realmente paradisíaca consigo mismas, con los hombres y con la naturaleza. Los conflictos de roles, la represión y los miedos que caracterizaban la pubertad de las chicas jóvenes en los años 1920 en Estados Unidos eran extrañas a las chicas jóvenes de Samoa. Y el motivo de ello era fácil de citar: dado que los hombres no reprimen a sus mujeres en Samoa, sino que las tratan en igualdad de derechos, la vida allí está casi exenta de preocupaciones.

El maestro de Mead, Franz Boas, estaba entusiasmado. Pues ya a comienzos del siglo XX encendía los ánimos esa cuestión que sigue siendo actual hoy día: ¿innato (*nature*) o aprendido (*nurture*)? Lo que hoy son los psicólogos evolucionistas lo era entonces un grupo de radicales darwinistas y social-darwinistas. Sus contrincantes, como Boas, simpatizaban, por el contrario, con una disciplina todavía joven de la investigación del comportamiento: el behaviorismo. Si todos los comportamientos humanos de roles han de ser innatos, argumentaba Boas de modo muy moderno, no podría haber grandes excepciones al respecto. Pero ¿por qué, entonces, eran tan diferentes las culturas en el mundo? El libro sobre Samoa de Margaret Mead encajaba perfectamente en la concepción de Boas. Ahí tenía la prueba de que las culturas pueden ser completamente diferentes, también y sobre todo en su comprensión de los roles de hombre y mujer.

Margaret Mead avanzaba hacia el estrellato. Fue a Nueva Guinea e investigó también allí la cultura de los aborígenes. De nuevo constató que los roles de género diferían de los estadounidenses. Lo que para muchos científicos era un comportamiento «natural» entre hombre y mujer se disolvió en numerosas peculiaridades culturales diferentes. Fuera donde fuera, Mead siempre encontraba diferencias culturales en el comportamiento de géneros: en Bali y en siete culturas diferentes del Pacífico Sur. El mundo científico le fue concediendo reconocimiento tras reconocimiento. Se convirtió en profesora del famoso Museo de Historia Natural de Nueva York y en presidenta de la Asociación de antropólogos estadounidense.

La caída profunda llegó en 1981, tres años después de su muerte. El punto de partida fue un libro del antropólogo neozelandés Derek Freeman, un acreditado conocedor de Samoa. Freeman llegó a la isla polinesia quince años después de Mead y pasó allí tres años, entre 1940 y 1943. Trabajó como maestro, aprendió el idioma del país y recibió

incluso el título de jefe de tribu. En 1943 ingresó voluntario en el ejército neozelandés. A continuación se fue a Borneo. En los años 1950 y 1960 regresó a Samoa; allí enseñó en la universidad y siguió investigando la vida de la población. Para su extrañeza apenas encontró un justificante de las afirmaciones de Margaret Mead. Para Freeman Samoa era una cultura dominada por los hombres. La sensibilidad y el romanticismo de la visión de Mead de la sociedad de Samoa le parecían consecuencia del desconocimiento y los prejuicios. El resultado de sus estudios de cuarenta años conmocionó considerablemente el prestigio de Mead entre los especialistas. Comenzó una disputa, probablemente la mayor de todas en la historia de la antropología. El libro de Freeman no dejó hueso sano en Mead. La joven estudiante no había dominado la lengua, se había dejado engañar y sólo quiso ver en los samoanos lo que encajaba en su propia imagen del mundo.

Freeman había dado en el blanco. Cuando Margaret Mead comenzó sus investigaciones ya había formulado con claridad desde el principio el resultado deseado: «Hemos de mostrar que la naturaleza humana es extraordinariamente capaz de adaptación, que los ritmos de la cultura son más coactivos que los ritmos fisiológicos... Hemos de aducir la prueba de que la base biológica del carácter humano puede transformarse bajo condiciones sociales diferentes»⁴³. No es extraño, pues, que bajo estos presupuestos Mead encontrase exactamente lo que buscaba; nunca tuvo el propósito de descubrir otra cosa.

Para muchos psicólogos evolucionistas el desmontaje de Margaret Mead fue comida regalada. Sólo mediante tretas y creencias ingenuas, pues, se pudo engañar a los seres humanos con eso de que la cultura de hombre y mujer en otras partes del mundo era completamente diferente a la del mundo occidental. En realidad, se ufanaban, en casi todas partes habría roles y reglas muy semejantes.

Es significativo, en todo caso, que los críticos de Mead procedieran a su desmontaje exactamente tan llenos de prejuicios como Mead con la cultura de los samoanos. Naturalmente, a la joven Margaret Mead le sobrepasaron completamente las cosas en Samoa. Y naturalmente sus resultados de los años 1920 no superaron una revisión de acuerdo con los criterios científicos de los años 1970 y 1980. Pero la importancia científica de Mead no se basaba sólo en sus estudios de Samoa. Sus trabajos posteriores fueron más exactos, más detallados y diferenciados en todos los aspectos. Que el libro de Mead sobre las jóvenes de Samoa fuera *kitsch* científico no probaba en absoluto lo

contrario: que todas las culturas del mundo tengan un comportamiento de género semejante o igual.

Autoconcepciones

El caso Mead muestra: cuanto más estereotipadamente se comportan los géneros más se alegran los psicólogos evolucionistas. Millones, cuando no miles de millones, de seres humanos que actúan de forma estereotipada no pueden equivocarse. Si en el mundo las mujeres se comportan como mujeres y los hombres como hombres, tiene que haber un motivo biológico para ello. Pues ¿dónde, si no en la biología, estaría el sentido de que miles de millones de seres humanos desempeñen un rol social casi siempre igual? ¿Por qué, además, la cultura tendría que habernos prescrito un patrón de roles así, tan masivo?

En un nivel muy general esto sigue sonando convincente. Pero una vez que nos hacemos cargo de cómo surge nuestro comportamiento de género aparece claro cómo no simplemente ejecutamos de forma mecánica un programa biológico. Ya de pequeños aprendemos que somos chicos o chicas. Imperceptiblemente y muy pronto comenzamos a identificar nuestro género y a copiar nuestro comportamiento de género de los padres y hermanos, en la guardería y en la escuela. Paso a paso vamos aprendiendo nuestro rol genérico. A veces asumimos todo o casi todo de lo que vemos en nuestro entorno; en otros casos lo impugnamos y rechazamos para nosotros. De este modo, las identidades pueden surgir tanto o tan poco mediante copia o mediante distinción. Algunos niños prefieren asumir mucho del comportamiento genérico de sus madres, y algunas niñas se inclinan por su padre. El modo y manera en que percibimos a nuestros padres, y la relación que tenemos con ellos, troquelarán para toda la vida nuestro rol de género con mayor fuerza que cualquier programa biológico.

El hombre que intentó demostrar esto con más insistencia que nadie fue el ya citado John William Money, profesor de la Universidad Johns Hopkins de Baltimore y padre del concepto de *gender*. El psicólogo tenía ya 45 años cuando en 1967 comenzó un osado experimento. Una circuncisión malograda había mutilado gravemente a David Reimer, de

2 años. Los padres, desesperados, recurrieron a Money, al que conocían por la televisión. El ilustre psicólogo se decidió a intervenir. Firmemente convencido de que sólo la sociedad decide sobre nuestra comprensión de los roles, aconsejó a los padres de David que educaran a su hijo como niña. David se convirtió en Brenda. Se le extirparon los testículos y con los restos de su pene se conformó una vagina. Bajo la mirada de la ciencia y de los medios, Brenda maduró hasta convertirse en una niña típica. Money se dejó halagar y las feministas lo encomiaron. Pero también Money experimentó su Samoa. En la pubertad Brenda se dio cuenta de que propiamente no pertenecía a ninguna parte. Los chicos se burlaban de ella y las chicas no la aceptaban como una igual. Cuando supo la verdad sobre su caso, Brenda se rebeló contra el rol sexual impuesto. Quiso volver a su género originario, volvió a llamarse David y se sometió a tratamientos hormonales y a nuevas y numerosas operaciones. Pero la alegría de vivir no quiso presentarse. A la edad de 38 años David Reimer puso fin a su insoportable existencia.

El sino de David Reimer es una triste historia. Sólo genera amigos clandestinos entre los psicólogos evolucionistas, que asienten con la cabeza satisfechos: no se deben obstaculizar los planes del rol genérico natural. Pero también pueden sacarse otras conclusiones. Es evidente que el problema de Brenda residía en primer lugar en que los *otros* no la aceptaron.

Puesto que surgen siempre bajo la mirada de los otros, los roles de género son, pues, en muchos aspectos relativos. El hecho de que la mayoría de las veces la comprensión de los roles sea distinta en Islamabad que, por ejemplo, en Prenzlauer Berg, en Berlín, no se debe a módulos, genes y hormonas. Una cultura así, que caracteriza la identidad de género, no necesita siquiera de la religión o de una ilustre historia. Ya en el reino animal se encuentran ejemplos comparables. El investigador alemán del cerebro Gerald Hüther, profesor de la Universidad de Göttingen, deja las cosas claras cuando escribe: «Un caballo que ha sido amamantado y criado por una cebrera siempre prefiere después unirse a una manada de cebras que a una de caballos. No tiene un programa genético que le diga: “Tú eres un caballo”, sino que sus conexiones cerebrales son programadas tras su nacimiento por las experiencias que vive durante su desarrollo temprano»⁴⁴.

Sin duda alguna los seres humanos son troquelables durante mucho más tiempo en su vida que los caballos. Nuestra partida de ajedrez social con padres, familiares, amigos, conocidos, etc., presenta incontables variantes y posibilidades experimentales. Comparada con ello, nuestra supuesta herencia genérica proveniente de la Edad de

Piedra no tiene ciertamente excesiva importancia, sobre todo porque seguimos estando ante el problema de que apenas sabemos algo sobre esa herencia por el simple hecho de que conocemos muy mal a nuestros antecesores. Ningún ser humano vivo hoy día sabe, por ejemplo, si entre los hombres de Cromagnon en las cavernas del Neolítico o entre los *homo erectus* de las tierras altas de Etiopía había hombres o mujeres homosexuales.

Nuestra identidad genérica social está muy poco definida. Es muy cambiante y versátil. Que muchas mujeres occidentales lleven faldas y vestidos, y pocos hombres lo hagan, no está, sin embargo, biológicamente determinado. Pues ¿dónde reside el sentido biológico de faldas y vestidos? Y ¿por qué hay muchos hombres en el mundo oriental que llevan vestidos en lugar de pantalones? En el mundo occidental se maquillan ante todo las mujeres. Eso es lo que sucede hoy. Pero todavía en el Barroco los hombres se empolvaban y maquillaban como las mujeres; en Papúa-Nueva Guinea y otras partes todavía lo hacen.

La cultura es el lienzo en el que pintamos nuestro género, y no la biología. Así, todo rol de género es parte de nuestra autoconcepción. Y lo que sentimos y pensamos de nosotros mismos determina nuestra identidad. Que nos sintamos especialmente masculinos o especialmente femeninos depende de las representaciones que nuestra sociedad tiene del comportamiento masculino o femenino. Pero también depende de nuestra persuasión interna: de hasta qué punto nosotros mismos nos consideremos masculinos o femeninos. Pues los seres humanos se evalúan incesantemente a sí mismos: su inteligencia, su humor, su carisma, sus capacidades y destrezas. Hasta los años 1960 las mujeres que contaban con permiso de conducir eran una rareza. Dado que los coches eran un dominio de los hombres, no sólo los hombres sino también muchas mujeres pensaron que el género femenino estaba poco dotado por naturaleza para conducir. Este parecer ha desaparecido prácticamente en Europa occidental –excepción hecha del mito de que les falta el gen para aparcar marcha atrás.

Desde este punto de vista vale la pena también una última consideración sobre los innumerables tests de capacidad de representación espacial en hombres y mujeres. Para los psicólogos evolucionistas estaba claro: por término medio los hombres superan ese test un poco mejor; una herencia de la época de los cazadores de mamuts. Prescindamos de si la orientación en la tundra tiene siquiera algo lejano que ver con la capacidad de dar vueltas en el ordenador a figuras cúbicas. En cualquier caso está claro que la proporción de cultura y autovaloración en el giro de cubos hoy se ha esclarecido; a saber: la historia

del test de representación espacial es a la vez la historia de una vertiginosa marcha triunfal del sexo femenino. Mientras que en los años 1970 los hombres daban resultados claramente mejores, éstos se han equiparado casi por completo en estudios posteriores. Creo que podemos excluir que las mujeres se hayan transformado genéticamente mucho en los últimos tres decenios. Es más probable, por el contrario, que lo que se haya transformado sean los patrones sociales de roles, y que niñas y mujeres se atrevan hoy más que antes con el giro de cubos. Pues la autoconfianza es muy importante en casi cualquier test de inteligencia.

¿Una conclusión? Hombres y mujeres no son fundamentalmente extraños unos a otros. Nuestros sentimientos y necesidades importantes son los mismos, o al menos muy parecidos. Hay un género biológico que es más que una mera «construcción». Pero no sabemos mucho sobre ese género. Nuestros aprietos comienzan como muy tarde cuando queremos constatar modos de comportamiento naturales. El comportamiento instintivo de las ranas gladiator, los estranguladores grises y los seres humanos no es cualitativamente el mismo. La cultura humana, muy rica en variaciones, separa radicalmente a los seres humanos de los anfibios y las aves.

Pero si es verdad que inventamos nosotros mismos nuestro género social, ¿qué sucede con el amor genérico? ¿Es también el amor un mero constructo social o tiene un fundamento firme en la biología? Para responder a esta pregunta hemos de dar la espalda al mundo de Margaret Mead y Judith Butler y volver a algo tan gracioso como el caballito de mar. Y nos atrevemos a plantear una cuestión biológica tan desmedida que parece casi ridícula: ¿por qué hay siquiera sexo? Y ¿por qué hay hombre y mujer? Quizá también de este modo aprendamos algo acerca de que el amor entre los sexos no es asunto de genes egoístas. En cualquier caso se pone fuertemente en duda la idea puritana, no analizada, de psicólogos evolucionistas anglosajones de que el amor como «ánimo de ligazón» surge del sexo. Pues ni para el sexo ni para una ligazón a largo plazo entre los sexos con el propósito de la crianza se necesitaría la «invención» del amor.

El amor tiene un origen completamente distinto.

El amor

Capítulo 6

El escrúpulo de Darwin

Lo que separa el amor del sexo

¿Cómo es que hay hombre y mujer?

Los caballitos de mar son animales curiosos: morro en forma de trompeta, ojos grandes, cola enrollada. Estos pequeños peces graciosos, de la familia de los signátidos, no sólo parecen un capricho de la naturaleza, sino que se comportan también así. Normalmente viven tranquilos y bien camuflados en los mares tropicales y templados del mundo. Pero un par de veces al año ofrecen al observador interesado en la biología un espectáculo extravagante. Machos y hembras se encuentran a primeras horas de la mañana para una cita entre las algas. Como signo de su apego, las parejas se enrollan por su cola y ensayan una natación sincronizada. A continuación, en suave espiral, la hembra brinca aquí y allá ante su elegido. Después inserta sus huevos en la bolsa incubadora que el macho tiene en la panza. Rápidamente se forma un tejido en torno al huevo fecundado, que procura oxígeno a la cría. Tras unos diez o doce días el macho se retira a lo profundo de las algas, donde trae al mundo la descendencia.

Los caballitos de mar son de algún modo diferentes. Muy diferentes. Su interés evolucionista está en el intercambio de los roles de género. Es verdad que las hembras producen los huevos, pero es el macho el que se queda preñado. Algo precipitadamente podría pensarse que en los caballitos de mar todo es exactamente a la inversa. Que la hembra «invierte» en la petición de mano y el macho «invierte» en la incubación. De hecho, en el entorno de la familia de los caballitos de mar hay signátidos en los que así suceden las cosas. Las hembras, espectacularmente coloreadas, rivalizan entre ellas por

ver a quién se le permite introducir los huevos en la bolsa de la panza del macho. Pero en los caballitos de mar mismos las cosas suceden de modo completamente distinto: las hembras no compiten en absoluto por los machos. Esto es tanto más extraño por cuanto hay una regla de la biología evolucionista que reza: cuanto más intensa la crianza, más grande el esfuerzo del *partenaire* que corteja. Dado que los caballitos de mar machos practican una incubación extraordinariamente sacrificada, mientras que los machos de otros signátidos no, tendría que ser exactamente al contrario. Las hembras de los caballitos de mar habrían de luchar con mucha más fuerza por los machos deseados que otras hembras signátidas. Incluso Axel Meyer, profesor de biología evolucionista en la Universidad de Constanza y uno de los más grandes expertos del mundo en caballitos de mar, se muestra desconcertado: «La relación entre esfuerzo parental y comportamiento de roles es más complicada de lo que se presupondría por la hipótesis»⁴⁵.

De algún modo, los caballitos de mar hacen todo al contrario. La mayoría de las especies son manifiestamente monógamas, sus miembros permanecen juntos hasta que la muerte los separa. Si muere la pareja, se les acaba también el deseo sexual. Entre los peces este comportamiento es muy extraño. Y entre los caballitos de mar del oeste de Australia sucede incluso que se juntan casi siempre parejas de tamaño corporal semejante. Parece que ninguno busca una pareja más grande y «más en forma», sino que prefieren el mismo tamaño.

Aprender de los caballitos de mar significa: el comportamiento sexual de un ser vivo no depende necesariamente de su género; es más decisivo el *rol* que el individuo —él o ella— adopta en el juego de sexualidad, reproducción y crianza. Y parece que en este punto hay muchísimas posibilidades diferentes. No existe una ley biológica fundamental que prescriba lo que han de hacer machos y hembras siempre y bajo cualquier circunstancia. Pues los caballitos de mar no son ninguna excepción. Comparten la inversión de sus roles genéricos con los grillos mormones o las ranas-flecha-venenosa panameñas. Visto así, puede decirse que todo comportamiento de géneros es de hecho rol y no simplemente «naturaleza». Aunque esta afirmación queda circunscrita por el hecho de que al menos en todas las aproximadamente 5.500 especies de mamíferos, y especialmente en las más de 200 especies de primates, las hembras son las fecundadas y las que portan la descendencia, y nunca los machos.

Entre los seres humanos está fijado el rol de género para el caso de la crianza, al menos en cualquier tipo de reproducción natural. Y las posibilidades culturales de

reproducción, como la reproducción *in vitro* o la implantación de un embrión en una madre alquilada, no alteran fundamentalmente este principio, aunque creen nuevas variantes de crianza.

Por más obvia que nos parezca la repartición sexual de roles entre los seres humanos, resulta difícil comprender su sentido biológico profundo. ¿Por qué hay siquiera dos sexos? ¡Un enigma para el que hasta hoy no hay ninguna buena respuesta! Si fuera completamente sincero consigo mismo, un biólogo tendría que decir realmente: «¡Qué sé yo por qué hay amor! ¡Ni siquiera sé por qué hay hombre y mujer!». Y mientras no pueda explicar plausiblemente lo último, haría bien en no explicar, o en sustituir, tan a menudo el amor por el sexo.

En lugar de una explicación plausible de hombre y mujer, encontramos en la biología dos teorías irremediabilmente subcomplejas. Llevan nombres llenos de fantasía: «teoría del matorral ribereño» y «teoría de la reina roja». Antes de presentarlas hemos de hacernos cargo de que el problema que ambas teorías intentan solucionar es enorme. Si fuera verdad que nuestros genes, como los de todos los seres vivos, aspiran por encima de todo a sobrevivir, el mejor camino para ello sería, sin duda, la propagación indivisa a partir de un único sexo. Sólo así, efectivamente, se conservaría el cien por cien del material genético y la descendencia sería idéntica a la parte parental. Y, de hecho, muchos seres vivos se propagan asexualmente. Se dividen, brotan y crecen como muchas plantas. Tampoco ácaros, pulgas acuáticas, tardígrados y rotíferos conocen sexo alguno. Gorgojos y fásquidos, piojos de la cabeza, algunos escorpiones y cangrejos, caracoles y lagartos, como el geco australiano, e incluso gigantes imponentes, como el dragón de Komodo y el tiburón martillo nariz-pala, se las arreglan muy bien a veces para propagarse sin sexo. Son engendrados por partenogénesis, como Jesucristo: las hormonas ponen en marcha en el óvulo sin fecundar un proceso de fecundación por el que el óvulo se segmenta y se va convirtiendo en organismo.

Sin duda, la reproducción asexual es un modelo de éxito de la evolución. La reproducción sexual, por el contrario, tiene una desventaja enorme en el sector que todo lo decide. En ésta sólo se transmite la mitad de la herencia genética, la mitad del macho y la mitad de la hembra. ¡Un desastre para los genes! ¡Por no pensar ya, por otra parte, en los esfuerzos del cortejo sexual y en la perspectiva de no encontrar el compañero oportuno y quedarse al final en vacío! Expresado en el lenguaje económico de la escuela de Hamilton, esto significa: el riesgo aumenta y los costes explotan.

¿Cuál es el sentido? La primera teoría que encontró una respuesta a esto fue la «teoría del matorral ribereño» (hipótesis Tangled-Bank). Procede de Robert Trivers y de su colega George Christopher Williams. Su punto de partida fue una observación de Charles Darwin. El gran biólogo vivía en Down House, al sur de Londres. En sus paseos le gustaba pararse en la ribera del río Down, en un paraje con lomas llamado Orchis Bank. En *El origen de las especies* escribió lo siguiente al respecto: «Es interesante contemplar un matorral ribereño, con muchas plantas de diversos tipos, con pájaros que cantan en los arbustos, con diferentes insectos que revolotean por doquier y con gusanos que se arrastran por la tierra, y reflexionar ante ello sobre cómo todas esas formas, generadas con tanto cuidado, mutuamente dependientes de modos tan distintos, por muy diferentes que sean, fueron producidas por leyes que actúan en torno a nosotros»⁴⁶.

Si uno de los secretos de la evolución consiste en que todo animal posee su propio nicho en la maleza de ribera, concluyeron Trivers y Williams, entonces el mayor éxito a largo plazo lo tienen aquellos seres vivos que ocupan más nichos. Cuanto más diferenciada sea mi descendencia, mayor es la posibilidad de que se adapte a otras y diferentes circunstancias de vida. En este sentido —ésta es la idea— la reproducción sexual supone una ventaja: reacciona mejor a condiciones medioambientales modificadas y conquista nuevos espacios de vida.

Si esta consideración fuera correcta, la reproducción sexual sería efectivamente una ventaja. Pero lamentablemente no es plausible, puesto que embellece en exceso las cosas. Cuando los descendientes de un ser vivo se diferencian llamativamente de sus padres, la consecuencia casi siempre es la misma: la muerte. Los cambios genéticos son peligrosos, puesto que la mayoría de los seres vivos son como son porque siendo así son plenamente exitosos. La posibilidad de que una anomalía aporte una ventaja real es muy muy escasa. ¿Por qué, pues, apostar con riesgo de muerte el destino de los descendientes en lugar de jugar la carta segura?

Intentemos hacer eso, pues, con la segunda explicación: la «teoría de la Reina roja» (hipótesis Red-Queen). También ella procede de un viejo conocido, a saber, William Hamilton. Y también este tipo de explicación nos debería resultar conocido: ¡parásitos! El nombre poético, por lo demás, no procede del maestro mismo, sino de su colega Leigh Van Valen, de la Universidad de Chicago. Y éste, a su vez, lo tomó de la novela *Alicia a través del espejo* de Lewis Carroll.

En un pasaje muy filosófico, la Reina roja responde a la pregunta de Alicia: «En este

país, si quieres permanecer en el mismo sitio has de correr tan deprisa como puedas». Según Hamilton y Van Valen, esto sirve también para los seres vivos. Uno de los mayores problemas para los organismos longevos son los parásitos. Se reproducen con pasmosa rapidez y en ciertas circunstancias engendran millones de generaciones. Cuanto más semejantes sean dos seres vivos, mejor pueden evitar los parásitos y más fácilmente se las arreglan también entre sí. Un ser vivo asexual no tiene nada que contraponer a otro. Él mismo, sus compañeros de especie y también todas las generaciones futuras están expuestas, sin defensa alguna, a los parásitos. En el peor de los casos toda la población se extingue en un santiamén. Pero no así los seres vivos que se reproducen sexualmente. En este caso todos los descendientes se diferencian uno de otro, y el caldo de cultivo para los parásitos resulta más difícil. Y mientras los parásitos se adaptan esforzadamente, el animal anfitrión ya está en condiciones de volver a reproducirse sexualmente y de dificultar con ello los fundamentos de vida de sus enemigos. En su jerga, por lo demás harto conocida, algunos biólogos hablan de una «carrera de armamentos».

Según la teoría de la reina roja el mantenimiento de una especie depende de su versatilidad: sólo quien cambia permanece fiel a sí mismo. Hay muchas opiniones sobre el valor de este argumento. En primer lugar, es posible constatar que hay muchos animales asexuados o animales con posibilidades de reproducción asexual, que, a pesar de los parásitos, está claro que han vivido muy bien desde hace mucho tiempo y que no manifiestan ninguna desventaja. También puede preguntarse si animales con ciclos muy lentos de reproducción, como por ejemplo seres humanos, ballenas o elefantes, pueden adaptarse de hecho a sus parásitos, al menos por lo que respecta a la transmisión de un animal a otro. Y, finalmente, podría plantearse a la naturaleza la cuestión de por qué hay tan pocos seres vivos que practiquen la solución mixta del «tanto una cosa como otra». Los citados dragones de Komodo se aparean sexualmente en la naturaleza. Pero en caso de necesidad, si no hay ningún macho a disposición, por ejemplo en el zoo, se reproducen también por partenogénesis. ¿No es este infrecuente modelo el que, en definitiva, resulta más ventajoso?

La respuesta a todas estas cuestiones se vuelve esencialmente más sencilla cuando en ambas teorías de la reproducción, «matorral ribereño» y «Reina roja», se descubre la misma falta de lógica que saltaba a la vista en la teoría de la selección natural de los «más en forma»: ¡la naturaleza no es un arquitecto estrella que busque siempre la mejor

solución! Fenómenos como el de la reproducción sexual no tienen por qué haberse producido porque ofrecían más ventajas que desventajas. La aparición de machos (o hembras, como en el caso de los caballitos de mar) incapaces para la cría puede haber sido también una casualidad que al final no ha perjudicado tanto como para llevar a la extinción de la especie. Pero no por eso se necesita que haya un provecho mayor. La constante búsqueda del provecho o utilidad en la biología es, como se ha dicho, una herencia de la teología, que pretende ver en la naturaleza el mejor de los mundos posibles para no desacreditar a Dios, añadiendo picante a todo ello con una porción de teoría económica demasiado equívocamente aplicada.

El argumento más extravagante en favor de la doble sexualidad es, por lo demás, que los seres vivos unisexuales siempre han seguido siendo primitivos y no se desarrollaron en formas nuevas y espectaculares. Es decir, 3.300 millones de años de paro evolutivo. Es correcto, pero ¿qué hay de malo en ello? ¿Desde qué perspectiva argumentamos cuando lo ponemos en la picota? ¿Por qué la diversidad de formas es en sí misma un valor? ¿Quién ha echado de menos los millones de nuevas especies antes de que el nudo gordiano de la unisexualidad fuera cortado?

Algo está claro: la reproducción asexuada era un paraíso para genes egoístas. No está realmente explicado cómo pudieron ser expulsados de él si, por lo demás, han de dirigir, manipular e influir en todo. Para la reproducción no es en absoluto necesario el sexo. Y cómo llegó el sexo al mundo es algo tan desconocido como su finalidad. Posiblemente no hubo mayor sentido en ello. Fuera como fuera, a partir de entonces, hasta hoy, la sexualidad y la reproducción entablaron en muchos seres vivos relaciones mutuas muy diferentes. Los caracoles se reproducen sexualmente, pero son hermafroditas, hombre y mujer en un cuerpo. Los cíclidos mariposa pueden cambiar su sexo y ser unas veces masculinos y otras femeninos. Algunos insectos, por el contrario, en principio no tienen biológicamente ningún sexo y luego se rigen en su elección por las condiciones medioambientales.

Considerado biológicamente esto significa: no hay hombre y mujer porque se los necesite absolutamente desde el punto de vista sexual. No existen a causa de la reproducción. Identidad de género, sexo y reproducción son tres cosas diferentes, que pueden adoptar entre sí diferentes relaciones. En principio, los hombres pueden desear a las mujeres y las mujeres a los hombres; pero no tienen por qué. En principio, el sexo puede servir a la reproducción; pero no tiene por qué. En principio, de la relación de los

géneros puede surgir enamoramiento y/o amor; pero no tiene por qué. Hombres pueden amar a hombres y también mujeres a mujeres. Enamoramiento y amor pueden tener algo que ver con una unión de pareja; o tampoco.

Todos los intentos de insertar en una serie lógica género, sexo, reproducción, enamoramiento y amor no son naturales. El filósofo Arthur Schopenhauer, el bisabuelo de toda psicología evolucionista, erró enormemente cuando en 1881 enrolló la cadena por detrás: «La finalidad última de toda relación amorosa... es realmente más importante que todas las demás finalidades en la vida humana, y por eso completamente merecedora de la profunda seriedad con la que todos la persiguen. Pues lo que se decide ahí es nada menos que la *configuración de la generación siguiente*»⁴⁷. No, que el sexo se siga obligadamente de la diferencia de los géneros, que el sexo sirva sólo para la reproducción y que el amor haya de surgir del «vínculo» de los géneros, es falso.

Darwin escribió *LOVE*

Charles Darwin, el supuesto artífice de la idea, lo había presentado: de hecho era muy difícil trasladar a los seres humanos la idea de la «supervivencia de los más aptos». Pues el comportamiento de apareamiento y la elección de pareja de algún modo no eran del todo iguales en bacterias y en seres humanos. La «selección natural» seguía unas normas exclusivas de los animales que eran de dos sexos y que buscaban sus parejas sexuales en situaciones de competencia. Precisamente por eso en 1871, en su libro *El origen del hombre*, sustituyó el concepto de «selección natural» por el de «selección sexual».

El libro, largamente esperado, era una obra extraña. Muchos de sus seguidores se complacieron –y se complacen aún hoy en ocasiones– en el papel de provocadores. El maestro mismo, por el contrario, tenía otras miras completamente diferentes: quería reconciliar en lugar de dividir. El nuevo libro era circunspecto y sosegado, francamente amable. «Como un buen tío, apenas ponía a prueba la tolerancia», escriben sus biógrafos Adrian Desmond y James Moore: «Contaba una historia de aventuras de poltrona sobre los ingleses y su desarrollo, cómo fueron saliendo laboriosamente del estado de mono, cómo lucharon por superar la barbarie, cómo se propagaron y expandieron sobre toda la

Tierra»⁴⁸. Se trataba de una bella y larga narración victoriana con *happy end*. Al final de la evolución aparece en escena un ser humano moral con virtudes fantásticas, que probablemente –profetizaba Darwin desde la poltrona– se volverá aún mejor un día próximo o lejano.

No es extraño, pues, que en *El origen del hombre* asome un concepto que faltaba completamente en el libro anterior de Darwin, *El origen de las especies*: la moral. Donde antes reinaba la amoralidad, hacen su entrada ahora la moralidad, la decencia y los modos sensibles de comportamiento. Simplificando puede constatarse: la selección natural entre los animales sólo conoce el egoísmo; la selección sexual de las especies más desarrolladas, sin embargo, desemboca en el ser humano en el altruismo, es decir, en comprensión, simpatía, moralidad y... amor. Si Darwin hubiera escuchado algo sobre los «genes egoístas» de Dawkins habría restringido su validez a los animales inferiores. En los seres humanos veía su furor, si no abolido ya, sí al menos fuertemente coartado por su capacidad moral.

Las ideas de Darwin sobre la moral humana no eran completamente nuevas. Ya el filósofo moral escocés, Adam Smith, había hablado de sentimientos morales en los seres humanos, y Darwin tenía gran respeto por Smith. Pues el famoso economista y fundador científico del capitalismo era un filántropo al gusto de Darwin. Ya en 1757 había escrito: «Por muy interesado que se considere al ser humano, es evidente que hay en su naturaleza determinadas disposiciones básicas que le llevan a participar en el destino de los otros y a hacerle necesaria la contribución a su felicidad, aunque de ello no saque otra ventaja que el placer de ser testigo de ello»⁴⁹.

Es perfectamente imaginable que Darwin se habría mantenido escéptico frente a aquellos psicólogos evolucionistas que hoy le invocan con fervor. Es verdad que Darwin también quería descifrar la psique desde la perspectiva evolucionista. Pero no hay indicio alguno de que quisiera llevarla a fórmulas matemáticas, como Hamilton, o mistificar la herencia genética, como Trivers y Dawkins. Su planteamiento no era en absoluto plenamente materialista. Reconocía en la psique y el espíritu fenómenos con reglas y leyes propias, que ya no se dejaban dictar sus reglas de juego por los niveles inferiores de la biología. Pues resulta evidente que en el ser humano actúan mecanismos que no se pueden explicar de forma natural. Y estos mecanismos, reconocía Darwin, tenían algo que ver, por una parte, con la sensibilidad, con los sentimientos y, por otra, con la cultura: «Por muy importante que haya sido y sea aún la lucha por la existencia, si se

considera la parte superior de la naturaleza humana, hay, sin embargo, otras fuerzas más importantes; pues las propiedades morales han progresado, directa o indirectamente, por la acción de la costumbre, de la fuerza de la reflexión, la enseñanza y la religión mucho más que por la selección natural»⁵⁰.

El amor es una de esas «propiedades morales» más importantes. Darwin, de hecho, escribió «love» y no «sex», aunque la palabra, por error, sólo aparezca una vez en el índice analítico del libro. Según Darwin el amor era una propiedad moral, que en los animales superiores se anuncia y en el ser humano llega a su desarrollo. Y mientras que los seres vivos simples eligen su pareja sexual sin sentimiento alguno y sólo instintivamente, el amor juega en el ser humano un papel enorme en la evolución: «Esos instintos son de una naturaleza extremadamente complicada y en los animales inferiores dan lugar a ciertas acciones determinadas: para nosotros, sin embargo, los elementos más significativos son el *amor* y el afecto de la simpatía, que es algo diferente»⁵¹.

No es la preferencia sexual simplemente biológica, entonces, la que decide sobre la reproducción sexual del ser humano, sino un manojo de sentimientos fuertes. Ellos nos diferencian de los animales inferiores «por el influjo del amor y los celos, por el reconocimiento de lo bello en el sonido, en el color o en la forma y por el ejercicio de una elección»⁵². Con el amor aparece una cualidad completamente nueva en el mundo. Ella sería el motivo seguramente más importante de que el ser humano no se reproduzca según la lógica de los criadores de ganado vacuno.

Se tiene, pues, toda la razón al defender a Darwin frente a los darwinistas. Pues éstos –y con ellos los psicólogos evolucionistas– volvieron a convertir «love» en «sex»: los machos mejores conquistan a las hembras mejores. Un motivo para esa conversión es que no sabemos nada, como hemos dicho, del amor en el Pleistoceno. Nos resultan desconocidos los supuestos sentimientos amorosos del *homo erectus* y el *homo habilis*. Tampoco sabemos, pues, desde cuándo el amor fue un factor decisivo en la elección de pareja. Lo que no tiene por qué significar, de todos modos, que donde no podemos ver nada tampoco hubiera nada, y que nada excepto el gusto puramente sexual haya desempeñado un papel en la génesis del ser humano actual.

La consecuencia de nuestra ignorancia es la a menudo unidimensional sobrevaloración de las propiedades biológicas frente a las propiedades culturales en la evolución. La variedad desconocida de sentimientos y modos de expresión de nuestros antepasados se hunde así completamente en la niebla. La psicología evolucionista se caracteriza por un

reduccionismo de ese tipo; no porque tenga conocimientos tan exactos, sino precisamente por falta de saber. Por este motivo la psicología evolucionista tampoco es propiamente psicología. ¡Ya que lo que menos conocemos de todo es precisamente la psique de nuestros antecesores y ascendientes! ¿Cómo queremos saber con toda exactitud lo que compartimos o no compartimos con ellos si sabemos tan poco sobre ellos mismos? En último término se trata de «construcciones»; de algo así, en este caso, como si quisiéramos explicar al ser humano moderno sin modernidad, es decir, sin razón, lenguaje, cultura, etc. Pero puede ser que los sentimientos de nuestros antepasados ya estuvieran muy desarrollados y que también muchas de sus ideas fueran avanzadas. Y seguro que existían asimismo individuos de caracteres marcados, con gustos y preferencias totalmente personales. Ningún investigador de primates, que se ocupe intensamente de chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes, excluiría esto de sus protegidos.

La idea de derivar el amor de la sexualidad no es una idea de los psicólogos evolucionistas. Junto a Arthur Schopenhauer también Friedrich Nietzsche era de esa misma opinión. Sigmund Freud llegó incluso a explicar *todas* las relaciones sociales del ser humano a partir de nuestros impulsos sexuales inconscientes. Pero de todo lo dicho hasta ahora podría deducirse: el amor es más que una función biológica que aparece allí donde la crianza exige una convivencia a largo plazo de los géneros. Muchos seres vivos permanecen unidos mucho tiempo sin que, como en el caso de las aves y de los caballitos de mar, podamos hablar sin más de amor. Y viceversa, hay numerosas situaciones en la vida del ser humano en las que hablamos de amor sin que tenga que haber una ligazón duradera entre hombre y mujer, y no digamos ya una crianza en común de hijos.

Según esto, todas las representaciones que, sin embargo, deducen el amor de la sexualidad y de la crianza son de miras demasiado estrechas. El amor no es fundamentalmente «la señal más importante de voluntad de unión», como cree David Buss. Se puede perfectamente amar a alguien sin querer vivir con él; por ejemplo porque se sabe que a pesar de los fuertes sentimientos no se encaja bien. Todo el mundo de ideas que se nutre del supuesto de una estrecha relación entre unión y amor es problemático. «Otro aspecto de la voluntad de unión», sigue escribiendo Buss, «es el consumo de recursos para el compañero amado, por ejemplo en forma de un regalo caro. Acciones como ésa señalan el serio propósito de unirse duraderamente a un

compañero»⁵³. ¡No, no es verdad! Pues con los seres humanos no sucede lo mismo que con las ranas de árbol o los cíclidos, entre los cuales determinadas señales en el comportamiento de apareamiento significan siempre exactamente una determinada cosa. A los hombres ricos les gusta hacer regalos caros a sus amiguitas sexuales sin mira alguna de ligazón. «Si las mujeres se encuentran en una situación en la que pueden seguir sus preferencias –surgidas por evolución– por un hombre con recursos, lo hacen»⁵⁴. ¿Hay que comentar esta frase? ¿Prefieren *siempre* las mujeres una pareja rica a una pobre? ¿En qué mundo viven los investigadores del amor estadounidenses?

Como hemos visto, en esta cuestión Darwin mismo ya estaba mucho más adelantado. Para él, el amor es un puente entre sexo y moral, levantado con «sensibilidad estética» y «simpatía». En lugar de buscar siempre la pareja «más apta», hay muchos seres humanos que no se enamoran necesariamente de la hembra o del macho más en forma. Se puede decir incluso que bastante a menudo es el amor el que estorba la búsqueda de la pareja supuestamente «óptima» desde el punto de vista genético. En cualquier caso, desde el punto de vista de la «optimación» genética, o vistas las cosas desde el aspecto puramente sexual-biológico, el amor no lleva a la humanidad hacia delante. ¿Cómo es posible el amor, no obstante?

¿Es egoísmo el amor?

Este apartado comienza con dos historias.

Ésta es la primera: «La economía de la naturaleza está orientada de principio a fin a la competencia. Si se entiende por qué y cómo funciona esa economía, también se conocen los motivos que determinan los fenómenos sociales. Ellos son el camino en el que un organismo consigue una ventaja a costa de otro. Si se deja de lado el sentimentalismo, ni una pizca de amor al prójimo endulza nuestra idea de sociedad. Lo que parece cooperación se revela como una mezcla de oportunismo y explotación. El móvil del comportamiento autosacrificado de un animal siempre reside en último término en el propio interés de conseguir ventajas, aunque sea a través de un tercero. Y actuar “en

bien” de una sociedad no significa otra cosa que actuar en perjuicio de las demás. Mientras él mismo saque provecho, puede esperarse que un organismo ayude a sus compañeros. Sólo cuando no tiene alternativa se pone al servicio del bien común. Pero si se le presenta una auténtica oportunidad de obrar en su propio interés, nada, excepto el egoísmo, puede retenerlo de tratar brutalmente, mutilar o matar a su hermano, pareja, padres o hijo. Rasca a un altruista y verás sangrar a un hipócrita»⁵⁵.

Y ésta es la segunda: «Si muere la madre, los hijos menores de tres años, que dependen principalmente todavía de la leche, no pueden sobrevivir de forma natural. Pero también jóvenes, que son independientes por lo que respecta al alimento, pueden quedar tan abatidos que pierdan la fuerza de vivir y mueran. Flint, por ejemplo, tenía ocho años y medio cuando murió la vieja Flo, y habría tenido que estar en situación de arreglárselas por sí mismo... Todo su mundo había girado en torno a Flo y sin ella la vida era vacía y sin sentido. Nunca olvidaré cómo vi a Flint, tres días después de la muerte de Flo, subir a un árbol alto a orillas del río. Anduvo por una de las ramas, se paró, permaneció allí inmóvil mirando un nido vacío. Tras dos minutos se apartó y volvió a bajar con los movimientos de un viejo, anduvo un par de pasos, se tumbó y se quedó mirando con los ojos abiertos al vacío. El nido lo habían compartido él y Flo poco antes de su muerte... Flint se volvió progresivamente letárgico, rechazaba la mayor parte de la comida y, cuando su sistema inmune se debilitó por ello, enfermó. La última vez que lo vi con vida tenía los ojos hundidos, estaba demacrado y completamente deprimido, acurrucado en el matorral, cerca del lugar donde había muerto Flo... Su última y corta excursión, en la que hubo de pararse cada dos pasos y descansar, le llevó exactamente al sitio en el que había reposado el cadáver de Flo. Allí permaneció varias horas, mirando siempre fijamente al agua. Después se arrastró como pudo un trozo más allá, se hizo un ovillo, y nunca más volvió a moverse»⁵⁶.

La primera exposición proviene de Michael T. Ghiselin, el inventor de la expresión «psicología evolucionista», de su libro *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*. La segunda historia la cuenta Jane Goodall en *A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés*. En su libro la famosa primatóloga inglesa dedica un capítulo entero al «amor», sobre todo a los sufrimientos de los hijos ante la muerte de la madre o de un hermano querido. Mientras Ghiselin habla de egoísmo económico, Goodall ve por doquier en los chimpancés signos de auténtica simpatía. Relata «historias conmovedoras» que «describen la actitud cariñosa, llena de cuidados» de los

chimpancés. Y afirma que esa simpatía no es sólo una ligazón biológica egoísta. Desde el punto de vista biológico, el joven chimpancé Flint era completamente capaz de vivir sin su madre. Era autónomo biológica pero no emocionalmente.

Cada cual puede formarse su opinión sobre qué historia es la más plausible. Yo, por mi parte, considero que la interpretación de Jane Goodall es no sólo más entrañable, sino mejor. Nuestras ligazones sentimentales a otros seres vivos puede que no estén libres de egoísmo. Pero que sean únicamente egoístas es sólo una presunción. Con una ciencia económica de la vida como la de Ghiselin el «amor» no es explicable; y, por tanto, esa ciencia no es válida.

¿Es comprensible sin amor lo que hacen los seres humanos? Para responder a esa pregunta hay que imaginarse siquiera qué sucedería entre ellos si Ghiselin tuviera razón. En primer lugar, a quien actúa *siempre* por interés propio se le plantea la cuestión de qué sirve a sus intereses y qué no. Es una cuestión más difícil de lo que parece. Porque para actuar plenamente en interés propio tengo que conocer perfectamente mis *intereses*. Pero ¿quién puede afirmar tal cosa? Mis intereses son algo que debo *valorar*. Y la mayoría de las personas que conozco emplean muy poco tiempo en hacerlo. Es posible que una persona que desayuna, va al trabajo, a la compra, cuida de sus hijos, etc., esté actuando de forma egoísta en un sentido amplio. Pero apenas piensa alguna vez en sus intereses concretamente egoístas. En pocas palabras: en nuestra vida diaria el interés propio ocupa un espacio realmente pequeño.

La falta de lógica de Ghiselin reside en suponer que los seres humanos siempre aspiran a *tener* algo y también a recibir algo de otros. De hecho, sin embargo, tenemos un interés al menos tan fuerte en *hacer* determinadas cosas y en *ser* alguien. A diario nos preocupamos de la mirada que los demás lanzan sobre nosotros. Nuestra imagen nos resulta importante y la configuramos incesantemente por la relación con los otros. Sabemos quién somos porque sabemos quién no somos. La imagen que tenemos de nosotros mismos es más importante que casi todas las cosas concretas que queremos poseer.

Nuestro interés propio no antecede a nuestro actuar social como un impulso malo y oscuro, sino que va unido inseparablemente al bienestar de otros. O como escribe la filósofa Christine Korsgaard de la Universidad de Harvard: «La moral no sólo consiste en una serie de obstáculos que se enfrentan a nuestro interés... La idea de que pueda haber alguien que nunca ha tratado a los demás como medio en sí mismo y nunca ha esperado,

en correspondencia, ser tratado del mismo modo, es menos sostenible aún que la idea de alguien que siempre haga eso. Porque entonces nos imaginamos a alguien que siempre trata a *todos los demás* como instrumento o como obstáculo, o que siempre espera ser tratado, a su vez, del mismo modo. Porque entonces nos imaginamos a alguien que en un diálogo normal jamás dice la verdad espontáneamente y sin reparos, sino que siempre calcula el efecto que lo dicho ante otros tiene para el fomento de las propias miras. Porque entonces nos imaginamos a alguien que no odia (aunque no le guste) ser engañado, dado de puntapiés y menospreciado, ya que en el fondo piensa que todo eso es lo que razonablemente un ser humano debe esperar de otro. Nos imaginamos, pues, a una criatura que vive en un estado de profunda soledad interior»⁵⁷.

Quien observe de forma realista al ser humano no podrá verlo como rehén de su egoísmo. Y habría que precaverse de describirnos como bestias mal camufladas y de considerar al psicópata como el caso normal. La moral no es ningún enlucido amable de nuestra naturaleza perversa. ¿De qué nos serviría ese necio blanqueado, esa contranaturaleza? Todavía está por encontrar un banco de pirañas que libremente decida vivir de manera vegetariana.

Simpatía, afecto, abnegación y responsabilidad son una herencia de la naturaleza que no sólo compartimos con los primates. En este entorno, la observación de Jane Goodall muestra qué intenso es el lazo de unión entre madres e hijos en los vertebrados superiores, más intenso de lo que el egoísmo exigiría. Pues, incluso aunque sea correcto que el vínculo de las madres con sus hijos servía originariamente al egoísmo de sus genes, si las madres chimpancés y sus hijos sienten esa vinculación profunda, que va mucho más allá de lo biológicamente necesario, ¿dónde queda ahí ese egoísmo biológico? ¿No se pone uno en ridículo hablando aquí, como hace Ghiselin, de «oportunismo» y «explotación»? Ni Flint explotó a su madre, ni Flo a su hijo. Pues si se hubiera tratado sólo de oportunismo, Flo se habría desembarazado de su hijo Flint en cualquier momento, cuando tuvo la edad suficiente para arreglárselas sin ella.

Según todas las apariencias, pues, al menos entre algunos parientes próximos de los seres humanos, el vínculo entre madres e hijos alcanza una intensidad que puede describirse con una nueva palabra: ¡amor! ¿Está aquí el origen de ese gran sentimiento? Y, si fuera así, ¿no significa esto, a la vez, que el amor no fue «pensado» en absoluto para la convivencia de los sexos sino para algo diferente?

El nacimiento del amor

Hay una historia de la creación del amor humano muy popular entre biólogos. Por ejemplo en la versión de la antropóloga americana Helen Fisher en su libro *The Anatomy of Love (Anatomía del amor)*, publicado en 1992.

La historia dice así: hace aproximadamente 4 millones de años los monos abandonaron el bosque, al menos algunos de ellos. Poderosas fuerzas geológicas habían hendido la placa africano-oriental y creado un barranco gigantesco, el Rift Valley. Mientras los antecesores de nuestros chimpancés, bonobos y gorilas de hoy se conformaban con bosques que se hacían cada vez más pequeños, los predecesores del ser humano quisieron ir afuera, a la sabana. Allí, en la pradera abierta, las cosas eran completamente diferentes. Nuestros ancestros abandonaron el gatear y trepar y confiaron más en sus medios de locomoción traseros. Esto conllevó ventajas a la hora de otear sobre la hierba. Para las hembras, sin embargo, fue a la vez una desventaja. En el bosque transportaban cómodamente a sus hijos sobre el lomo. Pero, ahora, ¿cómo transportar sobre dos piernas palos, piedras y a la vez un hijo? En una palabra: en la sabana la mujer debía satisfacer unas exigencias adicionales. Y por eso cambió su elección de pareja. Aunque las hembras de nuestros antepasados tuvieran una debilidad pasional por los bombarderos de testosterona, en aquel momento les resultaban más útiles los machos menos masculinos, pero a cambio más solícitos y sociales. La mujer se hizo monógama. Surgió el fenómeno quizá más curioso del universo: el circuito del amor en el cerebro humano. Del espíritu femenino pasó de modo oscuro al masculino. Dicho con Helen Fisher: «Cuando la unión de pareja adquirió un significado decisivo para las mujeres también se hizo útil para los hombres. Un hombre habría tenido dificultades considerables en proteger y sustentar un harén de mujeres. De modo que la selección natural favoreció con el tiempo a aquellos que tenían una inclinación genética a la configuración de una estructura de pareja, y la química cerebral humana de compenetración comenzó a desarrollarse»⁵⁸.

Puede creerse, si se quiere, esta bonita historia (que podríamos llamar el mito biológico de la creación del amor). Se trata de una cuestión de creencia, simplemente, pues ningún

testigo de la época puede revelarnos la verdad al respecto. Pero por el mismo motivo también puede ponerse en duda ese relato de una Eva con dificultades de transporte y un Adán dispuesto a ayudar.

Lo que es difícil de comprender en esa romántica evolución, formulada con tanto tino, es el beneficio de Adán. La formación de pareja, escribe Helen Fisher, fue *beneficiosa* para los hombres. En lugar de un harén ahora ya no tenían que defender más que a una mujer. Pero ¿quién dice, en nombre de Darwin, que nuestros ancestros hace 4 millones de años tenían un harén, como los gorilas, y no vivían en comunidades abiertas como los bonobos, nuestros parientes más cercanos? Y ¿no podrían haberse unido los hombres para defender juntos a sus mujeres, como hacen casi todos los monos con sus hembras? El hombre como «protector» y «sustentador» de una única hembra parece una idea ampliamente cristiana, pero no biológica.

Aún más oscuro en ese mito es el cambio en el cerebro. Según Helen Fisher la evolución favoreció a «aquellos que tenían una *inclinación genética* a la configuración de una *estructura de pareja*, y la química cerebral humana de compenetración comenzó a desarrollarse». Aquí ya nos movemos en el ámbito de la alquimia. Puede descartarse sin temor alguno que una psicología tan frágil y un comportamiento social tan complejo como el amor hayan de aparecer como disposición genética en nuestra herencia biológica. Lo único que de hecho puede haber estado presente son las hormonas unitivas procedentes de la relación madre-hijo, o bien padres-hijo. Esa química cerebral, de todos modos, no se desarrolló hace sólo 4 millones de años, sino, al parecer, mucho antes; existe en todos los monos. Las hormonas unitivas podrían ser esencialmente más antiguas que el amor de pareja.

Precisamente esta consideración llevó a una idea, ya en los años 1970, al investigador austríaco del comportamiento Irenäus Eibl-Eibesfeldt: quizá el amor no fue pensado originariamente para hombre y mujer. Para Eibl-Eibesfeldt el amor surgió de la unión entre madres e hijos. El amor es una consecuencia de la crianza, no de la sexualidad: «El impulso sexual es un medio de unión muy raras veces utilizado como tal, aunque entre nosotros, seres humanos, desempeñe un gran papel en ese aspecto. Es interesante que, a pesar de ser uno de los impulsos más antiguos, no haya estimulado sino en raras ocasiones el desarrollo de vínculos individuales duraderos. El amor no radica en la sexualidad, aunque se sirva de ella para el fortalecimiento secundario del vínculo»⁵⁹.

Cuando Eibl-Esfeldt escribió esto tenía presente a su mentor Konrad Lorenz, que

interpretaba el amor nada menos que como una consecuencia adicional del comportamiento comunitario de agresión. Eibl-Esfeldt, por el contrario, tiene una imagen menos zoológica del ser humano. Es un humanista sensible, cosa que no se puede decir de Lorenz. No obstante, el modelo Eibl-Esfeldt no se impuso. El modelo Fisher, por el contrario, emprendió su marcha triunfal. A primera vista parece tan plausible como lógico. Aunque sólo a primera vista. Pues la naturaleza no sigue las leyes de la lógica humana, según la cual todo ha de seguirse paso a paso y por separado: sexualidad, enamoramiento y amor. Una historia que para nosotros une congruentemente todo con todo no tiene por qué ser necesariamente cierta. Pues la naturaleza, efectivamente, no conoce ningún plan magistral refinado desde el deseo hasta el amor. Más bien ésta es una elaborada construcción humana posterior, surgida de la necesidad de poner orden en aspectos desordenados de la naturaleza y la cultura.

A favor del supuesto de Eibl-Esfeldt habla, por el contrario, la relación entre madres e hijos, que ciertamente es la unión más fuerte en el reino animal, al menos en los animales de cría. La lucha sacrificada de las leonas por sus crías es proverbial, y las leonas no son una excepción. Si se traslada el nacimiento del amor al nido, en lugar de ponerlo semanas antes, puede aclararse bien por qué los vínculos entre madres e hijos, también entre los seres humanos, son por regla general más fiables y estables que los que se producen entre hombre y mujer.

De modo comparable, el psicoterapeuta hamburgués Michael Mary describe el amor entre madre e hijo como el ámbito originario del amor: «La madre (o la persona más cercana) representa para el niño el fundamento originario en el que se siente cobijado y protegido. Con la madre surge incluso la experiencia más amplia imaginable de vinculación humana. Sólo por esa experiencia temprana y troqueladora la relación íntima se convierte en la forma de relación en la que se vive la mayor medida posible de vinculación. Por eso no es extraño que los seres humanos busquen más tarde en la vida vínculos en una relación íntima comparable, en una relación que junto a aspectos psíquicos incluya también aspectos emocionales y corporales: en la relación íntima con el amante»⁶⁰.

Según todas las apariencias, el cuidado maternal –en algunos animales, parental– es la fuente del amor. Quien lleva a cabo una crianza intensa ha de ser capaz de presentir las necesidades de sus protegidos y de comprender sus sentimientos. Esta capacidad ha sido observada en numerosos animales. Y es posible que del cuidado de la descendencia,

pasando por la protección de compañeros de especie vulnerables o vulnerados, se llegara hasta las relaciones entre seres maduros sin lazo familiar. Para el psicólogo infantil Stanley Greenspan, de la George Washington University, y el filósofo Stuart Shanker, de la York University, en la relación madre-hijo reside incluso la cuna del desarrollo del lenguaje y la cultura. En su fascinante libro *The first Idea*, sitúan el origen de la cultura humana en el lenguaje corporal y mímico inmediato entre madre e hijo.

Como quiera que se desarrolle ese proceso, una vez en el mundo, es evidente que la sensibilidad y delicadeza emocional de la relación madre-hijo se puede ampliar a otros miembros del grupo. Pero no se puede decir mucho sobre si la ampliación del radio del amor de la relación madre-hijo hasta el amor sexual fue *necesaria*. Ciertamente que entre los seres humanos facilita la crianza de los hijos. Pero sin el amor a largo plazo entre hombre y mujer seguro que habría habido también otras posibilidades. Por ejemplo la asistencia por parte de tías y tías abuelas; un comportamiento social que no sólo se conoce entre los monos, sino también entre elefantes, renos y familias burguesas del siglo XIX.

Lo único que se puede decir, pues, es que el amor sexual no produjo en nuestros predecesores una enajenación mental tan fuerte que se extinguieran por ello. Está claro que los amantes paleolíticos no tenían ninguna desventaja que amenazara su vida.

Es perfectamente posible, por tanto, que el amor entre los sexos sea una derivación, una digresión de la relación madre-hijo o, dependiendo del contexto de la crianza, de la relación padres-hijo. Una posible prueba de ello sería el hecho de que también existen otras derivaciones, como el amor a nuestros hermanos, familiares y, sobre todo, a nuestros amigos. Desde el lado de nuestros sentimientos es totalmente absurdo suponer que nuestros parientes nos resultan cercanos necesaria e inevitablemente. Si Hamilton llevara razón con su teoría de la *fitness* colectiva, habríamos de mantener realmente un lazo de unión indisoluble no sólo con nuestros hermanos sino también con nuestros primos y primas. En ocasiones éste es el caso en ciertas familias, pero muy a menudo esos parientes emocionalmente no desempeñan ningún papel especial en nuestra vida. En lugar de ello nos buscamos amigos a quienes a veces queremos más que a nuestros hermanos. La cercanía de parentesco no implica, pues, una cercanía anímica proporcional, aunque nuestros genes, según Hamilton, tuvieran que ver las cosas de otro modo.

Así pues, la regla «¡Todo el poder para los genes!» no vale siempre y en todas partes.

Los seres humanos son capaces de amar a seres humanos genéticamente lejanos, en tanto éstos estimulan positivamente sus sentimientos e ideas, les infunden confianza y les proporcionan, de la forma que sea, un sustento en la vida. Mi sospecha es que la necesidad de ligazón y cercanía procede de nuestra relación infantil con nuestros padres. Al mismo tiempo, o más tarde, esa necesidad busca una correspondencia en muchos otros encuentros. Aquí –y no en una misión reproductiva genético-divina– reside nuestra herencia biológica del amor.

Triángulos románticos

La basílica de San Marcos de Venecia es un edificio famoso. Construido en los siglos XIII y XIV en estilo bizantino, cinco poderosas cúpulas campean sobre la capilla del palacio de los Dogos de Venecia, más tardía. Más de quinientas columnas antiguas de mármol, pórfido, jaspe serpentino y alabastro guarnecen la fachada y el interior. Pero lo más espectacular realmente son los numerosos mosaicos sobre fondo dorado. A ellos se debe el nombre de «basílica dorada», que se adjudica a San Marcos. Año tras año la visitan cientos de miles de turistas.

En 1978 se personaron en ella dos visitantes muy especiales: los biólogos evolucionistas estadounidenses Richard Lewontin y Stephen Jay Gould. Al contemplar las numerosas arcadas de columnas de la cúpula, se encendió su interés. Pero no se interesaron por las arcadas mismas, sino por el espacio entre ellas. Se encuentren donde se encuentren dos arcadas, siempre aparece un triángulo apoyado sobre un vértice. Los historiadores del arte llaman a ese triángulo «típano», en inglés *spandrel*. Desde el punto de vista arquitectónico los tímpanos son un producto colateral, no intencionado pero necesario, del modo de construcción de arcos. En San Marcos están ricamente decorados con mosaicos, pues, ya que necesariamente habían de estar ahí, se utilizaron ornamentalmente con profusión.

Cuando Gould y Lewontin estaban ante los tímpanos se les abrió una luz: en arquitectura hay cosas que no son intencionadas pero a pesar de ello son imprescindibles. ¿No podría suceder exactamente lo mismo en biología? ¿No era ésa la clave que

explicaba por qué en la naturaleza hay una profusión de formas tan increíble? ¿No puede un gen transportar una información provechosa, o sea, el arco de medio punto, y de paso uno o varios tímpanos a la vez? Ambos biólogos acuñaron un nuevo concepto científico. Tras Gould y Lewontin se llama *spandrels* a las propiedades, aptitudes y características no necesarias biológicamente para la supervivencia.

Lewontin y Gould utilizaron ese concepto no sólo para órganos innecesarios u ornatos sin función en la naturaleza; lo aplicaron también a los seres humanos. Su ejemplo más importante es la religiosidad. Es muy difícil ver una ventaja evolutiva en que alguien crea en Dios. Pero desde un determinado grado de inteligencia y sensibilidad los seres humanos fueron capaces evidentemente de producir rendimientos que supuestamente no necesitaban para nada. Produjeron *spandrels* a raudales, como adhehala de otras adaptaciones, por decirlo así. De este modo, es de suponer que el conocimiento de la propia mortalidad y el miedo ante la muerte surgieran como consecuencias de la capacidad de autorreflexión. La capacidad de autorreflexión pudo haber sido ella misma un *spandrel*, surgido de la capacidad, necesaria para la supervivencia, de inteligencia social en el grupo étnico. Eso significa: dado que entendían tanto, nuestros antecesores comprendieron un día también que eran mortales. Y esta desazón había que combatirla, y lo hicieron por medio de la religión. En otras palabras: la propia fe que produjo la basílica de San Marcos con sus tímpanos es, pues, un *spandrel*.

Lewontin y Gould no aplicaron su teoría (por lo que yo sé) al amor. Pero si es correcto que la capacidad de amor surge de la relación madre-hijo, entonces es posible que cualquier otro uso sea asimismo un *spandrel*. La sensibilidad y la inteligencia pudieron llevar a los seres humanos a extender su círculo de acción emocional más allá de la familia más cercana. Puntos de partida para ello ya existen, según Jane Goodall, en los chimpancés y otros antropoides: los animales cultivan relaciones individuales entre ellos. La capacidad de amor se extendió a otros miembros del grupo, a «amigos» y también, efectivamente, al otro género.

Si esto es correcto, el amor entre hombre y mujer no sería nada más que un «residuo lógico» de la relación madre-hijo en grupos familiares y étnicos sensibles e inteligentes. La relación madre-hijo es el arco, el amor entre hombre y mujer el triángulo. En ese sentido nuestra capacidad de amor entre los géneros sería, es cierto, el resultado de una adaptación, pero de una adaptación que no era estrictamente necesaria. En sentido

genético-evolutivo, el amor genérico sigue siendo una «gratuidad inocua». ¡Pues sin amor también las cosas funcionan entre hombre y mujer!

Que el amor sea un *spandrel*, como la religión, explicaría también por qué ambas cosas van tan a menudo y de modo tan grato estrechamente unidas. El amor a Dios, a Jesús, a María, a la fe, a una única verdad: apenas hay una disciplina que demande tanto acopio de amor como la religión cristiana. En el islam no es completamente diferente. Psicológicamente, tanto la religión como el amor satisfacen la misma necesidad de felicidad, afirmación, orientación, confianza, desahogo anímico y cobijo; necesidades que sobrevinieron al ser humano en el momento en que aprendió a reflexionar con éxito sobre sí y sobre su lugar vacilante en el mundo.

Una vez que existió, el amor de género se reveló como una importante superficie de proyección de la necesidad de seguridad y estabilidad interior. Los amantes, da exactamente igual que se trate de amigos, hermanos o de una mujer u hombre queridos, buscan cosas que compartir. Sensaciones compartidas proporcionan seguridad. Es muy posible que esa seguridad buscada y proyectada en el acto de compartir se convirtiera en algún momento en un motor de la evolución. Cuanto más crecía la sensibilidad y más se implicaba en su radio de alcance y esfera de acción, más impresionante y diferenciado se hizo el comportamiento social. Ningún ser vivo dispone de tantas fuentes de empatía y amor como el ser humano.

Después de todo esto resulta absurdo discutir sobre si el amor de género es biológico o cultural, pues ¿dónde estaría exactamente el paso? La cultura es la continuación de la biología con medios propios, pero los medios mismos fueron en algún momento biológicos. Así pues, el problema es sólo una cuestión de perspectiva: ¿los sonidos de un tambor son causados por el tamborilero o por el tambor?

Es falso desde un punto de vista biológico ver en el amor sólo una treta de la naturaleza para engendrar, mediante la sexualidad, la mejor descendencia posible. Pues también sin amor se pueden tener hijos hermosos, que no necesariamente se tienen con amor. Muchos que se quieren no mantienen una sexualidad especialmente satisfactoria. Y a veces experimentamos algún momento de sexo grandioso con seres humanos a los que no queremos. Quizá el ser humano busque en ocasiones, efectivamente, lo mejor para sus genes. Pero, esencialmente, lo que hace más a menudo es buscar con su compañero un *hobby* o deporte en común, un gusto semejante para la televisión, el cine o la música, los mismos lugares de vacaciones y los mismos restaurantes preferidos; y todo eso no

tiene valor alguno desde el punto de vista biológico-evolutivo. El amor entre hombre y mujer es más que la suma de sus componentes. Es una magnitud propia sin función biológica clara, un *spandrel* ornamental de complejidad y belleza impresionante.

Desde una perspectiva biológico-evolutiva, el amor no es, pues, un sentimiento ordenado, sino «desordenado». Y ese desorden, como veremos, no es sólo biológico-evolutivo. Además, el hecho de que en el uso cotidiano del lenguaje incluyamos el enamoramiento y el amor a largo plazo (a veces incluso el deseo sexual) en una misma y única palabra, «amor», convierte a éste en un asunto tan confuso como desordenado. ¡Puesto que cada uno de ellos se da también sin el otro! Deseo, enamoramiento y amor no crecen juntos. Es verdad que podrían coincidir en nosotros en una relación con una persona amada, ¡pero no siempre lo hacen y la mayoría de las veces tampoco por mucho tiempo!

Ya a nivel hormonal, deseo, enamoramiento y ligazón son tres asuntos completamente diferentes. Por lo que se refiere a la química corporal son tan extraños entre sí como gentes que se conocen muy fugazmente. Pero precisamente eso plantea algunas cuestiones fundamentales sobre cómo se relaciona propiamente todo ello: emociones y química, sentimientos e ideas. En otras palabras: ¿Cómo la química del cerebro se convierte en algo tan inconcebiblemente complejo como una idea de amor?

Capítulo 7

Una idea complicada

Por qué el amor no es una emoción

Un sentimiento no garantiza nada, un sentimiento tampoco puede engañar. Un sentimiento no tiene realidad alguna fuera de la psique que lo experimenta. Es un acontecimiento, no una cosa. Tiene su raíz en sí mismo. Por eso puede parecer efímero, como una mariposa nocturna, o inmortal, como un Dios.

Karl Jaspers

Deseo, enamoramiento, amor

El amor no es todo en la vida; pero sin amor todo es nada. Apenas hay algo más importante para nosotros que el amor. El amor es la calefacción central de nuestro universo, el sentimiento que motiva nuestros actos y les da sentido; determina nuestra actuación social, nos espolea y anima, pero también nos arrastra a los celos, al odio y a la autodestrucción. La palabra 2.000 millones de entradas en Google, y son *love* tiene más de más de 100 millones las de *Liebe* y *amour*^{VI}. Cientos de miles de libros y películas tratan del amor entre hombre y mujer. La palabra «amor» no tiene fronteras. Se puede amar el trabajo, la patria, al buen Dios, al prójimo y el coche, se puede amar a los animales, las melodías y las galletas de chocolate. Según el sentido de la palabra, el filósofo ama la verdad, el filólogo las lenguas, el filatélico los sellos y Philipp los caballos^{VII}. También una cadena alemana de televisión está llena de amor: *We love to entertain you*. La CDU^{VIII} proponía a sus electores el eslogan «Por amor a Alemania».

Y Michael Jackson hacía lo mismo con su público; preguntado por su relación con Alemania en «Wetten, dass...»^{IX}, el extraterrestre estadounidense musitó: *I love it!*

Cualquiera puede hacer lo que quiera con la palabra «amor». Ya mucho antes de la invasión estadounidense del lenguaje con la palabra «amor», el uso de este término era inflacionario. En las sociedades occidentales se habla hoy tanto de «amor» como nunca antes en la historia de la humanidad. Amor a los animales, amor al prójimo, amor a Dios, amor a las cosas y amor entre hombre y mujer se incluyen en el mismo concepto. Pero el amor a los animales, el amor a Dios, el amor al prójimo y el amor a las cosas sólo tienen en común con el amor de género el aspecto de una ligazón intensa. Igualmente cuestionable es que también las diferentes circunstancias de la relación intensa entre mujeres y hombres puedan unirse con clavos mediante el «amor» y convertirse en un gran todo: el deseo, el enamoramiento, el «amor en sentido propio» y el compañerismo. Ahí funciona «amor» en parte como concepto genérico y en parte como subconjunto. Como veremos, esta extraña amalgama es una herencia malentendida del Romanticismo. En otras lenguas europeo-occidentales sucede lo mismo. En inglés no existe siquiera «enamoramiento», simplemente se precipita uno dentro del amor: *to fall in love*.

Para entender el amor –entenderlo intelectualmente– hay que distinguir las diferentes situaciones sentimentales, que seguramente tienen mucho menos en común de lo que promete la etiqueta «amor». Un intento particularmente violento de disociación es el que emprende la antropóloga Helen Fisher, de la que ya se hablaba en el capítulo anterior. Sus tres componentes del amor son *deseo*, *atracción* y *vinculación*. Dejemos de lado por ahora la cuestión de si esos tres conceptos explican efectivamente el amor. Lo interesante es el supuesto de Fisher de «que se puede considerar el “amor” como el conjunto de tres sistemas emocionales en el cerebro, fundamentales todos, diferentes entre sí pero mutuamente conexos. Cada uno de esos sistemas de sentir va acompañado de una constelación específica de correlatos neuronales, que normalmente se llaman sistemas cerebrales o circuitos cerebrales. A cada uno de ellos va adscrito un repertorio especial de comportamiento y se desarrolló para dirigir un aspecto específico de la reproducción en aves y mamíferos»⁶¹.

Ya se ha hablado de forma pormenorizada de que, muy probablemente, el amor no ha surgido de la sexualidad. Los aspectos reproductivos desempeñan aquí más bien un papel secundario. Es comprensible, sin embargo, que el «deseo» pueda ser entendido como un sistema emocional en el cerebro. Posiblemente también lo que Fisher llama «atracción»,

y para lo que yo prefiero en los seres humanos la palabra «enamoramiento», sea un sistema emocional. En Fisher, «vínculo» significa, en el amor de género entre seres humanos, «compañerismo». Pero ¿dónde queda después de todo esto el «amor»? ¿Es de hecho la suma de esas tres partes? ¿O –como supongo– es algo diferente? ¿Algo que en Fisher desaparece por completo entre las mallas porque no se puede explicar justamente como sistema emocional, con una química correspondiente en el cerebro? (En mi patria de elección, Luxemburgo, evidentemente bien informada neurobiológicamente, no existe el «te quiero», sino sólo un desvaído «me gustas» o «¡estoy contento contigo!».)

Comencemos con la explicación del *deseo*. Y topamos ya con una primera gran dificultad. Por mucho que innumerables manuales salidos de la pluma de periodistas científicos pretendan aclararnos «por qué nos volvemos locos unos por otros» o «cómo se explica la pasión», en realidad sabemos muy poco de ello. Ningún investigador del cerebro y ningún bioquímico consiguen decir clara e inequívocamente cómo surge el deseo de sexo. Por muy conocidos que sean los receptores, hormonas y neurotransmisores en el cerebro, su juego conjunto muestra hasta hoy muchos enigmas. Si el asunto fuera tan claro como afirman algunos libros populares, la industria ya habría puesto hace tiempo en el mercado un medio universal que colocara a cualquier ser humano en segundos en estado de excitación sexual. Pero por muy intensamente que se trabaje y se devanen los sesos en los laboratorios del mundo, hasta ahora no se ha llegado siquiera a pequeños éxitos parciales. La fórmula de nuestro deseo no se ha encontrado aún.

Conocemos los ingredientes, pero no la receta. Consideradas las cosas más de cerca, esto tampoco es extraño. Hay varios sentidos implicados en el origen de nuestro deseo. Un ser humano puede atraernos porque es atractivo corporalmente, porque se mueve de forma elegante y con garbo, porque tiene una bonita voz biensonante, porque huele de manera seductora para nosotros. Pero también por otros motivos muy diferentes. Por ejemplo, porque tiene poder, es famoso o admirado por otros. En cada caso se activan áreas cerebrales en parte completamente distintas, que recogen los estímulos y los procesan. Además, en el deseo, junto con la atracción importa la situación. Mi nivel hormonal y mi atención hacia el otro sexo no son siempre iguales.

Lo que sabemos es que el hipotálamo desempeña un papel importante. Como se ha mencionado, en las mujeres es el *nucleus ventromedialis* el que dirige el deseo sexual, y,

en el hombre, el *nucleus præopticus medialis*. Nuevas investigaciones con ayuda de procedimientos que suministran imágenes sugieren que ambos núcleos también tienen algo que ver con el enamoramiento. Bioquímicamente existiría, pues, una conexión entre impulso y enamoramiento, conexión que hay que saborear con cuidado. Pues en el mundo de la vida fuera del tubo de la unidad de resonancia magnética nuclear ambas cosas aparecen separadas bastante a menudo. Aunque el enamoramiento vaya acompañado muchas veces de deseo sexual, lo inverso no siempre es cierto. Si no, quien consume pornografía estaría enamorado sin pausa.

Lo segundo que sabemos es: si nos encontramos una persona que nos gusta sexualmente, se eleva nuestra producción de la neurohormona y neurotransmisor *dopamina*. Las consecuencias de ello son perceptibles. Con una concentración elevada de dopamina en las vías sanguíneas aumenta la atención por nuestro «objetivo». Sube la frecuencia cardíaca, nos asalta un desasosiego interior y tenemos la sensación de «calor». Pero no deberíamos sucumbir ahora, como hace un manual sobre el tema, a la extraña idea de que la dopamina es «la chispa molecular inicial que despierta en nuestro cerebro el deseo sexual»⁶². El deseo sexual lo despierta en nuestro cerebro nuestra psique a la vista de un ser humano sexualmente estimulante. La dopamina, por contra, es sólo el fiel servidor que transforma nuestra sensación en una excitación química y coloca en estado de alarma a todos los demás servidores. Los más importantes son la testosterona en el hombre y los estrógenos en la mujer. Desencadenan en el cuerpo toda una serie de procesos, sensibilizan los sensores de contacto, estimulan las vías nerviosas y procuran con el neurotransmisor monóxido de nitrógeno un mayor aporte de sangre, ya sea al pene o al clítoris.

Hay ahora muchos investigadores que ponen una atención especial en la investigación de los olores sexuales. Nuestro olfato es un asunto enigmático. Por una parte, parece increíblemente simple y subdesarrollado en comparación con nuestros otros sentidos; pero, por otra, tiene un poder sorprendente sobre nuestra psique. Una palabra mágica en este contexto son las llamadas *feromonas*, atractantes sexuales, cuya enorme importancia en el mundo de los insectos está bien investigada. También los seres humanos segregan feromonas, por ejemplo, la androstenona, un producto de transformación de la testosterona en el sudor masculino. Hay algunos estudios que parecen confirmar que las mujeres son sensibles a ese attractante, aunque sólo hasta ciertos límites.

Los descubrimientos más espectaculares de los últimos años los ha hecho el fisiólogo

celular alemán Hanns Hatt, de la RuhrUniversität de Bochum. Hatt ha investigado la nariz humana según todas las reglas del arte. Ha identificado los receptores olfativos y ha descifrado a la vez sus genes. Al hacerlo ha descubierto que los seres humanos no sólo pueden oler con la nariz sino también con la piel. Hatt consiguió su éxito más espectacular cuando descubrió la molécula atractante, con la que los óvulos dirigen infaliblemente hacia sí los espermatozoides. El bourgeonal tiene un olor fascinante: ¡huele a lirio silvestre! Y al parecer es tan sugestivo para los espermatozoides como para los enamorados.

Los ingredientes bioquímicos de nuestro deseo son, pues, de naturaleza muy diferente. Primero está nuestra psique, totalmente individual, que es excitada por estímulos sensoriales determinados. Activado por ella, el hipotálamo pone en marcha el encanto sexual. Envía a los mensajeros dopamina, y en menor cuantía serotonina, para liberar testosterona y estrógenos. Aunque entran en juego también numerosos imponderables y reacciones químicas secundarias, insuficientemente investigadas, este proceso se puede describir, con Helen Fisher, como un «sistema emocional en el cerebro». Hoy conocemos a grandes rasgos este contexto general.

Como era de esperar, el *enamoramiento* resulta un escalón más complicado. Puede que la frase «¡Todo es química!» sea correcta, en la medida en que toda reacción de mi cuerpo, y también el enamoramiento, se traduce químicamente. Pero incluso aunque todo sea química, la química no es todo. De quién me enamore es, desde el punto de vista del bioquímico, menos previsible y comprensible aún que los estimulantes de mi deseo.

Cuando nos enamoramos, ese estado dura por regla general claramente más tiempo que el deseo. El deseo viene y va, el enamoramiento dura, normalmente al menos algunas semanas o meses. Cuando estamos enamorados experimentamos el mundo de manera diferente a cuando simplemente deseamos. Nuestra percepción, nuestro pensamiento, nuestro sentimiento del cuerpo, cambian. Toda nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo es otra. Hacemos cosas que de otro modo no haríamos, y nos sentimos, según el éxito de nuestra añoranza, o increíblemente bien o absolutamente mal.

Para generar un estado así de fascinante han de actuar fuerzas poderosas. ¡Y han de hacerlo correctamente! Nuestro enamoramiento atraviesa de un extremo a otro el cerebro. Participan decisivamente el *cortex cingular*, un área que tiene que ver con la

atención, y el *sistema mesolímbico*, que representa algo así como un centro de recompensa. También los necesarios mensajeros hacen su trabajo. Si encontramos a una persona que nos atrae, nuestro cuerpo introduce la hormona *fenetilamina* (PEA) en la corriente sanguínea. No obstante, no es la PEA la que hace que una persona nos parezca atractiva, sino nuestra psique. A quién encontramos seductor, o no, nos lo dice nuestro subconsciente y quizá también un poco nuestra consciencia. Las hormonas, por el contrario, son auxiliares operativos, que ponen nuestro cuerpo en la situación oportuna – y a veces también inoportuna– para ello. Volveré a esto con mayor detalle.

La PEA es secundada por los sospechosos habituales: *noradrenalina* para la excitación y *dopamina* para la euforia. Su nivel sube y el de la somnífera *serotonina* baja, con lo que queda garantizada una cierta irresponsabilidad. A ello se añade aún una dosis pertinente de estupefacientes propios del cuerpo como la *endorfina* y el *cortisol*. Las consecuencias de todo ello son: aumento de energía, atención concentrada en el sujeto de nuestro anhelo y un entusiasmo delirante.

El enamoramiento es un estado bonito, quizá el más bonito del mundo, al menos para los felices enamorados. Pero no está claro por qué se da. Como ya hemos visto, Helen Fisher se equivoca al pensar que la atracción «se produce ante todo para posibilitar a los individuos *elegir* entre diferentes compañeros sexuales potenciales, para mantener su energía de apareamiento y estimularla, para concentrar su atención en la promoción de un individuo genéticamente superior»⁶³. Ni se copula por lo general con individuos genéticamente superiores, ni la procreación necesita del enamoramiento. Ambas explicaciones son tan poco convincentes como su mezcla.

Si Helen Fisher tuviera razón, el sistema de selección del enamoramiento existiría entre todos los seres vivos sociales y no sólo entre los seres humanos. Pero parece que ése no es el caso. Además, el enamoramiento *no* nos lleva precisamente a juntarnos con los compañeros genéticamente más en forma, sino con los más interesantes para nosotros. Y eso no es en absoluto lo mismo. Hay hombres que se enamoran de mujeres estériles y mujeres que lo hacen de hombres estériles. Y ¿por qué nos afecta ese supuesto sistema de selección del enamoramiento hasta una edad superior, en la que ya no hay nada que elegir desde el punto de vista genético?

El enamoramiento no sirve a la elección *genética*. Desde mi punto de vista, la capacidad de enamorarse es más bien el enigma más grande y más bello de la evolución. Dado que ese estado exige un esfuerzo enorme del cuerpo y que tampoco protege el

alma, no puede mantenerse en pie eternamente como parte del orden natural. Tres años de enamoramiento pasan por ser el máximo de esos sentimientos, de tres a doce meses el término medio. Según estadísticas internacionales, el período de duración del vínculo de pareja se cifra por término medio en cuatro años. Las mariposas en el estómago se vuelven a transformar en orugas. Si antes el enamorado no veía sino la sonrisa de la amada, ahora aparecen a la luz del día sus oquedades interdentes, antes invisibles.

Deseo y enamoramiento pueden describirse muy fácilmente. Pero ¿qué sucede con el tercer estado, el *amor*? En la teoría de la evolución y en la biología, el amor desempeña sólo un papel subordinado. Biólogos reconocidos se encogen de hombros o fruncen el entrecejo cuando han de decir algo sobre el amor. En rigor, ni siquiera está definido biológicamente el concepto, sino sólo su nivel de atrofia, el «vínculo». Pero ¿qué dicen los investigadores del cerebro y los bioquímicos sobre el amor? ¿Es el amor un circuito cerebral, un estado neuroquímicamente descriptible? ¿Puede explicarse el amor hormonalmente, como el deseo o el enamoramiento?

Si se concede crédito a los numerosos asesores populares de los periodistas científicos, eso es posible. Y la explicación sería sorprendentemente fácil. Su palabra mágica es: *oxitocina*.

La lección de los campañoles

Los campañoles de pradera son pequeños, marrones e insignificantes. Cientos de millones de ellos pueblan las praderas del Medio Oeste estadounidense. Ocultos en cuevas, sólo de noche se aventuran al exterior. En ocasiones comen granos de los campos de cereales, pero la plaga se mantiene dentro de un límite. En realidad los campañoles de pradera no son muy famosos.

Pero desde hace unos diez años el *microtus ochrogaster* es una estrella de la investigación del amor. Al parecer, ese ratón marrón se distingue por una rara propiedad: ¡es fiel! Los campañoles de pradera viven de forma monógama y permanecen juntos durante toda la vida. Ambos padres educan conjuntamente a los hijos. Por lo demás, el pequeño roedor aparece también como un modelo ejemplar de moral sexual católica. El

primer encuentro sexual entre macho y hembra conduce acto seguido a la monogamia de por vida. En la primera noche en común los ratones entran verdaderamente en un estado bioquímico de delirio y copulan más de veinte veces. Construyen un nido común, se acurrucan uno contra otro para dormir y tampoco, por lo demás, pueden pasar el uno sin el otro. A partir de entonces sólo los separará la muerte.

Éste no es un comportamiento típico en los ratones. Pues lo que resulta patente entre los campañoles de pradera es absolutamente extraño entre sus parientes próximos, los campañoles de montaña (*microtus pennsylvanicus*). Externamente apenas distinguible del otro, el campañol de montaña es un donjuán sin lazos fijos: todos se aparean con todos, como les viene en gana en cada caso.

¿De dónde viene esa diferencia? ¿Qué hace fieles, o infieles, a los ratones? Esta pregunta se la planteó un grupo de investigación estadounidense formado en torno a Thomas Insel, director del Yerkes Regional Primate Research Center de la Universidad Emory de Atlanta. Y la respuesta fue sorprendentemente simple. El secreto está nada más en dos hormonas: *oxitocina* y *vasopresina*. Por semejantes que sean exteriormente ambos ratones, el funcionamiento de su cerebro es muy diferente. Los campañoles de pradera disponen de numerosos receptores para ambas hormonas, los campañoles de montaña, por el contrario, sólo de pocos. Las consecuencias son tremendas. Cuando los campañoles de pradera copulan, les sobreviene a los machos una embriaguez de oxitocina y las hembras son inundadas por la bastante parecida vasopresina. A los campañoles de montaña, por el contrario, sólo les roza levemente el poder de ambas hormonas.

Para llegar al fundamento del asunto, Insel y sus colegas hicieron un experimento: manipularon la química cerebral. Los investigadores aislaron el gen del campañol de pradera que produce el receptor de vasopresina y lo implantaron en el cerebro anterior del macho del campañol de montaña. Y efectivamente: ante el aporte de vasopresina los procaces campañoles de montaña se convirtieron en fieles ratones cariñosos. Y viceversa, Insel y sus colegas destruyeron en serie felices parejas de campañoles de pradera. Inyectaron a las hembras oxitocina, y a los machos, bloqueadores de vasopresina. Con ello se acabó inmediatamente la fidelidad, se volvieron frívolos como campañoles de montaña y mostraron un «comportamiento de copulación al azar».

Un resultado sorprendente; pero ¿qué aprendemos de ahí para el amor humano? Todo tipo de cosas, podría pensarse si se estudian libros de periodistas científicos. Del

descubrimiento de la «hormona de la fidelidad» se habla en ellos muchas veces. Aún más allá va el autor alemán Bas Kast, para quien la oxitocina es incluso una «hormona del amor»⁶⁴. La sustancia de la que proviene el enlace de los campañoles ha de ser determinante también para el amor en el ser humano.

¿Es eso correcto? Los seres humanos, efectivamente, disponen también de las hormonas oxitocina y vasopresina. Fueron descubiertas pronto, a comienzos del siglo XX, y en el contexto de la investigación de la disponibilidad de líquido del ser humano y su digestión. Si se revisa la historia de la evolución, se ve rápidamente, ante todo, que la oxitocina es muy vieja. La pequeña molécula, compuesta sólo de nueve aminoácidos, se encuentra incluso en las lombrices de tierra. Se forma en el hipotálamo y se traslada de ahí al lóbulo posterior de la hipófisis. Su efecto es comparable al de un opiáceo: actúa como estimulante y embriagante, a la vez que, en cierto modo, como tranquilizante.

Actualmente se considera muy probable que los receptores de oxitocina tengan una influencia importante en el deseo y la capacidad de unión de los seres humanos. Así, por ejemplo, el psicólogo Seth Pollack, de la California State University en Monterrey, ha mostrado que la disponibilidad de oxitocina de niños huérfanos es menor que la de niños con estrecha relación parental. La oxitocina es, pues, una especie de adhesivo de larga duración. En las madres desencadena los dolores del parto, determina el aporte de leche e intensifica la relación con el hijo. Parece que en parejas humanas podría extender el arco, desde las primeras experiencias sexuales hasta una relación duradera.

Parece. Pero la lectura de la letra pequeña hace que el contrato sea menos claro de lo que parecía a primera vista. Es indiscutible que la oxitocina y la vasopresina desarrollan su efecto embriagante también en el ser humano. Durante las relaciones sexuales los hombres generan cantidades ingentes de vasopresina y oxitocina; las mujeres, sobre todo la última. Cuanto más cantidad de esas hormonas desprendamos, más fuerte será la ebriedad. También los fuertes espasmos musculares orgiásticos en el pene, el útero y la vagina son un efecto de la oxitocina. Pero no por ello nos hemos de convertir aún en campañoles. Es significativo que los investigadores de este estudio sobre ratones subrayen justamente que sus resultados no son transferibles sin más a los seres humanos. Los receptores de oxitocina y vasopresina en nuestro cerebro están dispuestos de modo completamente diferente que en un campañol.

Sobre el papel de la oxitocina en el comportamiento humano sólo está claro que produce estimulación sexual. Desde hace decenios los criadores inyectan a sus animales

la hormona con el fin de motivarlos sexualmente. Cuando se les abastece con oxitocina pollos y palomas se vuelven capaces de copular en unos minutos. Y los seres humanos que mantienen una buena relación sexual segregan en ocasiones su oxitocina ante la mera visión del otro. Por eso, los vínculos provocados por el sexo tienen efectivamente algo que ver con la oxitocina. Así como la mayor segregación de oxitocina de las madres mientras dan el pecho intensifica su unión con el lactante, también esa hormona aumenta nuestro apego físico, al menos, a una pareja deseada.

¿Pero hay que estar enamorado para eso, o incluso amar? Según numerosas investigaciones, nuestro cuerpo segrega ya oxitocina cuando alguien nos abraza, acaricia o masajea. La hormona no sólo causa excitación, precisamente, sino también satisfacción y sensación de cobijo. Fisiológicamente aquí reside la diferencia más importante entre sexo y masturbación. Mientras que después del trabajo con uno mismo nuestra secreción de oxitocina y vasopresina permanece escasa, en una relación sexual satisfactoria dura mucho tiempo después del orgasmo: ¡nos sentimos bien! Una sensación que, como todas las cosas bonitas, puede también hacernos dependientes, sin duda, sexualmente adictos y enfermizamente celosos.

Oxitocina y vasopresina nos hacen felices, pues, como al campañol de pradera. Pero hay una gran diferencia, no obstante: ¡no nos hacen fieles! La oxitocina es una «hormona del bienestar» y quizá también una «hormona unitiva». Pero no es una «hormona de la fidelidad» ni una «hormona del amor». Si nos las hubiéramos con una hormona del amor, entonces los campañoles de pradera serían amantes perpetuos. Incluso a los bioquímicos más atrevidos intimida una interpretación tan precipitada.

Para colmo, el genetista de poblaciones Gerald Heckel, del Instituto Zoológico de la Universidad de Berna, destruyó en el verano del 2006 la bella ilusión de un programa genético de fidelidad. Heckel analizó 25 especies de ratones, todas las cuales llevan una vida sexualmente disipada, excepto los campañoles de pradera. Y llegó a un sorprendente resultado. Los receptores de oxitocina y vasopresina de los campañoles de pradera no son la excepción, sino la regla. Así pues, desde el punto de vista genético, todos los ratones están programados para la fidelidad, a excepción de dos, uno de ellos el conocido campañol de montaña. Pero, a pesar de ello, ¡no se comportan así! Si se debiera al gen que determina los receptores hormonales, habría 23 ratones fieles y dos infieles. En lugar de ello, y a pesar del gen, hay 24 infieles y sólo uno fiel. E incluso el campañol de

pradera fiel, si es verdad que permanece unido toda la vida a su pareja, también se permite, sin embargo, en ocasiones algún desliz sexual.

Lo que hace más humanos a los ratones hace a los humanos menos químicos de lo que muchos científicos y periodistas quieren reconocer. Podría evitarse, pues, registrar nuestros genes en busca de códigos de fidelidad o infidelidad. Pues si Heckel tiene razón, ni siquiera entre los ratones existe una conexión estricta entre determinaciones genéticas y comportamiento social. Más bien está convencido «de que la monogamia surgió en los mamíferos independientemente de la leve transformación de ese único gen: la mera programación genética de un comportamiento tan complejo e importante como el del apareamiento es muy improbable»⁶⁵.

Así que una conclusión simple como ésta, que se mueve entre la secreción de oxitocina en el acto sexual y la consideración de la oxitocina como pegamento de nuestras vinculaciones duraderas, se queda decididamente demasiado corta. Es evidente que el amor tiene algo que ver con la oxitocina; eso es algo que nadie debería discutir. Es algo así como el curry en una comida india. Sin curry las viandas perderían su típico sabor. Pero sólo con la remisión al ingrediente «curry» no se explican suficientemente la receta y el sabor de un manjar indio.

¿En qué se basa eso? La primera razón es que un sentimiento de vinculación no produce todavía amor. Apreciar mucho a alguien significa sentirse vinculado a él pero no necesariamente amarlo, y por supuesto no en absoluto en sentido patético o romántico. Para Helen Fisher, que en su sistema no conoce el amor sino sólo la «vinculación», la oxitocina y la vasopresina bastan completamente para soldar a una pareja. «Este sistema emocional se desarrolló para motivar a los individuos a configurar modos de comportamiento social positivos y/o mantener sus relaciones familiares el tiempo suficiente para cumplir sus obligaciones parentales propias de la especie»⁶⁶.

No necesitamos cavilar sobre quién pueda ser el motivador secreto que dirija ese proceso. También aquí basta con volver a indicar que para las «obligaciones parentales propias de la especie» entre los humanos no se necesita ni el amor ni la inclusión del hombre. Las pruebas de ello las encontramos tanto en los antropoides como en la historia y en el presente de los seres humanos. La familia burguesa no es nuestra norma evolutiva, sino un modelo entre muchos, y su futuro tampoco se presenta muy halagüeño, como veremos.

Ligazón y amor no son lo mismo, y esto les resulta incómodo a los defensores del

modelo Fisher (a quienes llamaré oxitocinistas). La diferencia se ve a primera vista en las expectativas de los amantes. Para muchos amantes «vinculación» es, como mucho, un sentimiento residual, un nivel de atrofia. Y tampoco es seguro en absoluto que la citada vinculación sea la única y propia gracia del amor de pareja.

La segunda razón de por qué la mera secreción de oxitocina no produce «amor» es mucho más importante. Cuando en el acto sexual, al acariciar, abrazar o mirar a una persona muy querida secretamos oxitocina o vasopresina es a causa de una excitación bioquímica. Hasta ahí queda claro. Pero esa excitación no tiene palabras, no tiene nombre. Hemos de interpretarla o explicarla con palabras. Nos decimos: «¡Me he colado!», o aún más preciso: «Creo que estoy enamorado». O decimos: «Creo que la quiero absolutamente». O: «Cuando sonrío *así* le quiero mucho».

Cuando interpretamos nuestra excitación nos ponemos en relación con nosotros mismos. Nos interpretamos y encontramos un nombre: entusiasmarse, colarse, enamorarse, amor. En esos casos suceden cosas que difícilmente pueden explicar los oxitocinistas con su equivalencia de «secreción hormonal = sentimiento». Por ejemplo, cuando digo «pensaba que la quería pero ahora sé que no era verdad», ¿se han equivocado, entonces, la oxitocina y la vasopresina? No lo han hecho, puesto que no pueden pensar ni prescribirnos nuestros pensamientos. No eligen a nuestra pareja, y tampoco deciden autónomamente si sigo con alguien y durante cuánto tiempo. Dicho brevemente: son sólo el curry y no la comida.

Puede que mi secreción de oxitocina me lleve a otra persona. Pero cuando mi entendimiento dice que esa relación no puede seguir, es probable que la rompa. Me repito a mí mismo o intento persuadirme durante tanto tiempo de que la relación no puede darse que en algún momento mis hormonas se tranquilizan de nuevo. Seguimos junto a una persona a pesar de que quizá ya nuestros orgasmos no sean tan alucinantes y nuestra secreción hormonal se mantenga dentro de ciertos límites. Y en ocasiones nos decidimos contra una relación incluso aunque haga bailar a nuestras hormonas. Hay un largo camino desde el campañol de pradera hasta el complicado comportamiento amoroso del ser humano.

La oxitocina y la vasopresina son dos importantes elementos de construcción de nuestra excitación amorosa. Pero, naturalmente, están muy lejos de reproducir un estado tan complejo como el que llamamos amor. El amor no es un cóctel de hormonas, tampoco existe una «hormona del amor». Pero, entonces, ¿qué estatus tiene el amor? Si

no es un circuito cerebral, ¿qué es ese ominoso amor que es más que deseo, enamoramiento y vínculo? Ya que parece exigirnos emocionalmente tanto, ¿es él mismo siquiera una emoción?

Emociones y sentimientos

El agresivo y desafiante lobo se encuentra con la sensible jirafa, el animal terrestre de corazón más grande. «¿Me quieres?», pregunta el lobo. «No, no creo», responde la jirafa, remisa. «¿Cómo?, ¿no me quieres?», replica el lobo, consternado. «En este instante no», musita la jirafa y suspira, «pero quizá cambie. ¡Vuelve a preguntarme dentro de cinco minutos!».

Esta historieta procede de Marshall Rosenberg. El psicólogo clínico se hizo famoso como influyente fundador de la idea de «comunicación sin violencia». La explicó cientos de veces con el ejemplo de sus historias de animales. Pero en nuestro contexto se trata de algo diferente. A saber: de la distinción entre *emoción* y *sentimiento*.

Si el amor fuera una emoción, como muchas personas supondrían espontáneamente, la respuesta de la jirafa resultaría menos graciosa, más bien completamente normal. Las emociones van y vienen, y a veces cambian en cortos espacios de tiempo. Quien sigue el desarrollo del partido de fútbol de su equipo preferido es llevado de aquí para allá por sus emociones. Entre tribulación y euforia, a veces sólo pasan segundos. En la montaña rusa se van sucediendo asimismo sobresalto y delirio de velocidad con rapidez de segundos. Y quien ha mirado hambriento una pizza, diez minutos después quizá ya está harto.

Por su origen latino la palabra «emoción» viene de *ex motio*. Significa que algo sucede por un movimiento o excitación. Las emociones son antiquísimas en la historia de nuestro desarrollo. Las compartimos con muchos animales. Los leones se cansan, los lagartos tienen frío, las carpas tienen hambre y los sapos ansían sexo. Todo eso son excitaciones. Las emociones se originan en el cerebelo y en el diencéfalo. Sin emociones no sabríamos orientarnos. Nos moriríamos de frío o de hambre, no tendríamos energía vital ni intereses. Las emociones están ahí, no podemos controlarlas, a lo sumo evitamos mostrarlas. Pero incluso esto sólo lo conseguimos la mayoría de las veces con gran

esfuerzo. Y lo que es más importante en nuestro contexto: ¡no se puede engañar a las emociones! Quien tiene hambre sufre si no encuentra algo de comer y quien está cansado se enfada si no puede dormir en alguna parte. Pero ni el hambre ni el cansancio son por ello engañados; simplemente no se los satisface. En el caso del amor sabemos que esto es completamente diferente. Y la razón de ello es fácil de aducir: el amor no es una emoción sino algo mucho más complicado: ¡un sentimiento!

¿Qué es un sentimiento? Uno de los mejores conocedores de la materia es el importante investigador del cerebro portugués Antonio Damasio, de la University of Southern California de Los Ángeles. Sobre la definición de sentimiento escribe: «Se puede dejar constancia, en resumen, de que el sentimiento se compone de un proceso espiritual de valoración, que puede ser simple o complejo, y de reacciones disposicionales a ese proceso»⁶⁷. Dicho claramente: los sentimientos nacen cuando las emociones desencadenan representaciones. Eso es sin duda lo que los hace tan complejos como para sustraerse ampliamente al mundo de la investigación cerebral. Mientras que las emociones pueden describirse todavía por la secreción de hormonas y neurotransmisores, así sólo se consigue, a lo sumo, cercar los sentimientos. Cuando un paciente escucha una bella melodía dentro del espintomógrafo nuclear aumenta en determinadas regiones de su cerebro la aportación de sangre. Ésta puede medirse, y el director del experimento ve en su monitor la imagen correspondiente. Pero sólo el paciente mismo sabe qué *calidad* de sentimiento va unida exactamente a la melodía. Cuanto más complejos son los sentimientos, menos pueden describirse con ayuda de la química.

Los sentimientos son, pues, más que emociones, y no son simplemente un «estado mental». Celos, duelo o añoranza no se hacen visibles en el espintomógrafo nuclear. Helen Fisher yerra al suponer que el amor puede desmontarse en circuitos cerebrales. En el caso del sentimiento de amor no funciona aquello que puede explicarse y describirse muy fácilmente en el caso de la emoción «deseo». Si el amor fuera un «estado mental» cambiaría, efectivamente, en función de las circunstancias, en cadencias de cinco minutos, como en el caso de la jirafa de la historia de Rosenberg.

Las emociones pasan volando, los sentimientos tienen más adherencia al suelo. Y, como hemos dicho, van unidos a representaciones o ideas. No he de representarme comida alguna para tener hambre, ni cama alguna para sentirme cansado. Cuando siento duelo pienso en la persona por la que lo siento: me la represento. En el caso de celos y envidia pienso en aquel o aquella de quien se trata o a quien envidio. Cuando amo, amo a

alguien. Proyecto algo dentro de él. Mis deseos, esperanzas y expectativas tienen un objeto y un objetivo.

Exactamente esto diferencia los sentimientos, como el amor, de los *estados de ánimo*. De otro modo que en el caso de la jirafa de la historia de Rosenberg, el amor no es en exceso dependiente del estado de ánimo. Los estados de ánimo son construcciones efímeras, mitad emoción y mitad sentimiento. Con las emociones comparten la ausencia de objeto o de una representación concreta. Lo que, por el contrario, los une a los sentimientos es, a veces, su larga duración. Puedo estar días enteros radiante de alegría. Y a veces me sobreviene durante mucho tiempo un estado de ánimo resignado. Durante ese tiempo la vida entera me parece gris. Algunas veces conozco las causas desencadenantes de mis estados de ánimo, pero no siempre, ni mucho menos. Y entonces me extraño de mi sorprendente buen o mal humor.

Si dejamos de lado el estado de ánimo como una entidad híbrida, podemos decir: en el caso de la emoción el centro de gravedad del sentir está en el cuerpo (frío, hambre, cansancio, ansia sexual, etc.). En el caso del sentimiento, por el contrario, se trata en primer término de un contenido mental. Naturalmente que los sentimientos van acompañados de fuertes estados de agitación corporal, pero las representaciones desencadenadas por ellos son a menudo muy complicadas. Las emociones pueden valorarse con bastante facilidad. Tengo frío o sudo. La comida me gusta o no. Y la mujer que veo me excita o no. La añoranza, por el contrario, no se puede valorar de forma tan simple, la serenidad tampoco. No hay ningún simple «sí» o «no», a veces rápidamente cambiante, *dentro* del sentimiento.

En sus emociones los seres humanos son muy parecidos. En los sentimientos ya se diferencian mucho. Y en sus ideas, finalmente, son bastante diferentes. En el largo camino desde el afecto a la idea sensata hay, según parece, una libertad enorme. Los sentimientos se emancipan de la simple excitación de la emoción. Y las ideas emigran de los sentimientos, autónomas, por el mundo. Hasta aquí todo correcto. Pero sorprendentemente la mayoría de las personas se manifiestan muy constantes en sus sentimientos e ideas. Solemos emplear más tiempo en sentir y pensar siempre lo mismo que en sentir y pensar algo nuevo. «Los sentimientos son los verdaderos protagonistas de las biografías humanas», dijo una vez, con gran acierto, el director de cine Alexander Kluge. Pero son claramente socios bastante conservadores. Pues la mayor parte de las veces el ser humano cambia muy poco.

Una razón de ello podría ser que sólo pocas veces reflexionamos sobre nuestros sentimientos. Por qué los tenemos y por qué sentimos determinadas cosas tal como las sentimos. En ese sentido la persona burguesa trata los sentimientos como su dinero: sobre sentimientos no se habla; se tienen. La tendencia en los programas de entrevistas de televisión a plantear siempre la misma pregunta: «¿Cómo se sintió cuando...?» lo confirma. Pues si habláramos con naturalidad sobre nuestros sentimientos no sentiríamos curiosidad por esas respuestas. En lugar de ello, sin embargo, los sentimientos son ostensiblemente el último ámbito inexplorado que nos interesa en las personas. Pues con sus ideas ya hemos ajustado cuentas ampliamente; no esperamos muchas novedades.

Los sentimientos son el adhesivo que nos mantiene. Deciden sobre lo que nos importa y afecta. Sin sentimientos todo sería irrelevante. Incluso la idea más impresionante no sería nada sin la impresión que la acompaña. Si no tuviéramos sentimientos, la vida no merecería ser vivida. Una existencia como la del pobre en sentimientos Mr. Spock, de la «nave *Enterprise*», no le resulta a nadie muy deseable: seríamos irrelevantes para nosotros mismos.

Entre los sentimientos más sugestivos se incluyen nuestros *deseos*. En este punto regresamos al amor. Ningún ser humano vive sin deseos y probablemente tampoco sin un deseo muy concreto: el de amar y ser amado. Ese deseo tiene, sin duda, un estímulo emocional. Nuestra necesidad de cercanía, protección, cariño, excitación es muy emocional. El amor mismo, por el contrario, no es una emoción, como hemos visto, sino al menos un sentimiento asociado a un catálogo entero de representaciones. Pero ¿cómo se llega de una simple necesidad emocional a la compleja representación del amor? ¿Hay un lazo firme que las una? En el reino animal llamamos *instinto* al puente entre el deseo y el comportamiento. ¿Sirve eso también para el amor humano? ¿Es el amor humano un instinto?

¿Es el amor un instinto?

El padre de la teoría moderna del instinto fue el estadounidense William James (1842-1910), de Chocorua, New Hampshire. Como profesor de Harvard no se interesó sólo por

la filosofía sino también por la psicología. Esta especialidad estaba todavía en pañales a finales del siglo XIX. En Alemania el biólogo Wilhelm Wundt acababa de fundar el primer Instituto de psicología experimental y de colocar sobre una base científiconatural esa oscura semiciencia de la experiencia humana. Lo que antes era «psicología de la experiencia» se convirtió entonces en una disciplina de investigación empírica.

El año 1890 James publicó *The Principles of Psychologie (Principios de psicología)*, una obra de más de mil páginas. El primer punto importante del libro era que todo lo psíquico que vive el ser humano no sería otra cosa que una *consecuencia* de excitaciones corporales. Así como hoy los oxitocinistas explican el amor a partir de una excitación bioquímica, James ya remitía entonces todos nuestros sentimientos a nuestro cuerpo. Tanto emociones como sentimientos no eran para él otra cosa que sensaciones de cambios corporales. Dicho de otro modo: no lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos. Tampoco entramos en una excitación corporal porque nos sintamos fascinados por otra persona, sino que nos fascinamos porque nuestro cuerpo nos excita.

Cuando los investigadores hormonales y los periodistas científicos enmarcan hoy el amor en «fórmulas» bioquímicas, se mantienen plenamente en la tradición de James. Pero el brillante psicólogo ya estaba, hace más de cien años, todo un trecho por delante de muchos bioquímicos y psicólogos evolucionistas de hoy. Al primer punto importante del libro de James se añade un segundo. Pues aunque el cuerpo nos dicte las reglas de juego de nuestras sensaciones, las órdenes, sin embargo, no siempre *son unívocas*. Según James, en la vida real nos mueven muchos instintos que en parte son contradictorios. Podemos estar excitados sexualmente pero a la vez sentirnos cohibidos. A veces sentimos curiosidad y al mismo tiempo recelo. Lamentamos que alguien resbale pero no podemos evitar a la vez reírnos de ello. Nuestras sensaciones pueden ser tan diferentes como nuestros instintos. Y lo que se origina en nuestros nervios como emociones diferentes pulula en nuestra cabeza como un «sentimiento mixto».

Así pues, una psicología que investigue estímulos sensoriales y sensaciones no puede explicar completamente al ser humano. Desde el estímulo científicamente comprobable hasta la complejidad del comportamiento hay un largo camino: demasiado largo para la psicología empírica, como pensaba James. Para él el ser humano es probablemente el único animal que habla consigo mismo. Día a día, hora a hora, minuto a minuto comenta el *Me*, nuestro mí mismo, el *I*, nuestro flujo de conciencia, y deroga con ello las claras

directrices de los instintos. Donde las emociones y las representaciones se mezclan en indómitos fuegos artificiales, donde los esquemas de estímulo y reacción se transforman por la experiencia, y los instintos se superponen en patrones completamente personales, ahí, según James, llega a sus límites la psicología como ciencia natural. Pues para lo que no hay leyes claras, no habría tampoco que establecerlas.

Los instintos son impulsos que no pueden controlarse. Nos conducen infaliblemente por la vida, pero infaliblemente sólo desde el punto de vista biológico. Social y culturalmente necesitan apoyo y corrección. He de aprender a controlar mi agresividad, he de aprender a reprimir mis ansias y a dominar mis miedos. Entre mis instintos y mi comportamiento se abren a veces mundos. Lo bello y tranquilizante del amor es que es mucho más que un instinto. Es una necesidad y una amalgama de representaciones. Es innato como aspiración, y como aptitud es alimentado y troquelado por las experiencias.

Por eso, no hay un «impulso amoroso que incite al amor romántico», sino en la fantasía de ambiciosos científicos y científicas como Helen Fisher. Su obstinado intento de demostrar con ayuda del ordenador el así llamado «impulso amoroso» no conduce a la verdad sino a Absurdistán. Fisher analizó a cuarenta personas con ayuda de un «love-o-meter» en el espintomógrafo nuclear. Mostraba a los participantes en el experimento fotos de sus amantes y medía a la vez las corrientes cerebrales. Según Fisher, el tubo del amor proporcionó «imágenes completamente maravillosas del “cerebro enamorado”». El observador objetivo, por el contrario, no percibe en ellas más que un mayor aporte de sangre en el sistema mesolímbico, nuestra área central del sentimiento en el diencéfalo. Tanto el olor de nuestra comida preferida como una música que nos electrice, por ejemplo, producen las mismas reacciones.

Demostrar el «amor» con una imagen de ordenador es algo así como explicar la luz remitiendo al interruptor. El proceso efectivo del amor, aquello en lo que consiste «el amor», se produce, por el contrario, en varios niveles: otra persona provoca en mí una fuerte excitación sensitiva (que no tiene por qué ser exclusivamente sexual). Casi automáticamente soy «sacudido» por esa excitación: una *emoción*. En el segundo paso noto que algo sucede conmigo: un *sentimiento*. No reacciono sólo a las señales provenientes de la otra persona, sino que intento comprenderlas, incluidos los motivos que me inducen a esa reacción. Estar enamorado hay que entenderlo como estar enamorado y amor como amor. En un tercer paso me pongo conscientemente en la

situación del otro, hasta un punto en que pueda corresponder a sus deseos y necesidades: un comportamiento *reflejo*.

Este proceso no sólo sucede una vez, por ejemplo, en el caso del primer enamoramiento. Se produce día tras día en nuestras relaciones amorosas y, en todo caso, cuando efectivamente puede hablarse de amor. Somos capturados por la presencia del otro, aunque no siempre quizá como la primera vez. Ajustamos nuestro comportamiento al otro, aunque no sea en medida ilimitada. Y nos avenimos con él, al menos tanto como creamos que es bueno para nosotros. Las tres cosas juntas –emoción, sentimiento y comportamiento– constituyen lo que llamamos amor. Cuando falta una de las tres, nos parece que el amor no es pleno, que está incompleto o deteriorado.

Para entender el amor hemos de ir más allá de la bioquímica y de la teoría de los instintos, y adentrarnos en la psique y la cultura humanas. Porque sea lo que fuere lo que animaba a nuestros antepasados cuando se encontraban hace 2 o 4 millones de años con algo fascinante en frente, no será exactamente lo mismo que lo que hoy entendemos por «amor» en nuestro ámbito cultural. Puede que nuestras emociones sean muy viejas desde el punto de vista de la historia étnica, pero nuestras representaciones más bien no. Para comprender realmente el amor no podemos entenderlo sólo como un estado de excitación corporal, sino también como algo completamente diferente: como una *actitud de exigencia* al otro y a uno mismo. Pues dado que *sabemos* –a diferencia quizá de los chimpancés– que amamos, nos comportamos también como amantes que lo saben.

Encumbramos y sobreencumbramos al otro y a nosotros, y nos introducimos en una película de aventuras, en la que nos resulta totalmente claro que somos co-actores. Y así la ilusión en la que nos adentramos intencionadamente es la representación o idea de que el amor existe de hecho, como si se tratara de algo completamente real, de algo realmente objetivo, de una cosa que puede ganarse o perderse; de algo que flota como una bruma en el espacio cuando los amantes deambulan por ella.

Del amor y las mesas

Nuestro lenguaje es curioso. No es especialmente lógico ni tampoco especialmente

ordenado. Pero ningún filósofo de los que han querido arreglarlo, con el fin de acercarse a la verdad, ha tenido éxito. El motivo es fácil de explicar: por su origen, el lenguaje es menos un medio de conocimiento que de comprensión.

Imaginemos una proposición como: «Vino por amor y por Luxemburgo». Gramaticalmente es algo perfectamente en orden, pero a nivel de significado resulta más bien algo curioso. El hombre que dedicó su vida a comprender esa curiosidad fue el inglés Gilbert Ryle (1900-1976). En el ejemplo de su ídolo, Ludwig Wittgenstein, el estudiante de Oxford había aprendido que no es posible un «lenguaje ideal» sin ambigüedades y malentendidos. Por eso, en lugar de desarrollar un lenguaje utópico sin fallos, Ryle intentó encontrar reglas sensatas para la relación con el lenguaje tal como es.

Ryle escribió sólo un único libro importante: *The Concept of Mind (El concepto de lo mental)*. Cuando apareció, en 1949, el libro causó sensación. Con gran ánimo y numerosos ejemplos Ryle explica que la mente humana no tiene existencia propia sino que es completamente dependiente de las pautas biológicas del cuerpo y del cerebro. Naturalmente, ese conocimiento no era nuevo. Ya Aristóteles, los materialistas de la época de la Ilustración, muchos filósofos del siglo XIX, y no en último término William James, lo habían considerado así. Pero lo revolucionario ahora era que esa postura la defendía un filósofo del lenguaje que provenía de una tradición diametralmente opuesta: de una tradición que intenta comprender el mundo *lógica* pero no biológicamente.

Dado que en los años 1940 y 1950 la investigación del cerebro se dedicaba aún a medir procesos eléctricos muy simples en el cerebro, Ryle puso su esperanza en la investigación del comportamiento. Desde ahí enseguida le resultó claro que los procesos del cerebro son algo completamente diferente a los conceptos con los que los seres humanos describen sus estados mentales. La palabra «espíritu» (o «mente»^X), por ejemplo, existiría desde hace más de 2.000 años. Evidentemente no fue creada para ser aplicada, en relación uno a uno, a un estado cerebral. El mismo dilema había con respecto a alma, conciencia, autoconciencia, atención, etc. Todas esas palabras no encajaban en los procesos electrofisiológicos cerebrales como una llave en la cerradura. Eran como diligencias en un aeropuerto.

Ryle no se cansó de destilar del lenguaje lo que no encajaba y lo que llamó «errores categoriales». Por todas partes en el lenguaje acechaba el absurdo en la adscripción. Decimos, por ejemplo, que un equipo entra en el campo aunque en realidad no entra el equipo sino unos jugadores concretos. Para Ryle un clásico «error categorial», puesto

que los equipos no pueden andar; son una categoría completamente diferente a los jugadores. Y lo mismo sucede, según Ryle, en el caso de la discordancia entre estados mentales y conceptos mentales. Lo primero son los jugadores y lo segundo el equipo. Buscar una «mente» en el cerebro sería, pues, tan absurdo como si junto a los jugadores buscáramos también al equipo en el campo de juego.

En referencia al amor, se siguen de ahí dos consecuencias. Primera: en el cerebro no hay ningún «amor», sino sólo bioquímica. Y, segunda, deberíamos precavernos de categorizar nuestros procesos emocionales y mentales con ayuda de un sustantivo como «amor». Un uso así, según Ryle, sería completamente desatinado. Puesto que induce al extraño supuesto de que «el amor» existe igual que existen las mesas, por ejemplo.

¿Qué pensar de estas dos consecuencias? Respecto a la primera, Ryle tiene razón, sin duda. Ya hemos hablado detenidamente de la dificultad de deducir el «amor romántico» de la bioquímica del sistema mesolímbico en el diencéfalo. Y de que la oxitocina no es ninguna «hormona del amor». Quien supone tal cosa tergiversa indiscutiblemente la complejidad del amor, que brilla en numerosos colores. Lo que entendemos por «amor» es siempre más grande que cualquier explicación bioquímica.

¿Y la segunda consecuencia? ¿Es falso hablar del «amor», y más aún escribir un libro sobre él (cosa que Ryle, con toda seguridad, nunca habría hecho)? Mi objeción sería que en realidad es al revés. Si el amor fuera una cosa clara, unívoca, evidente, como un lapicero o un árbol, por ejemplo, sobraría cualquier consideración más detallada. Pero en lugar de ello el «amor» es, como Ryle mismo diría, un sustantivo que, como otros muchos, ordena la realidad de un modo y manera ejercitados desde el lenguaje corriente y conceptualiza algo difícilmente captable. Que el «amor» no corresponda a ningún estado cerebral y a ningún objeto empíricamente comprobable no es en absoluto motivo para no hablar de él. Al contrario: precisamente por eso es necesaria una explicación, aunque no sea precisamente al servicio de una verdad comprobable de forma científico-natural.

Hablar sobre el amor crea —en el mejor de los casos— plausibilidad psicológica: se *siente* que se piensa lo mismo y que uno se entiende. Esto no es poco. La posición inversa, por el contrario, que lo que prefiere es condenar el uso de la palabra, repite el error de Wittgenstein de creer que el lenguaje es un instrumento de la verdad y no de la comunicación social. La participación de las oscilaciones, estados y objetivos psíquicos en nuestra elección de las palabras es mucho más importante de lo que quiere reconocer

el punto de vista de Ryle, marcadamente antipsicológico. Puede que el amor no sea un objeto del mundo real: los amantes ven en su «amor» una película que crean juntos. Y cuando amamos es siempre un equipo el que entra en el campo y no jugadores concretos.

Para entender el amor no hay que entender sólo, pues, una emoción, sino un mundo de representaciones con leyes completamente determinadas, pero también indeterminadas. Emociones como hambre, por ejemplo, se las tiene «en sí mismas». Estamos seguros inmediatamente de lo que sentimos. Cuando tenemos frío no tenemos duda alguna, cuando estamos cansados también sentimos eso. Los sentimientos, por el contrario, no se tienen «en sí mismos», hay que interpretarlos. También el «amor» es un sentimiento interpretado, una interpretación de nombre «amor». No siempre nos resulta fácil decir lo que exactamente sucede con nosotros cuando sentimos. A muchos sentimientos los acompañan representaciones tan difusas que no sabemos en absoluto cómo hemos de interpretarlas. Por eso puede suceder muy bien que durante un tiempo no estemos muy seguros de si queremos a alguien. Escuchamos en nuestro interior y nos preguntamos a nosotros mismos si nuestro sentimiento corresponde plenamente a lo que imaginamos por «amor».

Sentimientos como el amor deparan color a nuestra vida, pero qué color es algo que nosotros no determinamos, nosotros sólo participamos –aunque no siempre de forma completamente libre y natural– en elegirlo. De William James hemos aprendido que no *tenemos* nuestros sentimientos, sino que los *interpretamos*. Y por Gilbert Ryle sabemos que detrás de los sustantivos que utilizamos para hacerlo no hay *hechos* sino *representaciones*. Vemos así que habitualmente se sobrestima la cuota emocional en el amor. Y es evidente que el hecho de sobrevalorarla pertenece al amor mismo. La ilusión de estar en manos de una emoción es parte de nuestro amar. Pero en realidad no estamos ni mucho menos tan en manos de nuestro amor como nos gusta imaginarnos.

Pero si es correcto que el amor no es simplemente una emoción sino algo que nosotros mismos construimos, ¿cuáles son las instrucciones para esa construcción? ¿Según qué reglas de juego funciona el amor en nuestra cabeza? ¿Qué lo desencadena y por qué? Y ¿qué hacemos con nosotros cuando amamos?

Se puede responder a estas preguntas desde dos ángulos de visión diferentes, a saber, uno *psicológico* y otro *sociológico*. Pues dado que el amor por regla general no se desarrolla sobre una isla solitaria es una concepción tanto personal como social.

Comencemos con la personal.

Capítulo 8

Mi diencéfalo y yo ¿Puedo amar cuando quiera?

Amor entre seres culturales

La cultura es la continuación de la biología con medios tan distintos que ya no se puede reducir a «estrategias» biológicas sin tener que considerar como «degenerada» a la humanidad.

La mirada retrospectiva hacia un pasado alejado 4 millones de años no explica el ser humano actual y su comportamiento. Es miopía bajo la máscara de amplitud de miras.

No hay un atajo a la «verdadera naturaleza» del ser humano. Lo que se presenta como explicación no establece nuevos datos sino ante todo nuevas especulaciones. Los «hombres» y «mujeres» de los psicólogos evolucionistas apenas son localizables en alguna parte o sólo muy pocas veces. La mayoría de los seres humanos no corresponde al cliché biológico.

En la Alemania de los últimos cuarenta años las oportunidades sexuales han crecido con gran rapidez, y el número de niños baja. Un fenómeno así sólo lo puede comprender quien entienda al ser humano como un «ser cultural». Hemos de volver, pues, a este concepto que el antropólogo Arnold Gehlen (1904-1976) troqueló a principios de los años 1950. Ser un ser cultural significa muchas cosas: los seres culturales no se encuentran en la vida con genes, tampoco con emociones ni sentimientos, ni siquiera con pensamientos. Se encuentran con otros seres culturales. Los seres culturales se dicen a sí mismos «yo». Es decir, tienen una actitud (siempre cambiante y difusa) frente a sí mismos y frente a otros. Pueden mostrar claramente sus sentimientos u ocultarlos,

pueden engañar a alguien y mentir. Pueden inventar algo, confundirse, y pueden experimentar inseguridad. No sólo desempeñan *un* papel social, sino muchos diferentes. Pueden reunir en una persona intereses contrapuestos y sentimientos antagónicos. Y todas esas cosas pueden atraernos o repelernos en otras personas.

Amor entre seres culturales significa que desear, enamorarse y amar no son sólo una cuestión del sistema mesolímbico en el diencefalo. Son también una cuestión de nuestra relación completamente personal con nosotros mismos. Reaccionamos ante los demás y encontramos alegría y satisfacción en excitar, fascinar o hacer feliz a otro. Nuestros intereses no son estereotipadamente genético-egoístas, sino que jugamos con nuestros compañeros y compañeras sexuales un juego social en el que nos reflejamos en la mirada del otro. La bola de billar de nuestra irradiación rebota sobre las miradas de los demás como sobre una banda. Toda nuestra vida, nuestra sexualidad, nuestras simpatías y aversiones, nuestra imagen de nosotros mismos y el sentimiento de la propia valía lo conseguimos de ese modo, facilitado «a través de bandas».

Los seres humanos son una especie mucho más interesante de lo que nos quieren hacer creer los psicólogos evolucionistas. No toda hembra busca una despensa bien llena, y no todo macho lo que más ansía es copular con toda mujer en edad de procrear que pase por la calle y llevar al banco de semen sus existencias sobrantes. Muchos machos y muchas hembras prefieren una apariencia menos perfecta que la completamente simétrica, sea a causa de preferencias individuales, o precisamente ¡por amor!

Lo bello de la vida humana es que no nos podemos fiar de los instintos ni en nosotros ni en otros. En otras palabras: sólo pocas veces sabemos exactamente qué quiere el otro. Y eso está bien así. ¡Qué infinitamente aburrida sería nuestra vida si en cualquier momento pudiéramos valorar con seguridad instintiva a la persona que tenemos enfrente! En lugar de ello nos vemos obligados a jugar un juego sin fin: el juego de la interpretación.

Por ejemplo en la sexualidad. Un ciervo robusto parece que significa para la cierva que es el correcto. Con seguridad instintiva sabe que es bueno para ella unirse sexualmente a él. Entre los seres humanos, por el contrario, esto es más complicado. Puede que nos resulte atractiva una mujer bella, con el acolchado de grasa bien repartido, e igualmente un hombre grande, de anchas espaldas. Pero si la sonrisa no convence y ya en la primera frase desatina, desaparece nuestro interés, rápido como el viento. Es más importante aún que los supuestos buenos genes no delaten lo más mínimo respecto a la capacidad sexual

de empatía, a la creatividad y fantasía eróticas, a la sensualidad y al aplomo en la cama. Todo el mundo puede hablar de las sorpresas que se ha llevado en este aspecto. Hay hombres dulces, sensibles con mentones angulosos y cejas pobladas; y hay verdaderos machos esmirriados, de hombros estrechos. Y seguro que no toda mujer guapa es una revelación en la cama, o viceversa.

Hay otra cosa más importante aún que nuestras cualidades sexuales, siempre subjetivamente valoradas, de todos modos: como es sabido, el sexo sólo raras veces sirve a la reproducción, pero tampoco exclusivamente a la satisfacción del impulso. A los oxitocinistas no se les ocurre nada más importante en la cama que, junto al placer, la forma de vinculación posterior, es decir, las caricias y los abrazos. Lo que olvidan completamente es algo para lo que no hay hormona alguna, en todo caso una excitación general inespecífica en el sistema mesolímbico: ¡la autoafirmación!

El sexo es un área francamente amplia de psicología complicada. Y con la imagen que nos refleja, la persona que está enfrente tiene probablemente ganada ya más de la mitad. Para casi todas las personas es francamente excitante excitar y ser considerado excitante: una cualidad totalmente específica que a los estranguladores grises y las ranas gladiator les resulta más bien extraña. Tampoco el sexo es sólo un estado de excitación personal, sino también autoexperiencia por bandas. Que me sienta especialmente masculino o femenino no es sólo una cuestión de mi nivel hormonal. Al menos tan importantes son las reacciones, la mirada o las palabras del otro.

A la hora del acto sexual jugamos al billar en tanto que el otro nos devuelve una imagen de nosotros mismos. El estímulo especial que hace del sexo con otro algo mucho más excitante y satisfactorio que cualquier masturbación es este juego de empatía. Nos ponemos en el otro y de ese modo volvemos a nosotros mismos. Nuestro gusto por el placer del otro no es puro altruismo, un servicio desinteresado, sino también satisfacción psíquica a bandas; al menos cuando el sexo es satisfactorio y no sólo un juego en *una* portería.

El sexo humano conoce innumerables tipos de juego, ante los que los psicólogos evolucionistas seguramente han de taparse la cara con las manos. Sea lo que sea lo que se piense del ser humano, hay en él algo superlativo que nadie puede quitarle: es, con mucho, el animal que tiene la sexualidad más interesante. Los motivos se encuentran exclusivamente en su *cultura*; frente a ella, lo que sucede en las rocas de los babuinos en un zoo supone un aburrimiento de muerte. Los seres humanos escenifican su

comportamiento sexual según las reglas del arte. Desempeñan papeles, pero también juegan con sus papeles. Las fantasías-dómina, por ejemplo, no encajan en ningún concepto de psicólogos evolucionistas, ningún fetichismo cabe en sus interpretaciones. Y la satisfacción oral los irrita ya en el caso de los antropoides. Por doquier en la sexualidad humana encontramos desviaciones de la norma, biológicamente carentes de sentido. Sólo ciertas iglesias toman aún partido por la evolución contra la cultura desenfrenada. Pero no sólo en los países industriales, supuestamente degenerados, sino en casi todas las partes del mundo, en países en desarrollo, en los desiertos, en el polo y en la selva la norma supuestamente biológica no es norma.

La razón más importante de ello podría ser que estamos en la situación de jugar con nuestra propia psique. El ser humano es un ser dotado de una admirable capacidad representativa y le gusta hacer uso de ella. La diferenciación del *I*, el flujo de conciencia, y el *Me*, el mí mismo, que introdujo William James hace más de cien años, fue sólo el comienzo del intento de objetivar en el cerebro a los participantes en el juego. Sigmund Freud diferenció en los años 1920 tres instancias: el *ello*, el *yo* y el *superyó*. Como oscuro impulso inconsciente, el «ello» es la versión en sombras chinescas del flujo de conciencia de James. Y el «superyó», la caricatura estilo gobernanta del sí-mismo troquelado socialmente. Entremedias oscila, según Freud, el «yo», un servidor desvalido de dos señores sumamente exigentes. Aunque Freud no estaba orgulloso, ni siquiera contento, con su modelo, las tres instancias se hicieron mundialmente famosas. Miles de psicoanalistas las trasladaron del diván a la cabeza de otras personas. La investigación cerebral, por el contrario, sabe hoy de siete, hasta nueve, «estados-yo», que se complementan, fecundan, entrecruzan y funden en nuestro sentir y pensar. De un juego del tres en raya, pero a dos, como en James, se ha llegado hoy a un juego pluridimensional de ordenador con numerosos jugadores.

Cuando realizamos el acto sexual con otra persona llegan a excitarse diferentes «estados-yo». Mi «cuerpo-yo» se inunda de un acopio de hormonas tan fuerte que mi «yo como objeto de vivencia» siente la situación como extremadamente excitante. Mi «yo autobiográfico» seguramente se alegra de que, en ese preciso instante, comparta de hecho la cama o el camino campestre con ese otro ser humano fascinante, y que realice y experimente este o aquel acto sexual; mientras que mi «yo moral» siempre está entremedias transmitiendo, recordándome que eso que hago está mal, porque yo o el otro o ambos estamos ya vinculados con otra persona.

Así o de modo semejante pueden desarrollarse los procesos psíquicos durante el acto sexual, sin que tampoco haya por qué exagerar demasiado con el esquema de los estados-yo. Pues aunque hoy se sepa vagamente qué regiones cerebrales pueden ponerse en relación con qué yo, no se debería hacer oídos sordos a los aldabonazos con los que Gilbert Ryle advierte desde el ataúd. Tampoco nuestro «cuerpo-yo», el «yo como sujeto de vivencia», el «yo autobiográfico» y el «yo moral» dejan de ser como diligencias en un aeropuerto.

Lo que importa en este punto es: ¿no es lo mismo hacer el acto sexual que hacerlo y saber al mismo tiempo que se está haciendo! Estar en una situación y ser a la vez espectador de dicha situación constituye el aliciente de una situación sexual. El famoso consejo de que a la hora del sexo habría que «dejar fuera la cabeza» sólo tiene validez limitada. Nuestros pensamientos no han de distraernos o estorbarnos, pero no tienen que desaparecer por completo. A menudo, un estado de embriaguez por efectos del alcohol se considera positivo mientras nos demos cuenta todavía de muchas cosas del entorno; una borrachera total, por el contrario, con enajenación mental y pérdida completa de control, no tiene encanto alguno en ningún sentido.

El complicado juego conjunto de impresiones y perspectivas diferentes es lo que hace de nuestra sexualidad algo verdaderamente divertido; o aburrido. El mayor incentivo de la infidelidad en mujeres y hombres seguramente no es ni la búsqueda de los mejores genes, ni un impulso desaforado de procreación. Es la búsqueda de una imagen renovada de uno mismo, más emocionante, seductora y atractiva de la que nos otorga la pareja en una relación de mucho tiempo, tras años de familiaridad absoluta. Así como las personas siempre se alegran más de cumplidos no merecidos, o al menos dudosos, que de cumplidos indudablemente merecidos, así también la mirada extraña ignorante nos halaga más que la acostumbrada sapiente. Cuanto menos compleja sea la psicología de la relación, con sus roles consabidos e imágenes fijas, con menos brillo se perciben uno a otro y más se eleva el riesgo de infidelidad. La probabilidad de llevarlo a cabo ya sólo depende entonces de la moral personal o social, de las pretensiones y de la oportunidad.

La importancia del impulso puro para nuestro comportamiento sexual se sobrevalora con tanta facilidad como el impulso emocional para el amor. Es verdad que el impulso sexual genera deseo, pero no todo deseo sexual sigue esquemáticamente las pautas del impulso. El deseo tiene sus propias necesidades e intereses. Sólo así es pensable, por ejemplo, que con una pareja concreta nos gusten cosas que con otras nos resultan

desagradables, necias e incluso repelentes. Es cierto que esto es también una cuestión de olor y química. Pero, exactamente del mismo modo, es cuestión de una tensión por completo personal de sensualidad y pensamientos entre dos personas. La autoimagen positivamente reflejada es nuestro elixir de vida más importante, y la autoafirmación en el deseo y la mirada del otro, su aroma ansiado. Lo que sirve para la sexualidad sirve sobre todo para nuestro amor: lo que nos importa a diario es la imagen que una persona absolutamente especial tiene de nosotros.

Mi imagen en los ojos del otro

El joven profesor de instituto en Le Havre se interesaba por el cine y el jazz. Sus colegas lo evitaban, pues lo consideraban presuntuoso y arrogante. A él eso le daba igual. Pero que las editoriales no quisieran publicar sus artículos y sus libros le hacía mucho daño. De todos modos: a sus alumnos les gustaba su pequeño profesor de 1,56 m de altura, con sus gafas gruesas, su aguda inteligencia y la gran pasión con la que les acercaba la filosofía.

Jean-Paul Sartre tenía 31 años cuando en 1936 apareció su ensayo *La trascendencia del ego* en una revista especializada de filosofía. Antes se había dedicado a Sigmund Freud y a la gran importancia del subconsciente para nuestra vida. Aprendió de los filósofos contemporáneos Henri Bergson, Edmund Husserl y Martin Heidegger a entender la sensibilidad del pensar. Los tres habían colocado la percepción en el centro de su pensamiento. Sólo puede comprenderse cómo es la realidad cuando se entiende qué es para *nosotros*. El modo y manera en que experimentamos sensiblemente el mundo determina cómo pensamos. Y según cómo pensamos, así se nos presenta el mundo.

El mundo se le presentaba triste a Sartre. El instituto de Le Havre era un lugar miserable para un hombre como él. Se sentía extraño y solo, y la mayoría de las personas de su entorno le asqueaban. Su situación empeoró aún más cuando, haciendo un ensayo sobre sí mismo, probó la mescalina. Se volvió depresivo, comenzó a tener ataques de pánico y a sufrir alucinaciones. En esa situación trabajaba a la vez febrilmente en su ensayo. Su sentida distancia al entorno odiado de Le Havre le motivaba a averiguar

de qué modo el ser humano sabe de lo que le rodea y cómo configura su representación de sí mismo. En *Bosquejo de una teoría de las emociones* se ocupaba en este contexto de la idea de William James de que nuestros sentimientos no son más que la expresión de excitaciones de los nervios.

Sartre era de una opinión completamente distinta. De forma algo injusta reprochaba a James que redujera de manera improcedente lo psíquico a lo físico. Y al investigador cerebral inglés Charles Scott Sherrington, que a comienzos del siglo XX había investigado importantes detalles de la electrofisiología del cerebro, le planteaba la cuestión: «¿Puede una excitación fisiológica, *sea lo que sea*, explicar el carácter *organizado* del sentimiento?»⁶⁸. Para Sartre la cosa estaba clara: ¡no puede! Un sentimiento es más que la suma de sus excitaciones corporales en el diencéfalo.

La misma objeción puede hacerse hoy también a los oxitocinistas. En *La trascendencia del ego*, Sartre parte de que en nuestra psique nunca tenemos que ver con excitaciones corporales en forma pura, sino siempre con emociones *sabidas* y sentimientos *sabidos*. Para sentir añoranza, por ejemplo, he de saber que tengo añoranza, y he de saber qué es la añoranza. Si no, sólo siento una melancolía difusa.

Nuestro pensamiento consciente interpreta nuestras excitaciones corporales y las formaliza. Lo molesto de ello es que para hablar de una sensación he de reflexionar sobre ella. Y esto significa, a su vez, que he de tomar distancia de mi sensación. De este modo, nuestras sensaciones y nuestra interpretación de las sensaciones no son nunca completamente idénticas. Nuestro conocimiento determina *quién* y *cómo* soy, es decir, cómo me interpreto yo mismo. Lo que consideramos nuestro yo es una sensación de nuestra reflexión sobre nosotros mismos. Pues un yo preconsciente nos resulta inaccesible. Dicho con Sartre: «El ego no es el propietario de la conciencia, sino su objeto». Sartre saca de ahí la conclusión de que el ser humano se reinventa incesantemente a sí mismo. El «yo» es una pelota en el juego de nuestra autointerpretación y «no más cierto para la conciencia que el yo de otras personas»⁶⁹.

Precisamente esta incertidumbre hace libre al hombre, según Sartre. ¿Pero no habría que decir que al mismo tiempo le hace esclavo? Pues si por naturaleza no soy casi nada, dependo del juicio de otras personas. Sólo en intercambio y en comparación con los otros descubro y reconozco qué soy. Si estuviéramos solos en el mundo seguramente no tendríamos un yo. Pues sé quién y cómo soy, sobre todo, por quién y cómo no soy.

Nuestro yo-mismo y el sentimiento de nuestro propio valor se nutren, pues, de la

autoafirmación. Las propiedades que nos adscribimos, las fortalezas y debilidades, las representaciones de nuestro atractivo, nuestra gracia, nuestra repercusión, se deben al juego social de ajedrez con nuestro entorno. Y nadie puede eludir completamente el compararse. Observamos a otros y al hacerlo observamos cómo somos observados. A este complicado proceso el inspirador de Sartre, Edmund Husserl lo llamó «empatía retraída», referida a sí mismo. La capacidad del ser humano en este campo alcanza alturas de vértigo y en esa forma extrema seguramente es única en el reino animal: puedo entender que usted entiende que le he entendido.

Sabemos quiénes somos porque nos diferenciamos de otros. Nos damos cuenta de nuestro talento, de nuestras capacidades y propiedades positivas porque vemos que otras personas no las tienen o sólo en menor medida. Lo mismo sirve también para nuestras peculiaridades y debilidades. Las personas reaccionan ante nosotros de modo diferente a lo que lo hacen frente a otros. A partir de todo eso se configura nuestro saber sobre nosotros mismos, nuestra *autoimagen*; que no es otra cosa que el reflejo, filtrado reiteradamente, de la imagen que otros tienen de nosotros. En ello gozamos de un espacio libre en la medida en que discriminamos los juicios sobre nosotros. La mayoría de las veces la imagen que tienen de nosotros personas que nos son cercanas nos importa más que la de los extraños. Aunque no siempre es así. Pero quien en general está más interesado en impresionar a gentes alejadas de él que a sus amigos y familiares próximos tiene sin duda un problema serio con su autoimagen: la apariencia sustituye al ser.

Nos identificamos como aquel o aquella que nos consideramos. Y quién nos consideramos depende de quién nos considera. Precisamente por eso el desprecio es uno de los sentimientos que menos soportamos. El aprecio de los otros es una importante fuente de juventud para nuestra propia valoración. Y un punto no secundario en este aspecto es para muchos seres humanos (si no para todos) su atractivo sexual. «¡Esa mirada *neutra*...!», suspiraba hace poco una buena amiga, que se duele de que, a causa de su edad, muchos hombres ya no parezcan tomarla en cuenta sexualmente.

Es nuestra imagen en los ojos del otro la que nos proporciona contorno a nosotros mismos. Y la más importante de todas esas imágenes es la que nos devuelve aquel ser humano al que apreciamos más que a ninguno: aquel al que amamos y nos ama.

Tus brazos estrechan lo que soy

acostarse, a tu lado
estoy acostado a tu lado. tus brazos
me estrechan. tus brazos
estrechan más de lo que soy.
tus brazos estrechan lo que soy
cuando estoy acostado a tu lado
y tus brazos me estrechan

Ernst Jandl

«Hablar o escribir sobre el amor tenía que estar reservado propiamente a amantes y poetas, a aquellos, pues, que son presas de él. Si, por el contrario, la ciencia se apodera del amor, éste con frecuencia queda reducido a poco más que impulsos, reflejos y modos de comportamiento aparentemente factibles o susceptibles de ser aprendidos, a poco más que datos biológicos, reacciones fisiológicas mensurables y psicológicas testables, todos los cuales pertenecen también al fenómeno del amor, pero con los cuales no lo captamos.»⁷⁰ No habría que desoír estas palabras de advertencia del psicoanalista muniqués Fritz Riemann, aunque él mismo escribiera un libro absolutamente carente de poesía sobre el amor. Aunque la intención de este libro sea precisamente la de no reducir el amor a impulsos, reflejos y resultados mensurables de tests, en este punto ha de tomar la palabra un gran poeta y amante.

El poema citado arriba del poeta austríaco Ernst Jandl (1925- 2000) es uno de los más bellos y a la vez más sinceros poemas de amor de la modernidad. Como Sartre, Jandl fue también profesor de instituto, y también sufrió depresiones. Y en cierto modo *Acostarse, a tu lado* es su *Trascendencia del ego*. Dos verbos, *acostarse* y *estrechar*, bastan para crear una atmósfera de la mayor confidencialidad e intimidad. El estrechado, por ser estrechado por el otro, adquiere su significado: «Tus brazos estrechan lo que soy, cuando estoy acostado a tu lado y tus brazos me estrechan».

Los amantes se confieren mutuamente significado por el significado que tienen para el

otro. Desde que nuestros padres nos proporcionaron el primer sentimiento instintivamente experimentado de significado, no nos liberamos de esa añoranza. El modo y manera como sentimos ese cariño de nuestros padres nos marcará toda la vida: nuestros deseos de intimidad y cobijo, confianza y estabilidad, nuestros deseos absolutamente personales de cercanía y distancia.

Entre las propiedades típicas de todos los monos (incluido el ser humano) está el hecho de que el sentimiento que nos manifiesta otro puede ocasionar el mismo o parecido sentimiento también en nosotros. Psicólogos y biólogos hablan aquí de «contagio» emocional. Las primeras experiencias amorosas que tenemos de niños se basan en un contagio de este tipo: una sonrisa que provoca una sonrisa. En un nivel superior de conciencia, que se encuentra al menos en todos los antropoides, nos esforzamos por producir conscientemente un efecto semejante de contagio: sonreímos para que nos sonrían. En un tercer nivel, finalmente, nos sentimos dentro del otro y valoramos así su estado emocional y sus propósitos. A la edad de 2 años comenzamos a distinguir con mayor exactitud *a quién queremos sonreír* y a quién no.

Para podernos adentrar en otras personas hemos de tener la sensación de que podemos comprender sus sentimientos. En 1992 un grupo de estudio en torno al investigador italiano del cerebro Giacomo Rizzolatti hizo un descubrimiento revolucionario al respecto. Con ensayos con macacos cola de cerdo descubrieron las así llamadas *neuronas espejo*. Un mono recibía regularmente un nuez, que tenía que coger. En un segundo ensayo el mono sólo podía mirar tras un cristal cómo un ser humano cogía la nuez en su lugar. Lo espectacular fue que en ambas ocasiones el mono mostró exactamente la misma *reacción* en el cerebro. Era evidente que se hacía cargo casi completamente del proceso de acción del ser humano. Las células nerviosas que le permitían tal cosa entraron en la ciencia con el nombre de «neuronas espejo».

El camino que va de las neuronas espejo a Ernst Jandl no es muy largo. La capacidad de ponerse en la situación de alguien seguramente hizo bien a nuestros antepasados. Al menos no los llevó a una rápida desaparición. Es seguro que no está en desventaja quien es capaz de interpretar y valorar los estados emocionales de otros compañeros de horda, y de reaccionar rápidamente ante ellos. Pero esa empatía exigía necesariamente que la sensibilidad se ampliara de lo sensible a lo espiritual. De una persona que piensa que nos ama esperamos tanto una comprensión *intuitiva* como un reconocimiento expreso, o sea,

consciente, de nuestra situación. Y ambas cosas promueven, junto con el significado para el otro, nuestra propia significatividad.

La capacidad de empatía y la expectativa de recibir interés y empatía de otro son importantes materiales de construcción del amor. De creer a ciertos manuales de psicología, ese medio de unión prácticamente lo es todo. Pero de hecho sólo es un presupuesto fundamental y no ya el abecedario del amor.

Amar y querer vivir en comunidad vinculante con una pareja no es necesariamente lo mismo. Y en los numerosos tipos de juego del amor son posibles muchas cosas: la demanda de atención negativa, por ejemplo, o el placer masoquista de expectativas irreales de entrega. Entre los casos cada vez más frecuentes en nuestra sociedad se encuentra el de las personas que creen que sólo pueden querer cuando no se comprometen demasiado con otra. Temen que, de existir ese compromiso, él o ella pierda inevitablemente incentivo y carisma. ¿Y a cuántos enamorados infelices no les gustaría pertenecer a un club que acepte socios como ellos? Se enamoran siempre de alguien inalcanzable y menosprecian a aquellos a quienes realmente gustan. Si en esos casos se trata de trastornos o simplemente de modalidades de juego, es una cuestión a la que volveremos.

Un segundo punto tiene que ver con la pregunta de si propiamente es sólo empatía y vinculación lo que buscamos en un compañero de amor. También esto da pie a criticar muchos libros sobre el amor. Gusta sobrevalorar dramáticamente la fiabilidad, la capacidad de empatía y la armonía. Es significativo que no siempre elijamos precisamente a la persona más querida para amarla. A veces nos enamoramos incluso de personas de carácter extremadamente sospechoso y podemos amarlas durante mucho tiempo. Está claro que nuestros motivos sexuales, emocionales y psíquicos para el amor no van siempre a la par. Pero ¿adónde quieren ir realmente?

Mapas del amor

Por decirlo brevemente: sólo una minoría de las mujeres están casadas con príncipes de cuento y sólo una minoría de los hombres con princesas de cuento. Dicho con mayor

precaución: a menudo ni siquiera estamos con nuestras parejas deseadas. Pocos encuentran realmente maravilloso a su compañero de forma duradera; uno se entiende, sin más, con el otro. De algún modo se congenia. Pero esto, naturalmente, no es amor, sino en todo caso su recuerdo; con otras palabras: ¡compañerismo!

La vida no es un concierto a la carta, y la elección es limitada. En la época de la escuela filosofaba yo con un amigo sobre cómo hacer para encontrar a mi pareja correcta en la vida. ¿En qué la reconocería? Y todavía peor: ¿reconocería también ella en mí al hombre correcto? Teníamos la impresión de que tenía que haber al menos *una* mujer correcta. Y quizá sólo una, una única mujer. ¿Dónde estaba ella? ¿Vivía en Uruguay, en Ucrania o en Uzbekistán? ¿Nos toparíamos siquiera con ella? ¡Quizá la óptima de todas las imaginables compañeras de vida había vivido en Viena en el siglo XIX y estaba muerta desde hacía ya noventa años!

Éramos jóvenes con fantasía, y nuestras oportunidades con el otro sexo nos parecían lo bastante escasas como para estar seguros de que habríamos de patear vastos caminos. El suyo lo llevó finalmente a Ludwigshafen y el mío a Luxemburgo. La oportunidad de encontrar uno su amor en el presente es gracias a Dios mayor que en el pasado. Y los caminos más vastos no tienen necesariamente que elevar la posibilidad de encontrar a alguien con quien se congenie.

Pero ¿a quién hemos buscado y encontrado propiamente? ¿En qué hemos notado que es la correcta? Y ¿en qué nos reconoció ella como el correcto? ¿Fuimos libres cuando nos topamos después con otras mujeres? ¿Libres de enamorarnos, o no? ¿Qué nos hizo cautivos de ese modo? ¿Qué dio en el blanco de nuestro «esquema de presa» no sólo sexual sino también metafísico?

Hay que admitir que precisamente la psicología de la autonomía de la voluntad en el caso del enamoramiento no está bien explorada. Tampoco es extraño. Ni los tests ni los escáneres cerebrales descifran ese proceso, y está muy bien que sea así. Acerquémonos, pues, a otro camino. Si es correcto que ambas cosas, nuestra necesidad de amor y nuestra capacidad de amar, proceden de nuestro condicionamiento infantil, también la elección de pareja en el amor ha de tener mucho que ver con ello: con nuestros padres y quizá también, en forma atenuada, con nuestros hermanos y con otros compañeros de relación muy importantes.

Ya Sigmund Freud había reconocido la enorme importancia de la relación padres-hijo para nuestros gustos posteriores. Pero a la vez creó muchas confusiones fatales al

suponer falsamente que el amor surgía de la sexualidad. Para arropar esa teoría Freud hubo de sexualizar de modo exagerado al niño. Son conocidas las consecuencias que tuvo para el psicoanálisis esa acumulación, inventada por Freud, de supuestos complejos de envidia y angustia. Costó gran esfuerzo a los discípulos y seguidores de Freud volver a romper el nudo gordiano del condicionamiento infantil y supuestamente sexual-infantil.

El niño crea su mundo confrontándose con las personas más próximas con que se relaciona. Y desarrolla a la vez sus preferencias, necesidades y miedos para un amor posterior. Pero ¿cuándo y cómo se configuran esas representaciones?

El hombre que aventuró los diagnósticos más audaces en este sentido es un viejo conocido, a saber, John Money, a quien ya hemos encontrado en el capítulo 5. De acuerdo con su punto de vista, el patrón de nuestro esquema emocional de presa se acuña entre los 5 y 8 años. En ese tiempo se compone, según Money, el mosaico de todas las características que más tarde buscaremos en una pareja. De ese modo dibujamos un *mapa del amor (lovemap)*, un plan de orientación para nuestro posterior enamoramiento y amor. Sólo la acuñación sexual no está cerrada con 8 años; no se fija hasta la pubertad, sobre la base de las pautas de nuestro mapa del amor.

Cuando Money utilizó por primera vez en 1980 la expresión «mapa del amor» creyó que con ello había encontrado la fórmula para la «ciencia del sexo, para las diferencias de género y la formación de pareja»⁷¹. El antiguo apóstol de la libre elección sexual se había pasado al campo de los biólogos, ampliado mediante algunas consideraciones sobre la trascendencia del ego. Si se sigue a Money, los amantes se proyectan mutuamente una imagen ideal. Exactamente aquella que han archivado como mapa de amor en la niñez. En otras palabras: cuando pensamos que amamos a alguien caemos en una ilusión tejida por nosotros mismos. No amamos a ninguna otra *persona*, sino sólo nuestra propia *proyección*. No es extraño, pues, que el hechizo acabe tras un tiempo, pues nadie mantiene lo que promete la proyección.

El *quid* biológico de esto es la idea de que nuestra libertad volitiva en el enamoramiento no va muy lejos. Pues si es verdad que ya de niños nos definimos inconscientemente, de maduros apenas nos queda margen de elección. Lo que nos aparece como el caos, completamente normal, de nuestra psique, nuestros humores y nuestros encontrados sentimientos y necesidades, sólo sería en realidad trabajo de orientación al explorar nuestro mapa de amor. Y lo que consideramos libertad de

elección, una búsqueda llevada a cabo de acuerdo con nuestra voluntad, determinada *instintivamente* desde hace ya mucho tiempo.

Para un científico éstas son buenas noticias, puesto que vuelven mensurable de algún modo el mecanismo del enamoramiento. Según ello, nuestro mapa de amor sería el mariscal de campo, que hace que salgan del cuartel la feniletilamina y oxitocina y conduce a la batalla cuando encontramos un objeto correspondiente. Para hacer de sus mapas algo especialmente elocuente Money tampoco se resistió a la tentación de interpretar asimismo esas preferencias como determinaciones «eróticas» ya en los niños. En este punto se acerca peligrosamente a Freud.

¿Qué pensar de todo esto? Es muy probable que nuestros criterios de amor y nuestras necesidades de amor se troquelen ya en la infancia. Que surjan a la edad de 5 años queda más bien como especulación. Los mapas del amor, y esto reside en la propia naturaleza del asunto, no pueden demostrarse ni triangularse. Pues los puntos de vista de preferencia de nuestro amor pueden ser de naturaleza completamente diferente y también de complejidad completamente distinta. Algunas personas se fijan toda su vida a un tipo: de ojos marrones y cabello oscuro o de ojos azules y rubia, por ejemplo. Otras, por el contrario, no tienen ningún esquema para exterioridades. Algunas personas que tienen fama de tener «ese cierto algo» dejan a otras completamente frías. Muchas personas buscan en otras características muy concretas de carácter que les provocan y que les dan confianza. Otras, por el contrario, no muestran ninguna continuidad en la elección de pareja.

Que un color de pelo, un perfume, un tamaño corporal, una singularidad de carácter o un modo de comportamiento sean importantes para mí depende del modo –la mayoría de las veces imperceptible– en que los hemos asimilado de niños. ¿Pero es necesario para ello que sea ya *eróticamente* como los asimilamos de niños? ¿No sucede, más bien, que en principio los valoramos *simbólicamente*, como buenos o malos, atractivos o repelentes? Nuestra estimación en la niñez seguramente es general: ¿no asimilamos determinadas características, cualidades y modos de comportamiento simplemente a algo negativo o algo positivo? El padre o la madre dominante pueden experimentarse como algo positivo, mientras el dominio no se dirija agresivamente contra el hijo; pero de igual modo pueden vivirse como maldición, si el dominio se traduce en violencia y represión. De este o de parecido modo, los motivos de nuestras valoraciones pueden estar claros; pero también oscuros. Pues ya los niños, por lo que parece, pueden amar y odiar

simultáneamente algo. Pueden sentir contradictoriamente y tienen sentimientos ambivalentes. También éstos dejan huellas dactilares en nuestra alma.

Es presumible que no vaya unido necesariamente a ello un cosquilleo inmediatamente erótico o, en todo caso, pocas veces. Es más probable que una experiencia archivada como «buena» o «mala» se condense luego en el erotismo y también en las preferencias para la elección de una pareja con la que queremos vivir. Así pues, una experiencia pre-erótica se recodifica después, por decirlo así, como experiencia erótica. Esto puede ser el caso en la pubertad, pero a menudo también bastante después en muchas autoexperiencias sexuales. Así, por ejemplo, podemos constatar que características y modos de comportamiento que nos estimulan eróticamente en otro pueden a la vez desacreditarlo para mantener con él una relación. Y también a la inversa. El compañero ideal de corazón sólo pocas veces es también el compañero adecuado de cama, al menos a largo plazo.

A menudo nuestros mapas del amor tienen, pues, una topografía bastante irritante. Y probablemente tampoco se han dibujado nunca completamente hasta el final. ¿Cuántas veces no sucede que mujeres jóvenes prefieran claramente hombres de más edad, para luego, ya cumplidos los 40, inclinarse por otros más jóvenes? ¿Qué dice en ese caso el mapa del amor? Lo más que hace es señalar una debilidad por la pasión, que puede ir unida en diferentes fases vitales a hombres, incluso a tipos de hombre, completamente diferentes. Los mapas del amor, al parecer, son muy variables, y aún en edad madura puede perfectamente registrarse en ellos montes y valles nuevos.

Así pues, los mapas del amor no están fijados con el rigor de un código genético. No prescriben el desarrollo de nuestro comportamiento amoroso como los genes el desarrollo de nuestro cuerpo. Y en esa medida tampoco proyectamos ninguna representación fija e inamovible sobre las personas que amamos, como supone Money.

Es indiscutible, en cambio, que nuestra experiencia de la infancia y la primera infancia contribuye poderosamente a troquelar nuestro comportamiento erótico y de pareja de adultos. Ahí influyen muchas cosas: el papel que juega el niño en la familia y la atención que recibe. O los roles de género de los padres, que el niño copia. Quien crece en una familia sin cultura de discusión tiene difícil después imponerse. Quien, por el contrario, lo hace en una familia con mucho temperamento tiene las mejores oportunidades de llegar a ser una persona de temperamento fuerte; y buscará también una pareja de temperamento fuerte, porque si no el aburrimiento llega pronto. Quien es educado para ser siempre

simpático y amable entierra fácilmente sus sentimientos y sólo difícilmente después accede a ellos. Quien crece en una familia con mucho humor lo tiene muy difícil después con una pareja sin humor, etc.

No siempre buscamos una pareja que se parezca a nuestra madre o a nuestro padre. A menudo perseguimos justamente lo contrario; aunque pocas veces con éxito, es verdad. Pues parejas que son diferentes en todo a lo que conocemos de casa en cierto sentido siempre permanecen extrañas para nosotros. Eróticamente esto puede resultar muy atractivo, pero no deja de ocasionar problemas en una relación duradera.

Casi de forma automática nos inclinamos a reescenificar más tarde nuestro drama familiar personal. Nos inclinamos a confiar en patrones que conocemos, y siempre asumimos, casi instintivamente, los mismos papeles. A la fantasía de nuestra alma no se le ha puesto en ello límite alguno. Quien se queja de un déficit de amor en la niñez, por ejemplo, se busca no pocas veces una pareja que con mucha probabilidad va a defraudar sus expectativas. Asegurándonos, además, que es evidente que no somos lo bastante dignos de ser amados.

Lo sorprendente de ello es que la confirmación de nuestro patrón parece ser en definitiva más importante para nosotros que la felicidad esperada. También pertenece a nuestra identidad un sentimiento negativo, como por ejemplo no ser demasiado digno de ser amado. Y la fuerza de inercia de esa identidad es más fuerte la mayoría de las veces que cualquier deseo de cambio. Es evidente que hay muchas más personas que *creen* que quieren cambiar que personas que de hecho lo *quieren*. Prescindiendo de que los investigadores del cerebro sólo consideran modificable el 20 por ciento de nuestro carácter como personas maduras, es esa fuerza de inercia de nuestro sentimiento de identidad la que hace ineficaz en general toda esa popular literatura de manuales de amor. No podemos cambiarnos de la noche a la mañana sólo porque hayamos adquirido un par de buenas ideas.

Es tranquilizador que tal cirugía estética de la psique sea necesaria en realidad muchas menos veces de lo que a menudo creemos. Aunque parezca que siempre volvemos, una y otra vez, a escoger a la falsa pareja, la mayoría de las veces esa pareja no es en absoluto tan falsa. En cualquier caso no tanto como para que no podamos aprender nada de ahí. Y, de todos modos, probablemente no exista la mujer absolutamente correcta o el hombre absolutamente correcto para nosotros. La tiranía a la que nos exponemos al

buscar la pareja perfecta conlleva seguramente más desventura y soledad que unas cuantas parejas falsas sucesivas.

El motivo de esa búsqueda, a menudo infructuosa, es fácil de establecer: las personas que más colorido traen a nuestra vida son muy a menudo las menos apropiadas para una relación larga y cercana. Y las que mejor congenian con nosotros, palidecen con el tiempo hasta convertirse en un gris amable. Esta constatación no es, desde luego, una ley natural. Y muchas relaciones felices demuestran que colorido y posibilidad de congeniar son perfectamente compatibles. No obstante, distanciamiento y aburrimiento son los escollos en que puede naufragar una relación. De ahí puede deducirse que nuestra añoranza de amor no está dirigida en primer término, como se afirma a menudo, a la comprensión, la seguridad y la vinculación. En una medida al menos similar deseamos también emoción. Pues las expectativas puestas en nuestras parejas son –al menos hoy, en las sociedades fuertemente individualizadas– dos: ¡entiéndeme! y ¡haz mi vida interesante!

Apenas hay quien se enamore de alguien porque se sienta comprendido. Si es verdad que nuestro comportamiento erótico y de pareja se prefiguran en la infancia, también en el amor de género buscamos después las *dos* funciones centrales de nuestros padres: vínculo y estímulo. Nuestros padres no sólo nos dan protección, también, al menos la mayoría de las veces, hacen nuestra vida interesante. En esa medida, vínculo y estimulación son los componentes, en igualdad de derechos, de nuestras demandas. Y son eso también –frente a todo lo que suene de otro modo– en el amor como vínculo duradero. Todo nuestro anhelo romántico va en esa dirección.

Es romántica la idea de dotar al enamoramiento de una duración ilimitada y mantener al mismo tiempo la emoción, y todo ello bajo el concepto «amor». Y aunque esto no resulte demasiado bien la mayoría de las veces, una relación amorosa sin esa ambición romántica quizá la vivamos como una relación, pero ciertamente no como amor de género. No es la confianza la que nos lleva a cambiar radicalmente nuestro sentir, pensar y actuar, sino el estímulo y la emoción. El propio hecho de enamorarse no se produce ya sin ese fuerte impulso. Pues ¿quién piensa en medio de las cosquillas del primer flirteo en los calcetines sucios del día a día compartido en confianza...?

Puentes de vértigo

El Capilano Canyon Suspension Bridge es el puente colgante más largo del mundo, al menos para peatones. Los cables de acero se tienden 136 metros sobre el río Capilano, al norte de la ciudad canadiense de Vancouver. Cada año 800.000 visitantes acuden al Parque Nacional y admiran la vista hacia los poderosos abetos Douglas. Pero la máxima atracción es el puente. Setenta metros vacila y bascula el paseante sobre el abismo por un estrecho pasadizo de madera.

El puente Capilano no es precisamente un lugar para corazones débiles. Y bien puede suceder que uno se pierda aquí por alguien. En 1974, por ejemplo, unos jóvenes, que querían ir solos al puente, hubieron de cruzarse con una joven encantadora. Ella preguntó a los hombres si les gustaría participar en un experimento científico. Cada uno de ellos tenía que ir hasta la mitad del puente exactamente, y dejar que la naturaleza operara en él. Acto seguido debería plasmar creativamente su impresión en una pequeña historia o en un dibujo. Cuando volvieron, la dama dio a los hombres su número de teléfono para el caso de que tuvieran ganas de saber algo sobre el resultado del estudio. La mitad de los participantes en el experimento llamó efectivamente después.

La idea de ese test la tuvieron dos jóvenes científicos de Toronto, Donald Dutton y Arthur Aron. Dutton acababa de incorporarse entonces a un puesto de contratado en la University of British Columbia de Vancouver, donde se ocupaba de los sentimientos. El ensayo del puente hizo famosos a Dutton y Aron de la noche a la mañana. Pero el experimento no tenía nada que ver con impresiones paisajísticas, como se dijo a los turistas. Lo único que interesaba a ambos psicólogos era la pregunta: ¿cuántos hombres llamarán después?

Su hipótesis era clara y simple: dado que el camino sobre el oscilante puente colgante causa excitación en los hombres, éstos reaccionan de forma especialmente emocional ante la bella joven; su interés en la mujer aumenta.

En un segundo intento Dutton y Aron enviaron a la mujer a un sencillito puente de madera situado en las cercanías y repitieron el experimento. Y mira por dónde: ni un 15 por ciento de los hombres tomaron después el teléfono para llamar a la joven.

Llamativa fue también otra cosa: las historias que habían sido escritas sobre el puente colgante contenían claramente más insinuaciones sexuales que las historias del puente de

madera normal. ¿Qué había sucedido? Si Dutton y Aron tienen razón, los hombres habían reacuñado la emoción del puente en excitación por la joven. Cuanto más fuerte era la impresión en el puente, más sexualmente interesados estaban los hombres.

Donald Dutton es hoy profesor de Psicología forense en la University of British Columbia; Arthur Aron enseña Psicología en la Stony Brook University de Nueva York. De su famoso experimento sacaron dos conclusiones, una teórica y otra práctica. Teóricamente interesante es que nuestras emociones son a menudo tan indeterminadas que no las podemos interpretar en absoluto de forma inequívoca. Tener una excitación y entenderla son dos cosas completamente diferentes. Sólo así puede suceder que un sentimiento como el miedo o la emoción acabe finalmente precipitándose en excitación sexual. Dutton y Aron interpretaron ese acontecimiento del puente como «atribución fallida». Dicho claramente: los hombres evidentemente se habían malentendido a sí mismos.

Que una emoción corporal y su interpretación psíquica sean dos cosas diferentes es una idea propuesta en 1962 por el psicólogo social estadounidense Stanley Schachter. Este profesor de la University of Michigan, de Chicago, tiene debilidad por las muchas curiosidades que presenta el comportamiento humano. Ya en su tesis doctoral se había ocupado de la cuestión de qué es lo que sucede en la psique de los apóstoles del fin del mundo cuando han de experimentar que sus profecías no se cumplen. A Schachter le interesa la gran pregunta general: ¿cómo nos imaginamos un mundo en orden para nosotros? Y ¿cómo podemos llegar en esto a fallos de maquinaria tales como la anorexia, la bulimia, la hipocondría, la dependencia del tabaco o la avaricia?

Según Schachter todos esos procesos tienen algo que ver con «falsas atribuciones», pues no existe una emoción para la anorexia o la avaricia. El comportamiento y la emoción que lo provoca no se corresponden. Evidentemente algo se desvía o transforma, y el causante es el trabajo interpretativo de nuestra psique. La teoría que elaboró Schachter se llama «teoría de los dos factores» (*Two factor theory of emotion*) y, en esencia, es bastante simple: todos nuestros sentimientos se componen de dos factores, de un estímulo corporal o *stimulation*, por un lado, y de una *interpretation* correspondiente (o no del todo correspondiente), por otro.

Con otras palabras: ¡siempre tenemos los sentimientos que interpretamos! Esto significa lo mismo que ya se decía en el capítulo anterior: los sentimientos se producen cuando las emociones provocan representaciones. Pues las representaciones son

producto de nuestras funciones cerebrales superiores, que interpretan y desmadejan una emoción. Y Gilbert Ryle seguramente añadiría: ¡así es, pero para la mayoría de los sentimientos nos faltan las palabras! Recurrimos a conceptos generales. Y una vez que los hemos utilizado creemos que lo que sentimos les corresponde de hecho.

Los niños se alegran cuando los adultos les dan una explicación precisa de lo que sienten. El mundo vuelve así a estar en orden. Y también los adultos se tranquilizan la mayoría de las veces cuando sentimientos difusos de malestar se vuelven aparentemente explicables por una definición plausible. Con un «complejo de inferioridad» claramente diagnosticado, y un tratamiento adecuado, nos sentimos mejor, en caso de duda, que con los vagos sentimientos, sólo a medias reconocidos, de impotencia y desvalimiento frente a otras personas; aunque hablar de «complejo de inferioridad» no tenga demasiado de explicación científica.

El experimento de Dutton y Aron sobre el puente colgante parece confirmar este mecanismo. En una situación de emoción fuerte pueden reacuñarse los sentimientos y hacerlos fructíferos de otro modo. El *quid* práctico de la historia es el conocimiento de que precisamente el interés sexual y el enamoramiento dependen en alto grado del contexto. La probabilidad de enamorarse en un concierto de rock, en un curso de baile, en una fiesta de Navidad por todo lo alto, en el carnaval de Colonia o justamente en un espectacular puente colgante, no es la misma que la de que suceda, por ejemplo, en el supermercado al ir de compras.

El experimento del puente no es hoy más que uno entre cientos sobre el tema de la excitación y la falsa atribución. Estudios posteriores han mostrado que tales experimentos funcionan tanto mejor cuanto con mayor cuidado estén sintonizados con la química corporal. Un cuerpo excitado a alto nivel tras un cansado paseo en bicicleta o por un semimaratón necesita por término medio 70 minutos para volver al nivel normal. El momento más favorable para una falsa atribución es aproximadamente 10-15 minutos después del esfuerzo. El cuerpo sigue estando excitado, pero nuestra psique ya no asocia estrictamente esa excitación con el desencadenante, el ejercicio deportivo. La mujer atractiva es ahora el único centro de interés.

Situaciones extraordinarias fomentan sentimientos extraordinarios. Y el sentimiento de experimentar algo especial puede llevar la excitación tan lejos que conduzca a enamorarse. Bien entendido: puede, pero, naturalmente, no tiene por qué hacerlo. Hay parejas que se han enamorado en las situaciones más banales. Y no toda situación

excitante conduce al amor. Quien no nos resultaba simpático antes del puente colgante no se ha vuelto más atractivo después. Más bien al contrario: también las emociones negativas se potencian en estado de excitación. No obstante, muchas personas conocen la decepción cuando un compañero de amor que se ha conocido en unas vacaciones excitantes pierde su encanto rápidamente al volver a casa. Lo especial y extraordinario se pierde, pero es precisamente ese estímulo el que importa en cualquier relación amorosa. Ya no queremos a un compañero que no sentimos como «especial». Y cuando lo amamos lo sentimos como «especial». Sí, incluso nuestro amor mismo nos parece «algo especial»; de lo contrario no hablaríamos de él como «nuestro amor». Sin el sentimiento de lo especial no funciona nada.

El carácter especial del amor

«Ha habido Cinco grandes besos desde el año 1642 a. C., cuando comenzó a extenderse por el mundo occidental el descubrimiento accidental de Saul y Delilah Korn. (Antes las parejitas se enganchaban por el dedo gordo.) Y la exacta clasificación de los besos es una cuestión enormemente difícil, sobre la que surgen a menudo grandes controversias, pues, aunque todos coinciden en la fórmula pasión por pudor por intensidad por duración, cada cual tiene una opinión algo distinta sobre qué peso dar a cada uno de esos elementos. Pero, independientemente del sistema con el que se mida, sobre cinco besos hay conformidad general de que fueron plenamente válidos. Y éste de ahora superó a todos»⁷².

Dejemos de lado que los biólogos y antropólogos sitúan el origen del beso en la alimentación boca a boca de nuestra época de primates: todavía no había comida para bebés y lo blando masticado era transmitido de manera directa. La invención del beso en el judaísmo según William Goldman, de la que habla en su brillante novela *La princesa prometida*, es definitivamente más bella. Prescindamos también de que lo que sentimos con el beso de una persona querida sólo haya de ser un vestigio de la fase oral. Para el resto del asunto hay una entrada en Wikipedia, que apenas se distingue de Goldman por el tono: «En la cultura occidental el beso se utiliza la mayoría de las veces para expresar

amor o atracción (sexual). Normalmente participan en él dos personas que se besan mutuamente en los labios o en otras partes del cuerpo. En el caso del beso por atracción la sensación corporal es a menudo importante. Los besos de amor son a menudo largos e intensos (por ejemplo, el beso con la lengua). En los labios hay muchas terminaciones nerviosas, por lo que al besar interviene especialmente el sentido del tacto. Además, por la cercanía al besar hay una especial transmisión de feromonas. Un beso puede así aumentar el deseo».

Pero la gracia de la historia de Goldman no está en el beso, sino en su superlativo. Pues nada importa cuál sea el beso más extraordinario de todos, de acuerdo con la fórmula pasión por pudor por intensidad por duración, si *cualquier* beso entre enamorados queda bajo la sospecha de ser completamente especial.

Ese sentimiento de ser algo especial va unido inseparablemente con el amor. Si es correcto que todo amor de pareja es en gran medida autorrepresentación en la mirada del otro, es difícil eludir ese carácter especial. Sentimos al otro como «especial» porque nosotros mismos queremos considerarnos algo especial. Pues sólo la mirada de una persona especial nos hace especiales. De ese modo, nuestro amor se convierte siempre en un amor especial; al menos mientras lo sintamos y creamos en él.

El mecanismo que está detrás de ello no es difícil de describir. Toda sensación de algo especial llega a nuestra vida a través de los sentimientos. Consideraciones lógicas y acción rutinaria no producen ese subidón. Pero por nuestros sentimientos vivimos el mundo como emocionante, deprimente, curioso, loco, extraño, excitante, etc. Los sentimientos deparan cualidad, valor e importancia a nuestras vivencias. Pero el amor es exactamente el sentimiento que nos produce la sensación de tener un sentimiento especial. En otras palabras: lo que caracteriza al amor es su propia condición de ser algo «especial».

Tomamos parte interiormente en lo que sentimos. Y un sentimiento tan grande como el amor nos produce la sensación de una participación interior máxima. Por la experiencia del otro nos volvemos importantes de modo especial para nosotros mismos. Y del deseo de ser algo especial, que desencadena en mí el sentimiento «especial», surge nuestra concepción del amor, completamente personal. Los amantes se construyen entre ellos una realidad común. Y toda pareja de amantes se construye de ese modo su propio mundo. Se vuelven importantes cosas que antes no lo eran, algo sin interés se hace interesante. Nos abrimos en una medida antes inimaginable para nosotros mismos,

aunque para volvernos a cerrar lentamente después. Es un baño completo de autoinventario a pleno placer. En la película *Annie Hall* Woody Allen dice: «Lo que ha quedado de mis mujeres son los libros, son Tolstói y Kafka»; autores de los que, según dice, si no hubiera sido por ellas, nunca se habría ocupado. El restaurante preferido, sin embargo, que antes era tan importante, tan bonito y tan romántico, es tras la separación un lugar que se evita: allí ya no se volvería a encontrar nada del romanticismo de antes. Y un enamorado reciente, que va con su nueva amiga al mismo restaurante al que iba con la anterior, se hace realmente sospechoso.

La gracia del asunto es que los amantes consideran único su amor, a pesar de que saben perfectamente que no son los únicos a quienes sucede eso. Cualquier relación amorosa es diferente de las demás, pero en esa misma medida mantiene muchos patrones y rituales semejantes con las otras. Un amor sin la frase repetida «¡Te quiero!» sería muy extraño. Como lo sería también un amor sin atenciones, sin pequeñas y grandes pretensiones posesivas, sin entrega y sin rituales. Cuanto más especial consideremos nuestro amor, tanto más nos pareceremos a todos los demás. Sólo aquellos amantes que dicen que su amor es como todos los demás son de hecho distintos.

Los amantes enaltecen un sentimiento enaltecedor. Seguramente por eso tampoco es humo de paja el hecho de que John Money suponga que la imagen que nos hacemos del otro sea una proyección según el esquema del mapa del amor. Sólo que, precisamente, el esquema no es ni mucho menos tan esquemático como Money supone. Pero, sin duda, uno se enamora siempre de una representación. «El amante ama al amado como él lo ve», a esta inteligente frase del filósofo social Max Horkheimer no hay nada que añadir⁷³. La imagen que uno se hace del otro es modificada y determinada por el amor, tanto que la persona querida se sustrae de un modo de consideración «normal». Ésta es su inconfundible e intransferible cualidad. En palabras del sociólogo Niklas Luhmann: «El exterior desaparece, se agudizan (en el sentido de que se intensifican) las tensiones interiores. La estabilidad tiene que garantizarse ahora mediante los recursos personales»⁷⁴.

En la ritualización de nuestro comportamiento intentamos generar aquel calor que de niños teníamos (o echábamos de menos) en la casa paterna. Los mundos infantiles están marcados por percepciones y experiencias mágicas y ritualizadas. Lo que aparece a los adultos como lógico y comprensible los niños lo valoran como correcto o falso simbólicamente. Siguen caminos que han de suponer que son buenos sin haberlos

explorado. Y adjudican un aura y un valor incluso a aquellas cosas a las que saben que «objetivamente» no les corresponde. El conejo y el perro de peluche siguen siendo objetos queridos animados, aunque ya todo niño de 4 años sabe que definitivamente ni viven ni sienten.

Una cualidad de nuestras relaciones amorosas es que también de adultos nos permiten adjudicar un valor a las cosas sin que nuestro entendimiento crítico destruya esa magia. El acostumbrado café de la mañana en el balcón, en dulce compañía a dos, adquiere una importancia que nunca tendría sin el otro. Los valores pertenecen a las propiedades máspreciadas del ser humano. Construirlos espontánea y libremente es tan imposible como pretender conseguirlos por reflexión o copia. Para constituir un valor he de emocionalizar positivamente mis representaciones. Pero hacer de una emoción una representación es mucho más fácil que convertir una representación en emoción. Cuando un amigo nos cuenta que es feliz montando a caballo o buceando, eso no nos convierte, aunque queramos, en jinetes o buceadores felices.

Casi todos nuestros valores se troquelan en la niñez, y quien no es capaz de elaborar valores de niño probablemente no los encontrará nunca en su vida; al menos, no de forma duradera. La animación positiva de cosas, intereses y modos de comportamiento sólo es posible en la infancia, o –al menos a corto plazo– mediante el amor. Me acuerdo bien de cómo a la edad de 12 años, más o menos, deploraba no poder alegrarme por las Navidades tanto como unos cuantos años antes. Todo lo que antes me había parecido emocionante y valioso me resultaba ya banal. Mi madre me lo confirmó. Mi sentimiento de las Navidades ya no volvería nunca, igual que otros muchos sentimientos infantiles intensos. Pero, añadía ella conciliadora, de mayor uno se resarce de ello... ¡por el amor!

Lamentablemente a muchos amantes les sucede con su amor como a mí de niño con las Navidades. El encanto que se proyecta en la relación amorosa desaparece con el tiempo. Y lo que antes era «sagrado» se convierte algún día en rutina. Es conocido el carácter dramático de la pérdida. Miles de millones de personas la han experimentado. Y sólo desde hace pocos decenios hay una marea creciente de asesores que le venden a uno trucos para evitar la espiral hacia abajo. De creerlos, la pérdida del encanto y la desaparición de la realidad común no es ni consecuencia de una merma de feniletilamina en nuestra sangre, ni una prescripción de la razón crítica, que tras un tiempo de feliz aturdimiento vuelve a sus cabales. El amor duradero puede aprenderse, reza su promesa. ¿Es verdad?

Antes de que en el próximo capítulo nos ocupemos de ello quiero volver a resumir brevemente hasta dónde hemos llegado: los seres humanos son seres vivos con emociones animales completamente normales. Pero nuestra capacidad de elaborar representaciones complejas hace de muchas de nuestras emociones sentimientos difusos, fantasiosos, deprimentes, cambiantes. Esos sentimientos no se corresponden estrictamente con nuestras emociones. Hay dos razones para ello. Primera: como ha mostrado Schachter, no simplemente tenemos emociones sino que las *interpretamos* hasta llegar incluso a reacuñarlas o a hacer con ellas «falsas atribuciones». Y segunda: el *lenguaje* nos pone límites en la interpretación de nuestros sentimientos. Como Ryle reconoció, de efímeras emociones hacemos sustantivos generales. Por eso hablamos del amor como si se tratara de un objeto real, como una mesa, y no una construcción efímera de nuestra imaginación.

Lo que nos emancipa de la biología, las emociones animales, los instintos y la dotación química es la autointerpretación. Un peldaño más arriba está la concepción personal de nosotros mismos, que determina *cómo* nos interpretamos a nosotros y a los demás. Nuestra identidad conocida no es igual a nuestra identidad biológica, y esta grieta crea un amplio espacio de juego; también para el amor. Cuando amamos, ello tiene mucho más que ver con nuestro hogar familiar que con un concurso biológico de belleza. Sólo en la pubertad, en la que el conocimiento y la idea que tenemos de nosotros mismos todavía reposan en un suelo mucho más oscilante que aquel en que ya de por sí están, la capacidad de atracción del otro desempeña, bajo ciertas circunstancias, un papel importante; cuanto mayor sea, mejor.

Es decir, nuestras pasiones son experiencia *e* invención: una invención que proviene en una parte esencial de nuestra niñez, como casi todo lo relacionado con nuestros sentimientos. A quién deseamos *sexualmente* tiene también algo que ver decisivamente con nuestros impulsos; de quién nos *enamoram*os tiene que ver mucho más con nuestros padres y con nuestras experiencias infantiles; a quién *amamos*, finalmente, es en gran medida una cuestión del concepto que tenemos de nosotros mismos.

De igual modo se produce, asimismo, el aumento de nuestra voluntad de libertad. Nuestra apetencia sexual se sustrae casi completamente a nuestra voluntad; no elegimos a quien en ese sentido nos estimula. Y no es que no tengamos alguna parte, al menos como personas maduras con experiencia, en la elección de de quién nos enamoram. Porque, en la decisión de acercarnos más a alguien, siempre tenemos la posibilidad –pese a los

mapas del amor— del sí o del no. Pero nuestro amor es, hasta cierto punto, asunto inmediato de nuestra voluntad.

La cuestión es: ¿hasta qué punto?

Capítulo 9

Trabajar el destino

¿Amar es un arte?

Erich Fromm, un director municipal y el arte del amor

Córcega, verano de 1981: yo tenía 16 años y era la primera vez que estaba en el sur, en un pequeño hotel, perdido en el maquis. Como todos los jóvenes de 16 años estaba infelizmente enamorado, un caso de manual de amor no correspondido. Mi estado hormonal registraba un nivel insospechado; el olor de las hierbas salvajes en torno al hotel casi acaba conmigo. Pero lo peor de aquellas vacaciones era que tenía que pasarlas solo con mi madre. Claramente, la persona equivocada en el momento equivocado.

Mi madre estaba en la *midlife*-crisis, que acababa de inventarse entonces. En la playa de Calvi se sentía vieja por primera vez. Y nuestros casuales compañeros de hotel apenas se apartaban de nuestro lado. La soledad hace sociable: un chantre regordete de Porz y el director de la administración municipal de una capital de partido de Sauerland a punto de jubilarse, junto con su esposa Hildegard. Durante la cena el director municipal impresionaba al maestro de coro con filosofías administrativas sauerlandesas. Pero durante el día leía en la tumbona a Erich Fromm: *El arte de amar*. Mientras tanto ejercía de *voyeur* y peroraba a mi madre sobre la alta escuela del flirteo inteligente. Mi madre era feminista y eso no le agradaba demasiado. Estaba poco impresionada. Flirtear inteligentemente, pensaba el director municipal, significa «no ir inmediatamente al asunto». Con sus miradas a la playa llegaba más pronto al asunto que con sus palabras.

(Parto de que el señor aludido ya no vive, de otro modo, y si lee esto: ¡saludos cordiales!)

Yo le echaba la culpa a Erich Fromm. De la miseria entera. Ya su nombre me sonaba a iglesia y condones. En la foto del libro se parecía al director municipal, e incluso el nombre era semejante. Durante mucho tiempo consideré el libro como un manual de flirteo para hombres de edad. Tampoco a mi madre le gustaba el libro; le parecía «esotérico». Probablemente por eso se hizo también tan popular. *El arte de amar* es el libro técnico sobre el amor con más éxito de todos los tiempos. Se vendieron 5 millones de ejemplares en el mundo. Pero ni es un manual de flirteo ni es esoterismo. ¿Qué es, entonces? ¿Qué nos quiso decir Erich Fromm?

Erich Pinchas Fromm, nacido en 1900, hijo de un comerciante de sidra en Fráncfort del Meno, procedía de una familia judía muy religiosa. Ya desde muy temprana edad, la mística judía llamó la atención del pequeño y poco atractivo joven. En la ciudad entabla relación con muchos otros jóvenes intelectuales judíos, como Siegfried Kracauer, Leo Löwenthal y Martin Buber. Tras el bachillerato, Fromm estudia derecho en Heidelberg. Influido por nuevos amigos sueña con una síntesis «judía» de socialismo, mística y humanismo. Tras el doctorado, en 1922, se añade a todo eso un desafío fascinante, completamente nuevo: el psicoanálisis de Sigmund Freud.

Fromm busca una gran jugada para recomponer bajo una idea humanista el mundo despedazado de los años 1920. Inicia simultáneamente una formación psicoanalítica en Múnich y en Berlín. En 1926 se casa con una psiquiatra de su misma edad, Frieda Reichmann, y ejerce de psicoanalista en Berlín. Karl Marx y Sigmund Freud le resultan ahora más importantes que sus anteriores expectativas teológicas de salvación. El nuevo objetivo de Fromm es una psicología social analítica realista. Se convierte en cofundador del Instituto Psicoanalítico de Fráncfort, que se sitúa en los locales del famoso Instituto de Investigación Social. Imparte cursos en Fráncfort y practica como terapeuta en Berlín. En 1932 se separa de Frieda Reichmann y dos años después, huyendo del régimen nazi, se traslada a Estados Unidos.

A diferencia de otros muchos intelectuales alemanes, Fromm consigue instalarse en Nueva York de forma sorprendentemente favorable. Trabaja de psicoanalista e imparte cursos como invitado en la Columbia University. En el Instituto de Investigación Social, que también se había trasladado a Nueva York, se llega a una confrontación clara en 1938. Theodor W. Adorno, tres años más joven que Fromm y la estrella naciente del

Instituto, despide de malas maneras a su rival. Adorno nunca había considerado a Fromm una lumbrera. Ahora ve en él un filósofo popular ingenuo.

La mayoría de los miembros del Instituto regresa al final de la guerra a Alemania. Fromm se queda en Estados Unidos, consigue la nacionalidad e imparte cursos en Vermont y en Yale. En rápida sucesión traslada sus ideas al papel. Escribe libros sobre el nacionalsocialismo, sobre psicoanálisis y ética así como sobre psicoanálisis y religión. La teología, a la que Fromm prácticamente había dado carpetazo en los años 1920, vuelve a adquirir importancia. En 1944 se había casado con una fotógrafa profundamente religiosa, Henny Gurland, que había huido de Alemania con Walter Benjamin en un viaje dramático. Una consecuencia de ese viaje agotador fue una artritis reumática. Debido a la enfermedad de Henny, se traslada a México. Se convierte en profesor extraordinario de psicoanálisis en México City.

Cuando muere Henny, en 1952, Fromm se entrega a un escrito que describe el capitalismo como una úlcera, como un sistema que causa enfermedades. El odio de Fromm al capitalismo le hace entrar en el Partido Socialista estadounidense. De modo sorprendentemente rápido encuentra una nueva compañera de vida. Un año después de la muerte de Henny se casa con Annis Freeman, dos años más joven, una americana grande, atractiva. Con ella se muda a Cuernavaca, a una casa diseñada por él mismo, con un gran jardín y en un conjunto residencial elegante. El recién enamorado se ocupa de budismo zen y escribe el libro que será su gran éxito: *El arte de amar*.

La mayor parte de su breve libro la dedica Fromm a una crítica del pensamiento económico. El capitalismo hace superficiales y malas a las personas. Doscientos años antes el filósofo francés Jean-Jacques Rousseau había escrito *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Su punto de vista era: el ser humano es bueno pero la sociedad le corrompe. La influencia de Rousseau fue enorme. Él es el padre de las «teorías del deterioro». Los teóricos del deterioro parten de que las circunstancias sociales impiden a los seres humanos vivir de acuerdo con su verdadera naturaleza. Consecuentemente, buscan al ser humano «auténtico», «propio» y «libre» detrás de las coacciones sociales o económicas. Hay una línea directa que conduce desde el pecado original, a través de Rousseau y el Romanticismo alemán, hasta Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Theodor W. Adorno y Erich Fromm. Adorno tituló *Minima moralia* su famosa recopilación de ocurrencias y notas con el subtítulo de «Reflexiones desde la vida dañada».

Erich Fromm y Theodor W. Adorno no eran amigos, pero crearon sus teorías desde la misma fuente: el marxismo y el psicoanálisis. Al final ambos coinciden en considerar al ser humano obstaculizado por la sociedad actual. El ser humano no es libre en tanto que la economía o la moral vigente le impiden desarrollarse. En la Teoría Crítica se unen marxismo y psicoanálisis. Según ella, la raíz de todo mal está en el capitalismo. Dado que el capitalismo oprime a los seres humanos, conduce a todas las posibles deformaciones sociales. En otras palabras: el ser humano no es psíquicamente libre porque no es económicamente libre. Por doquier imperan mecanismos de opresión y prejuicios. Adorno los llamaba «contextos de ofuscación».

Lo placentero de esos contextos de ofuscación para el filósofo es que él mismo se puede ver fuera de ellos. En la medida en que uno se da cuenta de la necesidad de los otros, se siente tanto más inteligente e iluminado que ellos. Este efecto placentero es uno de los secretos del éxito de la Teoría Crítica. En los años 1960 se convirtió en una especie de religión para intelectuales: su culto era el análisis de la falsedad de la vida colectiva.

Si Adorno tenía razón, entonces es verdad que no había «vida auténtica en lo falso», o sea, ninguna alegría de vida en el capitalismo. Pero existía, de todos modos, la posibilidad de darse cuenta de la falsedad en la vida de los otros. La fórmula para el futuro consistía en superar el «sistema» dominante de la economía y la política. Según Karl Marx el ser determinaba la conciencia. Y quien curaba el «ser», las condiciones sociales, sanaba, con ello, a la vez la conciencia. Así pues, los combatientes políticos de 1968 se interpretaban a sí mismos como ambas cosas: revolucionarios y terapeutas.

La misma idea se encuentra también en Fromm. El deseo de posesión deformado del consumidor capitalista tenía que tratarse terapéuticamente en bien de un único ser verdadero y deseable. Mientras que Adorno se fue despidiendo poco a poco del psicoanálisis de Freud, Fromm desarrolló su crítica del capitalismo, consecuentemente, como psicohigiene. El ser humano abierto y sensible tenía que liberarse de necesidades mundanas. Sólo así el consumidor se transforma en amante. Pues una actitud amorosa frente al mundo sería la contraria de una codiciosa: el amante no quiere tener nada, respeta lo que hay y da en lugar de acaparar.

Erich Fromm murió en 1980, como hombre acaudalado, en Muralto, Lago Maggiore. Junto con su domicilio en Tesina poseía un ático de lujo en Riverside-Drive, en Nueva York. Hasta el final estuvo comprometido con la paz mundial y con un socialismo

humanista. Pero la exigencia de alejamiento de las necesidades materiales, que se encuentra en sus libros, nunca la asumió personalmente. Tanto más inexplicable es, por tanto, la condena del deseo de posesión, sólo a primera vista simpática. ¿Por qué es tan malo el deseo de posesión? ¿Es siquiera malo? ¿No es también el «ser» óptimo algo que quiero poseer? ¿Hay siquiera una alternativa a nuestra demanda, a nuestro deseo de algo? ¿No quiere todo ser humano poseer algo, aunque sólo sea tranquilidad y paz de espíritu?

La idea de poder arreglárselas sin voluntad de posesión es una idea de lujo para personas con desahogo económico. Sin imaginarlo, Fromm había escrito un libro que anticipaba el espíritu de los años 1970 y 1980. A las feministas les gustó la crítica de la mentalidad masculina de depredador propia del capitalismo; al movimiento verde le resultó estimulante la idea de una vida más limpia más allá de los peligros del sucio industrialismo; a los esotéricos les gustaba la idea de una vida espiritual lo más sencilla posible. *El arte de amar* de Erich Fromm se convirtió en la biblia de la sociedad del bienestar, que quería tener su «ser» a toda costa.

Y exactamente aquí conectan en espíritu todavía hoy los seguidores de Fromm. Él es el padre de esa literatura psicológica de manuales que pulula a cientos en las librerías, un compendio de carnaza que atrae a los buscadores de sentido en todo el mundo, personas a la búsqueda de la felicidad sexual y espiritual, de satisfacción y de salvación.

¿Amor desinteresado?

Evidentemente, no se puede achacar a Fromm lo que tras él ha aparecido en el mercado de los libros. Y tampoco se podrá discutir que él quiso el bien cuando preparó el camino a tanto absurdo como hoy se agolpa en los estantes de las librerías.

El psicólogo de Colonia, Peter Lauster, por ejemplo, vendió más de un millón de ejemplares de su libro *El amor*. Al menos en el ámbito de lengua alemana tuvo tanto éxito con él en los años 1980 y 1990 como tienen hoy John Gray y los Pease. Y al igual que éstos, Lauster escribe sobre todo para las mujeres. Su género sale claramente mejor parado, pues las mujeres son la mayoría de las veces más «sensitivas». Sensibilidad es la

palabra mágica y a su «fluidez» nada debería cruzársele en el camino, tampoco el matrimonio ni la fidelidad. Quien se atrinchera tras las barreras del matrimonio, quien considera la fidelidad como un bien más importante que la sensibilidad, tiene una psique «enfermiza» y «rudimentaria».

Lo que proviene de ahí bajo una máscara amable es en realidad una fórmula de terror. En primer lugar hay que señalar que la terrible exigencia de vivir siempre en el «aquí y ahora», que Lauster impone a sus lectores, pasa por alto completamente la realidad de nuestro mundo diario y laboral. Sólo budas, asociales y millonarios pueden permitírselo. Para los demás este camino de salvación es una demanda excesiva y una huida. Pues, vistas así las cosas, todos vivimos pasándonos por alto constantemente a nosotros mismos. A ello se añade la arrogancia de esa doctrina del ser en lugar del tener, de considerar «rudimentarios» a casi todos los seres humanos del mundo occidental y patologizar su psique. Como en la Teoría Crítica de Adorno, la mayoría de nuestras necesidades naturales son *falsas* necesidades y nuestras reacciones emocionales *falsas* reacciones.

El éxito de este suave terror de ánimo es bastante conocido. También sus desgraciadas consecuencias para los innumerables debates entre parejas que discuten. Quien se siente incomprendido busca refugio en su «verdadero yo», que su pareja tanto subestima. La culpa de los problemas de relación no la tiene el estrés en el trabajo, que la pareja comienza a experimentar cuando llega a casa, ni la variada presión por el rendimiento, a la que se está expuesto hasta en la cama, ni los pequeños y grandes sentimientos de envidia, rivalidad y celos; no, es la enajenación del «verdadero yo». Ese «verdadero yo» es el núcleo atómico que me ha de sustentar en lo más profundo y que me podría hacer también muy feliz si simplemente me dejaran los demás.

Quien ha aprendido de William James que nuestro comportamiento no puede ser reducido a simples instintos, quien ha entendido con Schachter que no «tenemos» nuestros sentimientos, sino que los interpretamos, y quien sabe por la investigación del cerebro que nuestro yo se desintegra en numerosos y diferentes estados-yo, ése no podrá tener ningún aprecio por ese «verdadero yo». Para los demás, sin embargo, el «verdadero yo» es el Dios esotérico de un mundo sin Dios: creador e invisible, pero experimentable por meditación e inmersión. Es real e incuestionable. Y sobre todo: es una estupenda razón por la que los demás son los culpables. Pues ya que el «verdadero

yo» siempre es bueno, lógicamente tienen que ser los otros, personas y circunstancias, los que hacen que mi vida fracase.

El libro sobre el amor de Lauster es ante todo una cosa: es asocial. Por doquier en la sociedad acecha el mal, como antes en Rousseau. El capitalismo induce constantemente a comprar y promociona los falsos valores. Sobre todo los hombres le siguen a ciegas y se precipitan en el tener en lugar de en el ser. Y lo que con mayor avidez quieren tener es sexo. Ya es suficientemente temerario que Lauster selle todas esas necesidades naturales como aberraciones. Pero aún es peor su tomadura de pelo a las mujeres, al presentarlas, con toda seriedad, como los mejores seres humanos. Como castigo, les toca en suerte, a cambio, la arrogante tarea de «curar» a los hombres.

No habría que ocuparse con mayor pormenor de tonterías como éstas si no fuera de temer que ya hayan dejado daños inmensos en los cerebros de innumerables lectores. Sobre todo la creencia de que las mujeres son los mejores seres humanos está progresando arriesgadamente en nuestra sociedad. Las enfermedades de los hombres estarían en su fijación a la razón, en las represiones de sus problemas psíquicos y en su sexodependencia. Mucho que curar para las mujeres y los terapeutas.

La gracia maligna de todo esto se hace visible dando la vuelta a esta caricatura de los hombres. Entonces aparece que, supuestamente, las mujeres han de ser menos razonables, anímicamente más equilibradas y en comparación sexualmente menos necesitadas. Una pequeña mirada por encima del libro a la vida de las mujeres reales sanciona como mentiras esos tres supuestos. Por no hablar ya de las opacas valoraciones de esa psicología de salón de té: ¿por qué ha de ser la razón, de verdad, algo tan malo? ¿Por qué he de aspirar constantemente a una cosa tan aburrida como el equilibrio psíquico? Y ¿por qué es tan malo, de verdad, que el deseo me arremeta a menudo y ansiosamente?

Lo interesante de esas sentencias, galletas de la felicidad, de Lauster es el clarísimo apoyo del que gozan. Según toda apariencia esto es debido a la impávida seguridad con la que Lauster parece saber lo que los demás sólo imaginan oscuramente. Su modelo podría encontrarse en aquellas pegatinas que tanto gustaban en los años 1970, en las que unas personitas de cabeza cuadrada explicaban: «*Amor es...*». Títulos de capítulos del libro de Lauster: «Amor es entrega»; «Amor es meditación»; «Amor es autoencuentro». Esto no suena descriptivo, sino más bien *prescriptivo*. Por no hablar ya de los «fallos categoriales» de Gilbert Ryle en el caso de estas definiciones.

Si el amor fuera de hecho meditación, ¿la meditación sería también amor? ¿Se quiere tener algo que ver siquiera con un amor *à la Lauster*? Según Lauster el amor es «un mirar sin voluptuosidad, un conocer sin voluptuosidad, el amor se basta a sí mismo, se desarrolla sin ansia y se satisface sin voluptuosidad. Es difícil captar esta idea en toda su amplitud para una persona orientada al consumo, que está frustrada y ansiosa porque hasta ahora no ha entendido su relación con el mundo»⁷⁵.

Aunque sea difícil, hagamos un intento real de captar esta idea en toda su amplitud. Partamos de que Lauster tiene un acceso exclusivo a sabidurías superiores, que permanecen ocultas a muchos otros durante toda su vida. Y consintamos también en esa arrogancia, bajo máscara de benevolencia, que declara a más del 90 por ciento de la humanidad gentes tristes debido a su avidez consumista y con ello anímicamente inferiores. Concentrémonos sólo, pues, en la tesis fundamental de que el amor es un «mirar sin voluptuosidad».

¿Qué mujer y qué hombre desean para sí una relación o un matrimonio en que sean mirados «sin voluptuosidad»? Y ¿quién sueña en una «satisfacción sin voluptuosidad», en una complacencia, pues, desinteresada? Si al amor se le quita ese condimento, ¿a quién va a seguir gustando? ¿Es el amor sexual sin voluptuosidad algo diferente al intento de emborracharse con cerveza sin alcohol?

La leche en polvo que Lauster reparte como «el amor» no sabe a leche. Es un invento completamente nuevo y bastante insípido. Me parece que sólo pocos desean una relación así, con suavizante, que no raspa. Lauster ha inventado un amor que intenta disolver todas las contradicciones e inconsecuencias del amar. Un sentimiento desordenado ha de convertirse en ordenado: bueno, limpio y ante todo que no pueda sentirse defraudado.

En la realidad, sin embargo, el desorden pertenece al amor como el alcohol a la cerveza. De hecho buscamos en el amor cercanía y distancia, comprensión intuitiva y espacios de reserva, suavidad y dureza, poder y desfallecimiento, santas y prostitutas, cazadores de fieras salvajes y padres de familia. Y a veces no buscamos una cosa tras otra, sino todo revuelto, difícil de deslindar, simultánea y no simultáneamente de algún modo.

Quien demanda tanto del amor no se busca sólo una pareja que siempre quiera lo mejor para uno. No queremos un sacerdote del ánimo, un terapeuta, un médico del alma; queremos alguien enfrente, con quien nos podamos refregar en cualquier sentido. Y queremos ser deseados como nosotros mismos deseamos. Como animales sociables no

podemos descansar en nosotros mismos como en una caverna segura. La mirada del otro y de los otros ha de sernos importante, así estamos hechos. Como Sartre ha mostrado, toda autorrelación es siempre una cuestión de la mirada de otras personas a nosotros. Nadie puede liberarse de ello. Por eso tampoco deberíamos formular nostalgias que aspiren a un estado tal de «libertad interior». Yo solo no puedo encontrarme a mí mismo. ¿De qué «mí mismo» se trataría entonces? La autosuficiencia es el comienzo de toda necesidad.

Conceptos como amor «desinteresado» son una impertinencia. Esto sirve tanto para la versión cristiana de esta idea como para la psicoterapéutica. La última es conocida en el ámbito lingüístico anglo-americano como *unconditional love* (amor incondicional). Su principio inquisitorial, que el amor significa dar y no pedir, es unilateral. Y lo mismo su máxima inhumana de que cualquier disputa entre amantes hay que remitirla a un falso amor a sí mismo. Un amor desinteresado de esta clase no sólo es irreal y subcomplejo, sino que pasa por alto sencilla y llanamente el sentido del asunto. La gracia del amor es que siempre redunda también en nuestra propia felicidad. Habría que meditar asimismo que, si es verdad que algunos psicoterapeutas predicán un amor desinteresado, de hecho sólo los menos quieren ser amados desinteresadamente. Una persona que nos quiere desinteresadamente se desvaloriza a sí misma y con ello, a la vez, desvaloriza su amor.

El mito del desinterés del amor va acompañado a menudo de una segunda exigencia: el mito de la comunión incondicional. También éste es uno de los rumores más obstinados sobre el amor. Los amantes tienen que pensarse bien qué quieren compartir en común tanto espacial como psíquicamente. Espacios de intimidad a los que la pareja no tenga acceso no son bloqueos ni barreras burguesas, sino que por regla general nos sientan bien; si no, no serían para la mayoría de las personas una necesidad sobrentendida. Amar a alguien no significa querer estar a su lado en todas las situaciones de la vida, compartir todas las ideas y todos los sentimientos. Pues si es verdad que el amor es un asunto de acercamiento, siempre se necesita a la vez la distancia desde la que uno se acerca a otro. Acostumbrarse a la distancia no es un mal necesario, sino un componente importante del amor mismo.

El psicoterapeuta hamburgués Michael Mary no se cansa en su inteligente libro de subrayar la enorme importancia de la distancia, porque «los individuos, tan necesariamente como buscan cercanía, necesitan también distancia»⁷⁶. El amor libera a una persona de la jaula de su psique en tanto la enriquece con una percepción ajena muy

importante, que amplía decisivamente su imagen de sí misma y del mundo. Pero si esto es verdad, significa a la vez que sin alteridad no funciona. Si uno es sincero consigo mismo, la fusión total es siempre una bella ilusión. Pues aún la constante promesa de permanecer juntos, que tanto gusta hacer a los amantes, nace de la inseguridad tanto de estar juntos como de sentir del mismo modo. Si no, la confirmación de las vivencias comunes sería tan innecesaria como absurda.

¿Reglas para un amor feliz?

Como ya se ha dicho antes, el amor no aparece sin que hagamos algo por ello. Y tampoco se va sin que hagamos algo por ello. Que sea así es realmente una cosa bonita. No estamos tan absolutamente a expensas del azar del amor. Aunque la circunstancia de que el amor no caiga sin más del cielo ni se diluya por arte de magia en la nada lleva también a exageraciones desconcertantes. Como Erich Fromm, también el psicoanalista Fritz Riemann subraya: «El amor no es un estado, sino un hacer»⁷⁷. Por muy bien que suene, formulado con tanta nitidez esto es ciertamente falso.

Si el amor *sólo* fuera un hacer y no un estado, todo amor podría salvarse fundamentalmente por hacer y hacer algo por él. Que esto no es verdad es algo que sabe cualquier amante con experiencia. Ciertamente que uno puede hacer algo por su amor. Se pueden hacer muchas cosas bien y muchas mal. Pero ciertamente no puede hacerse *todo*, ni para mantener los propios sentimientos, ni para mantener los sentimientos de la persona que queremos.

Precisamente la circunstancia de que no podamos controlar y manipular todo abre puertas y ventanas a las promesas de salvación de la bibliografía manualística. Cuando la relación o el matrimonio van mal, cuando se es poco amable uno con otro, cínico, aburrido, enervado y desconsiderado, los manuales sobre el tema nos explican entonces el «secreto» del matrimonio feliz con la inteligente sugerencia: «¡Sean amables y atentos uno con otro!». Muy listos. Si nos resultara fácil ser amables y atentos con nuestra pareja no existiría la situación de crisis de nuestra relación.

Nuestras relaciones no enferman porque seamos desatentos, sino que somos

desatentos porque nuestra relación está ya enferma. No todo matrimonio puede salvarse. Y por los manuales seguramente no se ha salvado ninguno hasta ahora. Nuestro comportamiento muy pocas veces cambia sin más por consejos inteligentes, y en cualquier caso no de forma duradera.

Los fundamentos de las fórmulas para el amor no son siempre deseos piadosos e imperativos muy exigentes como en Peter Lauster. Desde hace decenios se estudia, sobre todo por parte de investigadores estadounidenses, el cuchicheo del amor y los rituales de personas enamoradas, a los que se observa como se observa el comportamiento de apareamiento de un anfibio desconocido o una configuración estatal de hormigas. Y las reglas que se obtienen de ahí se leen como la introducción al funcionamiento de un motor diésel. Uno de los papas de ese gremio es el psicólogo John Mordechai Gottman, de la Universidad de Washington. Ya la prosa de su entrada en Wikipedia lo dice todo: «El Dr. Gottman ha desarrollado un método con el que puede preverse con un 90 por ciento de probabilidad qué parejas recién casadas permanecerán casadas y cuáles se separarán en el intervalo de cuatro a seis años. El método también puede predecir con un 81 por ciento de exactitud qué matrimonios aguantarán entre siete y nueve años».

Quien quiera conocer ese método que compre el libro de Gottman *Siete reglas de oro para vivir en pareja*. En la librería uno lo encuentra junto a *Los cinco lenguajes del amor: cómo se consigue la comunicación en el matrimonio; Cómo se consigue el compañerismo: reglas de juego del amor; El secreto de relaciones maravillosas: mediante transformación inmediata*, etc. Si hay tantos libros que lo conocen, el secreto del matrimonio con éxito debe de ser un secreto a voces. Pero es extraño que el número de matrimonios que funcionan bien simplemente no quiera aumentar.

El periodista científico alemán Bas Kast, que pretende ver conocimientos científicamente exactos en los estudios de Gottman, extrae de esos siete secretos cinco «fórmulas del amor». Según ellas, una relación feliz de amor se basa en estos factores: entrega, sentimiento del nosotros, aceptación, ilusiones positivas y emoción en el día a día. Nadie discutirá, ciertamente, que todo eso contribuye a una buena relación. Pero tampoco nadie querrá creer que la mera existencia de esos cinco factores constituye y asegura el amor. Pues no hay duda de que también puedo compartir todo eso con mis mejores amigos, sin amor sexual alguno. Son componentes de unas relaciones amistosas entrañables, pero ciertamente no son «fórmulas» del amor.

Más sutiles desde un punto de vista psicológico y también sociológico son las «5

estrategias del amor pragmático» del periodista Christian Schuldt en su bello libro *El código del corazón*. Esas estrategias son: «mantenerse apegado al suelo», porque las idealizaciones son una garantía de decepciones; «precaución ante las fusiones», porque una fusión total de los corazones, si es verdad que es fascinante también resulta peligrosa en alto grado para la relación; «gestionar los conflictos», porque los amantes, en situación paranoide de observación permanente, han de pelearse inevitablemente; «calcular el sentimiento», puesto que el gran enemigo del romanticismo es la rutina y para salir de ella se hacen inevitables medidas selectivas de reavivación del amor; y «romanticismo en el espejo retrovisor: veo lo que no veo», significa que no puede ser perjudicial observar los propios sentimientos románticos para evaluarse mejor a sí mismo.

Las cinco estrategias son inteligentes y correctas. Y lo bueno de ellas es que ni coquetean con la facticidad supuestamente científica de unas «fórmulas», ni se consideran recetas categóricas de éxito. Tampoco se basan en experimentos de universidades estadounidenses, sino en lecturas sociológicas y en una reflexión inteligente. Lo más importante es que perciben que la comprensión del otro no es una cuestión de técnica, ¡sino un acto de voluntad!

Sólo un mínimo de personas carecen de hecho de la capacidad de comprender los sentimientos y las ideas del otro. Más importante para nuestra vida en común y también para el amor es que estemos dispuestos a hacerlo. Pues es verdad que a los amantes les gusta la ilusión de un interés común, pero esa ilusión sólo puede basarse sobre una sutil sintonización de expectativas que nunca son completamente idénticas.

Está claro que hay algunas buenas ideas sobre cómo pueden contenerse determinados conflictos en las relaciones y los matrimonios. Pero ninguna de esas ideas es una fórmula, una receta universal o una garantía del mantenimiento a largo plazo de afecto e intereses. Nuestra fascinación por otra persona no se extingue sólo porque yo haga algo incorrecto en el trato con ella, o ella conmigo. También se extingue cuando, con el tiempo, supuestas coincidencias y rasgos de carácter a primera vista excitantes se revelan como mucho más extraños o mucho más enervantes de lo que podíamos imaginar al principio.

Cuando nos enamoramos y ese amor es correspondido, creamos una magnífica ilusión: creemos que prácticamente todo en el otro es maravilloso. A lo largo del tiempo esa ilusión se va confrontando cada vez más con nuestras propias necesidades; a veces

permanece gran parte de la ilusión, a veces, en cambio, muy poco o absolutamente nada. Es significativo que la ilusión del comienzo viva precisamente de que los enamorados no se conocen. Dicho con Michael Mary: «Precisamente esa extrañeza crea el presupuesto para su coincidencia aparentemente completa. Precisamente porque *no* se conocen en muchos aspectos de su personalidad puede darles la impresión de entenderse total y absolutamente. Con el fin de no dañar esa impresión de una comprensión total, los miembros de la pareja se concentran para no comunicarse salvo lo que puede unirlos. Intercambian tiernas miradas y rozamientos, besos y sexualidad, se cuentan historias de su vida, se escuchan pacientemente uno a otro, sueñan en un futuro en común, se juran amor eterno. Comunican lo que encuentra correspondencia y evitan lo que provoca rechazo»⁷⁸.

La descripción de Mary de cómo se configura una ilusión es muy convincente. Aunque puede dudarse un poco de que, de hecho, al principio hayan de importar en una medida tan grande las características en común. ¿No es también el gusto por lo diferente del otro lo que con frecuencia pone en ebullición nuestros sentimientos? A menudo nos enamoramos de personas que parecen concordar con nosotros de modo y manera mágicos. Pero igual de a menudo nos enamoramos también de personas que nos fascinan porque parecen tener estupendas cualidades de las que precisamente nosotros carecemos. Si es cierto que no sólo buscamos vinculación y seguridad, sino igualmente algo nuevo y excitante, entonces la curiosidad y la extrañeza son ingredientes tan importantes del enamoramiento como la seguridad y lo que se tiene en común. Propiamente, la comprensión ciega sólo resulta realmente imprescindible en una cuestión: que el otro experimente una intensidad de sentimiento comparable a la de uno mismo. Si hay dudas en esto, el enamoramiento es desde el principio un hervidero de sentimientos y, por consiguiente, una tragedia.

Que en una relación o matrimonio los sentimientos flaqueen no es ningún proceso inusual. Simplemente uno aprende a conocerse mejor. Y lo que nos fascinaba al principio puede seguir gustándonos toda la vida, pero no tiene por qué hacerlo. Se exige del compañero que «cambie»; algo que no se reclamaría de los mejores amigos. Y se rasca uno la nariz y se pregunta qué puede hacer uno mismo con tal de que todo vuelva a ir mejor. Es en esa situación cuando se acude a la variada bibliografía de manuales de amor en búsqueda de sugerencias inteligentes.

De hecho es un asunto muy simple: las relaciones amorosas se desgastan no sólo

porque se cometen «fallos» o se tenían ilusiones al principio, sino también porque en la vida siempre puede cambiar algo. Uno de los presupuestos más importantes para un amor feliz son los valores comunes o semejantes. No hay por qué elegir el mismo partido, pero unas ideas políticas totalmente enfrentadas tampoco favorecen la relación. Que a uno le guste el espíritu y al otro el dinero sólo es bueno hasta cierto punto. Cuando uno se distiende haciendo deporte y el otro delante del televisor, falta algo. Y si uno prefiere vacaciones aventureras haciendo escaladas y el otro estar tumbado en la playa durante dos semanas, las perspectivas a largo plazo son malas. A estos grandes valores se añaden otros mucho más pequeños. ¿Cómo producimos juntos la chispa mística de nuestra vida diaria? Un café matutino, vivido juntos, en el balcón otoñal, puede proyectar luz sobre todo el día. Son los múltiples pequeños rituales los que ayudan a mantener el amor.

El aliciente de los valores es que tienen un acceso exclusivo a lo especial; dan valor a las cosas. Y el oficio religioso de los valores son los rituales. Celebran y hacen sensiblemente experimentable aquello que de otro modo sólo queda en comentarios bienintencionados. La capacidad de ritualizar vivencias hermosas es un interesante indicador de una relación. Si los rituales no existen o no se añaden nuevos con el tiempo, la mayoría de las veces la cosa se pone fea. En algún momento, el disco con tu música preferida, eternamente repetido desde hace diez años, deja de estimular a la dama de tu corazón a realizar el acto carnal. Y el culto del amor se torna polvoriento.

En esa situación el manual aconseja el cambio. Hay que sorprender a la pareja y hacer que juegue la creatividad. En el caso de una vida profesional y familiar agotadora eso es más difícil de lo que parece. Pues sorprender a una pareja a la que se conoce hace ya una eternidad o que no está con ánimo para sorpresas, a menudo encierra más riesgos que oportunidades. Y tras la quinta sorpresa al mes, lo más probable es que se consiga crisparle los nervios al otro, en lugar de tentarlo a salir de la reserva.

Acudir a un libro no cambia la vida ni las relaciones de pareja, y en cualquier caso no de forma duradera. Sólo muy pocas veces un amor feliz se basa en los buenos consejos. Esto quizá no es bonito, pero podemos estar tranquilos: por los miles de segurísimos consejos para hacer carrera todavía nadie ha llegado a jefe. Los innumerables manuales para hacerse millonario no han elevado significativamente la cuota de millonarios. También es dudoso que uno adelgace, de hecho, por la lectura de libros de buenos consejos.

El motivo del fracaso tras la lectura es muy simple. Puede ser verdad que la mayoría de las personas *crea* que quiere cambiar, pero son las menos las que realmente *quieren*. No puede infravalorarse la fuerza de inercia de nuestro sentimiento de nosotros mismos. Pues quien de hecho cambia pone en cuestión lo más importante para él: su identidad. Incluso el hombre de acción Joschka Fischer volvió a ponerse casi tan gordo como antes tras su supuesta «marcha hacia sí mismo». Y apenas hay alguna crisis tan dramática de la que se puedan extraer conclusiones duraderas. ¿Por qué ha de ser de otro modo en el amor? Aunque le guste tanto arrellanarse en nuestros sueños, el sentido de posibilidad de nuestra psique siempre es menor que su sentido de realidad. No podemos esperar ni de nuestra pareja ni de nosotros mismos un cambio importante y fundamental. Y exactamente por eso, la terapia de pareja, en su modalidad de juego más nueva y popular, no se desliza hacia el paraíso sino hacia la tiranía.

Amor a sí mismo como panacea

La terapia de pareja es una disciplina en auge. «Todo matrimonio merece salvarse», se amenaza dramáticamente desde anuncios y folletos. Cada vez a más parejas les seduce la consulta matrimonial. Y puesto que su éxito la mayoría de las veces resulta razonable, hoy ha cambiado. Todavía hace pocos años la meta de una terapia de pareja consistía en mantener la relación. El objetivo de los terapeutas era estabilizar el «vínculo» de la pareja. Cuando se conseguía, el deber estaba cumplido. Los miembros de la pareja se volvían más simpáticos uno con otro y se entendían mejor; y poco tiempo después se separaban con toda afabilidad y en profundo acuerdo.

El problema de la terapia de pareja de la vieja escuela era que la relación de pareja no es la meta de una relación de amor; en todo caso no hoy y, desde luego, no en absoluto entre personas jóvenes. La terapia de pareja de nueva escuela ha entendido esto. Otros tiempos, otras expectativas terapéuticas. Quien antes quería salvar matrimonios hoy quiere mucho más: quiere salvar «el amor». Y para ello evitar conflictos no basta.

El fundador de esta nueva escuela es David Schnarch. Como director del Marriage & Family Health Center de Evergreen, Colorado, es seguramente el psicólogo de moda con

mayor éxito en la actualidad entre el gremio de los terapeutas. *Passionate Marriage* (*Matrimonio apasionado*) es el título de su libro de éxito internacional, publicado en 1997. El objetivo es ambicioso. Como terapeuta de pareja Schnarch ya no quiere eliminar obstáculos, sino preservar el amor. Busca reglas para el mantenimiento de ese estado, la mayoría de las veces débilmente fugaz. Y él tiene una solución ideal: «Ámate a ti mismo, apóyate en ti mismo y no esperes de otros tu felicidad».

Con esas demandas, sin duda, da en el blanco del espíritu de las sociedades altamente individualizadas de Occidente. Cuatro reglas pueden ayudar al amante a conseguir un grado prácticamente absoluto de autonomía en el amor, con el fin de salvarlo. Schnarch es el autor de aquella idea que, expresada en el título de un libro alemán actual, reza: «¡Ámate a ti mismo y da igual con quién te cases!».

Como psicólogo y terapeuta moderno, Schnarch encuentra su fundamento en la investigación cerebral. Su punto de partida son los tres ominosos «circuitos cerebrales» de Helen Fisher, de los que ya se ha hablado de forma pormenorizada: deseo, enamoramiento y unión. La aportación original de Schnarch consiste en ampliar esos tres estados con «un cuarto impulso natural fundamental del apetito humano de sexo: el impulso natural humano a desarrollarse y a mantener un “sí mismo”. Este impulso natural ejerce a menudo un control más fuerte sobre el apetito sexual que el deseo, el enamoramiento y la vinculación. Es el pegamento que mantiene a largo plazo las relaciones, incluso cuando ha acabado el ciclo de deseo, relación amorosa romántica y sentimiento de ligazón»⁷⁹.

La idea de Schnarch es divertida. Pues aquí aparece en un revoltijo desordenado todo lo que filósofos, psicólogos y biólogos, con buenas razones, habían separado con tanto esmero. Pero la historia del desarrollo del conocimiento no es precisamente una línea ascendente, y siempre vuelve a abollarse en alguna parte. Que la sexualidad es un impulso natural es indiscutible. Que el enamoramiento sea un impulso natural es más bien cuestionable. Que el impulso a conformar un «sí mismo» sea un impulso natural es una afirmación imprudente. Pues un asunto tan altamente complejo como el proceso de individualización no es en ningún caso un asunto dirigido por impulso animal, por decirlo así. Pero está claro que a Schnarch le parece bien la idea de llamar a la formación del «sí mismo» un «impulso natural». Suena como un fundamento biológico para los puntos de vista psicológicos que siguen. Aunque nunca encontraremos, seguramente, ese «circuito» cerebral que impulsa a crear un «sí mismo».

Para cimentar su impulso natural al sí mismo Schnarch emprende una arriesgada búsqueda de huellas en la sabana paleolítica y data el nacimiento de ese impulso con bastante exactitud en el año 1600000 antes de Cristo. En esa época se troqueló en nuestro cerebro el impulso a un sí mismo, pues está claro que antes no éramos aún un sí mismo. Y dado que Helen Fisher, curiosamente, considera anclados sus tres circuitos en la sexualidad, también Schnarch ancla su impulso al sí mismo, más curiosamente aún, en la sexualidad. Incluso Sigmund Freud, el gran maestro de una sexualización general de prácticamente todo, retrocedería espantado ante esta idea.

Pero quizá no hay que tomar esto demasiado en serio, para llegar a lo práctico. La cuestión decisiva es: ¿hasta qué punto es precisamente el supuesto impulso natural al «sí mismo» el pegamento que mantiene la relación?

La respuesta de David Schnarch tiene cuatro partes revestidas de reglas. La primera dice: quien quiere llevar una relación amorosa feliz tiene que salvaguardar un sólido sentimiento de sí. «Por un sólido sentimiento de sí se entiende el sí mismo interiorizado de una persona cuya estabilidad no depende de lo que los demás piensan de ella. La mayoría de las personas son dependientes de *un sentimiento de sí reflejado*, que demanda de los otros aceptación, confirmación y complacencia.»⁸⁰ Un sí mismo sólido, por el contrario, sería ampliamente autónomo.

Donde antes dominaba un aterrador desconocimiento en la biología, rige ahora el desconocimiento de la psicología y la filosofía. La afirmación «la *mayoría* de las personas depende de un sentimiento de sí mismo reflejado» es falsa. *Todos* los seres humanos, como ha mostrado Sartre y confirmará cualquier psicólogo evolutivo, dependen de un sentimiento de sí mismos reflejado. Quien no recibe reflejado su sentimiento de sí tiene un grave problema. Pues el resultado no es un «sólido sentimiento de sí» sino un autismo patológico.

Así pues, también Schnarch es un teórico del deterioro, como antes Erich Fromm o Peter Lauster. La mayoría de los seres humanos son imperfectos y de algún modo demasiado tontos. Y la meta es, como siempre, perfección y falta de pretensiones.

Desde este trasfondo tampoco la segunda regla puede extrañar, a saber: «que una persona controle por sí misma sus miedos y calme por sí misma sus dolores»⁸¹. Un bonito requerimiento que, además, suena tentador. Pero quien de hecho pudiera hacer tal cosa no sólo sería un gran amante sino un ser sobrehumano o inhumano. A quien puede

controlar sus miedos ya no le importan. Y quien calma por sí mismo todos sus dolores podría comenzar a dudar de si realmente pertenece todavía a la especie *homo sapiens*.

Pero lo realmente chocante de estas reglas es: ¡una persona tan autónoma como la deseada por Schnarch ya no necesitaría amor en absoluto! Y si se acepta la existencia de esa necesidad, faltaría el motor que mueve todo lo demás. El tipo ideal de Schnarch es una presencia del todo autosuficiente, por tanto antipática. El mejor amante sería precisamente aquel a quien el amor le resulta realmente bastante indiferente.

Tampoco como amado o amada sería especialmente deseado. Pues, aunque se fuera perfecto, la pareja imperfecta podría separarse perfectamente de nosotros. Por ejemplo, porque ve que no sintonizan nuestras cualidades. O porque, probablemente con razón, se encuentra mal en nuestra compañía y parte, por tanto, de que no congeniamos uno con otro. ¿Quién desea como pareja una persona perfecta? Puedo sufrir enormemente por las debilidades de mi pareja, pero la quiero, no obstante, por ello.

Las reglas número tres y cuatro de Schnarch son más anodinas y más realistas. No hay que reaccionar frente a la pareja y hay que asumir de vez en cuando algún malestar en la relación con el fin de desarrollarla. Esto es correcto y sabio. Y también muy tranquilizador, porque, gracias a Dios, para estas máximas no se necesitan cualidades sobrehumanas ni «impulso natural» alguno hacia el sí mismo.

Para una rehabilitación de la terapia de pareja *à la Schnarch* es, de todos modos, demasiado tarde. En comparación con el terapeuta de Evergreen, Erich Fromm y Peter Lauster son inocentes soñadores. No es falso, naturalmente, que no perjudica a un amante el hecho de que se guste a sí mismo y de que no alimente expectativas desmesuradas sobre su amor y su pareja. Pero la exigencia de amarse a sí mismo y de ser psíquicamente independientes del juicio de los demás es un mensaje sombrío. No sólo propone al autista como ideal; amenaza también a cualquier persona normal, con su amor a sí mismo normalmente vacilante, con ser un presunto caso patológico. Por decirlo lisa y llanamente: no es fácil vivir un amor feliz y la exigencia de hacerlo es a menudo una sobrecarga. Pero amarse a uno mismo es todavía mucho más difícil. Con una probabilidad rayana en la certeza, quien no puede hacerlo por experiencias infantiles tempranas no lo aprenderá jamás. Puede aprender, a lo sumo, a manejarse mejor con su escaso amor a sí mismo. La psicoterapia no es ningún arte alquimista que fragüe oro sólido a partir de las miserables virutas metálicas de nuestro amor a nosotros mismos. Quien le promete a usted algo así pretende tomarle el pelo.

Arte del amor

No hay fórmula para el éxito de una relación amorosa. Lo que hay son estrategias para impedir el sufrimiento en las parejas. Y hay algunas buenas ideas para hacer algo más fiable el aumento del entusiasmo en una relación amorosa. Y eso es todo, pero, al fin y al cabo, no es nada.

El motivo por el que valen tan poco todas las demás ideas más o menos sagaces está en que uno no puede cambiar de un día para otro sus sentimientos y su comportamiento. Nuestros impulsos vitales, el pegamento que nos mantiene, proceden del diencéfalo animal y no de las regiones racionales del cerebro. Pero los sentimientos son aún mucho más difíciles de cambiar que los puntos de vista racionales. Y no hay que olvidar, en definitiva, que el amor siempre es cosa de dos. Ser autoconsciente, amable, comprensivo y solícito son buenas cualidades. Pero a veces no sirven demasiado y a menudo no bastan.

En ese caso tampoco ayudan incluso los muchos consejos conocidos para una relación feliz. Pues que el amor y la relación de pareja son dos cosas diferentes ya es algo fijamente anclado en las cabezas de la generación media y joven. La relación de pareja es al amor lo que el contento a la felicidad. Para la relación de pareja unas dosis regulares de oxitocina y vasopresina son ya la mitad de lo que se necesita. Pero para el amor, por el contrario, resultan indispensables golpes de dopamina y adrenalina. Si para una relación se necesita que encajen bien uno y otro, para un amor es necesario también oposición, extrañeza y roce. La demanda de una relación amorosa duradera es, por tanto, doble: se quiere vivir algo *excitante* y se necesita a la pareja como garante de *no-monotonía*. Y se quiere vivir *lo mismo* y se necesita a la pareja como garante de *estabilidad* emocional.

Naturalmente, Erich Fromm no estaba del todo equivocado cuando decía que el amor no es simplemente destino, sino también trabajo. Él no podía saber que con ello ponía en marcha un alud que colocó la autoterapia en el centro de la terapia de pareja. La tentadora palabra «arte» debía elevar a los amantes a la categoría de artistas; los

terapeutas hicieron de ellos minusválidos. Provista de la morralla de la teoría freudiana del deterioro, la necesidad natural del ser humano de reconocimiento, apoyo y afirmación en el amor fue declarada como deformación e imperfección. De hecho, sin embargo, el amor no surge sólo de la capacidad de comprensión, sino también de la expectativa de recibir de otro comprensión y simpatía. Desde esta base son posibles muchísimos conceptos diferentes de amor: relaciones igualitarias y no-igualitarias, serenas y tensas, extremadamente pasionales y comparativamente tranquilas. Nada de eso es falso *per se*, inmaduro, condenable o mezquino; al menos mientras ninguno de los miembros de la pareja sufra por ello.

Pero la peor amenaza para un amor es el terror del ideal. El ideal no sólo amenaza nuestras relaciones reales convirtiéndolas en mediocres e inferiores. Tampoco es en forma alguna deseable ser perfecto. Y, sobre todo, las recetas para una relación amorosa supuestamente perfecta no sirven de mucho. Alguien que lee permanentemente de los labios del otro sus deseos no puede desarrollarse. ¿Cómo habría de hacerlo? Todo desarrollo supone interés en uno mismo. Es imposible el desarrollo *sólo* por la dedicación al otro.

El amor es una cosa tan hermosa que no habría que exigir demasiado de él constantemente. Y tampoco todo matrimonio merece ser salvado. Qué horror vivir con una pareja sin amor cuando hay quizá otra persona con la que la vida sería más bella y gratificante. El límite de la responsabilidad para con el otro es la responsabilidad para con uno mismo. Es necesaria esa dosis de egoísmo. Porque, al contrario, ¿qué miembro de la pareja quiere no ser abandonado *simplemente* por sentimiento de responsabilidad?

No sé qué consecuencias sacó de su lectura de Fromm el gran aficionado de Sauerland. ¿Se liberó el director municipal del mundo mercantil capitalista? ¿Aprendió un amor sin voluptuosidad? ¿Dominó su *voyeurismo*? ¿O aprendió que ha de ser una exigencia adicional para los amantes el dirigir sus expectativas sólo a sí y no al otro? ¿Quizá se dio cuenta también de que todo libro sobre el amor siempre es una reacción a las expectativas de la época en que se escribe? ¿De que tanto «el amor» como las recetas para su consecución y mantenimiento son un asunto muy efímero y no intemporal? ¿Y de que el amante no vive en una esfera más allá de la sociedad, donde, en alguna parte tras los siete montes, habite con los siete enanitos un «auténtico yo» que nos atrae, sino que su código personal de relación también y siempre está marcado por la sociedad en la que vive...?

Capítulo 10

Una improbabilidad completamente normal

Lo que el amor tiene que ver
con las expectativas

Pocas personas se enamorarían si no hubieran oído hablar de ello.

La Rochefoucauld

El amor como invención

Fue filósofo, historiador de la medicina, sociólogo, y un gran amante. Su vida fue apasionada, salvaje y trágica. Michel Foucault nació en 1926 en Poitiers y fue el segundo hijo de un profesor de anatomía y cirujano. Es un excelente escolar pero sus compañeros lo evitan. En la rígida escuela jesuita él es un solitario, un niño que casi sólo se interesa por los libros. Foucault es diferente a los demás, muy diferente. Su padre quiere que sea médico pero el hijo está firmemente decidido a defraudar esa expectativa. En lugar de medicina estudia filosofía y psicología en París. Tras concluir esos estudios universitarios 28 años publica su primer va a Suecia, Polonia y Alemania. Con libro: *Enfermedad mental y personalidad*. Foucault se interesa por lo extraño, lo extremo y lo patológico; por seres humanos que han salido de la norma, como él mismo, y por situaciones con las que la sociedad burguesa tuvo y tiene grandes problemas. Como docente de psicología en

la Universidad de ClermontFerrand escribe en 1961 una tesis doctoral monumental, de casi mil páginas. El tema: *Locura y sociedad*.

Documentado con innumerables fuentes y textos, Foucault se ocupa de la historia de la locura y de las diferentes valoraciones de ésta. Al mismo tiempo que Stanley Schachter formula en Chicago su teoría psicológica de los dos componentes de los sentimientos, el joven francés construye en Clermont-Ferrand una especie de teoría de los dos componentes, también, de la sociología. Según esta teoría, una enfermedad psíquica no es algo que esté ahí, sino algo que es *considerado* por la sociedad como una enfermedad psíquica. El fenómeno y su valoración son, pues, dos cosas diferentes. Las enfermedades psíquicas, por tanto la «locura», se atribuyen a personas de comportamiento llamativo según las costumbres y el saber de la época. No son hechos, sino atribuciones.

El mundo universitario francés recibe el libro en silencio. Pero la ambición de Foucault es tenaz. En su siguiente obra va incluso un paso más allá. Esta vez no hay un tema concreto sino que Foucault analiza los *modelos* según los cuales ha sido y es clasificado el mundo desde la época de la Ilustración. Treinta estudiantes acuden a sus clases en Clermont-Ferrand; la mayoría de ellos porque como enfermeros y enfermeras en formación necesitan un certificado de asistencia. Pero cuando aparece el libro, en 1966, se convierte en una sensación. *Les mots et les choses (Las palabras y las cosas)* causa impacto. Nunca antes alguien había echado una mirada así al saber y las ciencias.

El punto de vista no ortodoxo de Foucault sobre la «construcción» del saber y la verdad le convierten en estrella del firmamento de la filosofía francesa. La Universidad de ClermontFerrand, sin embargo, le envía al desierto, más exactamente: a Túnez. Mientras la revuelta de los estudiantes conmociona en París el orden de las cosas, él vive en una colina al lado del mar, en un pequeño hotel de muros blancos y contraventanas azules, y escribe un ensayo sobre su método científico. Sólo a finales de 1968 Foucault está de vuelta en París y es entonces cuando se compromete con el movimiento estudiantil. La Universidad de Vincennes, un nuevo «espacio experimental» universitario de la izquierda francesa, le ofrece una cátedra. Su posición es radical, a veces disparatada. Habla sin parar de «enemigos del pueblo» y «juzgados populares», defiende las masacres de la Revolución francesa y se entusiasma con la Revolución cultural china. Sólo con dificultades consiguieron sus importantes valedores ayudar a Foucault a conseguir una cátedra en propiedad y hacer carrera. En 1970 se hace cargo de la cátedra

por él mismo definida como «Historia de los sistemas de pensamiento» del honorable Collège de France.

La visión de Foucault del mundo es justo lo contrario de la imagen del ser humano y de la visión del mundo de la psicología evolucionista, que surge en aquel momento en Berkeley y en Oxford. Como investigador de sistemas de pensamiento, para Foucault no hay fundamentos seguros, sino sólo ensayos de ordenación del espíritu humano. Los conceptos en torno a los que gira todo son «saber», «verdad» y «poder». Como Sartre, también Foucault ve al ser humano como un ser vivo sin propiedades naturales, como un «animal no determinado». Más bien lo que hace es llevar una vida en la que *interpreta* constantemente su mundo. Son las instancias de interpretación, con sus reglas de juego que establecen ellas mismas, las que determinan cómo juzga algo la sociedad y cómo ven el mundo las personas. Con este bagaje intelectual, a comienzos de los años 1970, se puso a investigar la sexualidad.

Así como Sartre es el Fausto de la filosofía francesa del siglo XX, Foucault es su Mefistófeles: el espíritu que niega siempre lo que otros consideran cierto. Un dandy calvo y esbelto con un jersey blanco de cuello de cisne, un *agent provocateur* del mundillo parisino. Sus amores y aventuras homosexuales determinan su vida y los titulares de prensa. A principios de los años 1970 comienza a trabajar en su obra mastodóntica: *Histoire de la sexualité (Historia de la sexualidad)*.

La meta de Foucault es descubrir cómo la sociedad determina nuestras ideas de sexualidad y nuestra autocomprensión del placer y el erotismo. Para ello se traslada hasta los orígenes de la cosmovisión cristiana. De manera diferente a prácticamente todos los demás historiadores, Foucault no ve el cristianismo simplemente como un poder autoritario que coarta la sexualidad de las personas mediante la prohibición y la ley. Foucault concibe la moral sexual del cristianismo temprano como una nueva forma de «autoformación» y como una introducción a nuevas «técnicas de vida». *Les aveux de la chair (Las confesiones de la carne)* será la última parte, cronológicamente hablando, de la serie de cuatro tomos y nunca se publicará. En 1976 aparece *La volonté de savoir (La voluntad de saber)*, una especie de introducción que explica y resume el programa de la serie: la investigación de la sexualidad humana bajo el influjo de estructuras de dominio y poder. ¿Cómo la *invención* cristiana de una nueva imagen del ser humano pudo convertirse en una nueva forma de *experiencia* para los seres humanos? Pues no es la experiencia la que determina la invención. Según Foucault es justamente lo contrario: la

concepción social da forma a nuestras experiencias. Somos lo que creemos ser. Y lo que creemos ser depende muy decisivamente de la sociedad en que vivimos.

La voluntad de saber constituirá después el primer tomo. En lugar de avanzar hacia el presente, como era de suponer, en su siguiente libro Foucault, sorprendentemente, vuelve en el tiempo más atrás aún del cristianismo. *L'usage de plaisirs (El uso de los placeres)* y *Le souci de soi (La inquietud de sí)* investigan el comportamiento sexual del mundo clásico griego. ¿De qué modo conectan los griegos, en la Antigüedad, sexualidad y moral? Y ¿cómo crearon sus ideas y sus reglas para un buen trato con su intimidad?

La última corrección de ambos tomos la llevó a cabo Foucault en medio de los más intensos dolores y el total agotamiento, debilitado, como él dice, por una «miserable gripe». La publicación a comienzos del verano de 1984 la vive en el hospital. El 25 de junio Foucault muere de sida.

¿Qué había conseguido Foucault desde un punto de vista científico? Efectivamente, había presentado una visión completamente nueva de las cosas. Había investigado las reglas de juego, los «juegos de verdad», como él los llamaba, de la sociedad. Lo que yo considero bueno y correcto, apropiado o bello, no lo encuentro en lo profundo de mí mismo. Tomo esas representaciones de fuera. La sociedad me simula las ofertas de sentido, entre las que puedo elegir con mayor o menor libertad. Pero los criterios por los que elijo no los he inventado yo, sino que los he adoptado.

Los juegos de verdad de la sociedad influyen no sólo en el juicio de un individuo, sino que en gran medida determinan también cómo se siente él con respecto a dicho juicio. Todo proyecto de sí mismo y todo sentimiento de sí mismo de un individuo se componen de proyectos extraños y de pautas previas de sentimiento. Y las cuestiones que Foucault sometió a prueba fueron –en sus propias palabras– éstas: «¿En virtud de qué juegos de verdad piensa el individuo su propio ser cuando se percibe como loco, cuando se considera enfermo, cuando se juzga y castiga como criminal?». Y finalmente: «¿En virtud de qué juegos de verdad se ha conocido y reconocido el ser humano como un ser humano de deseos?»⁸².

Foucault escribió mucho sobre la sexualidad pero llamativamente poco sobre el amor. Sus preguntas, de todos modos, pueden plantearse también respecto al amor: ¿en virtud de qué juegos de verdad se percibe el ser humano como un ser humano amante y amado? El modo de consideración podía ser muy parecido: si es correcto que la sociedad crea aquello de lo que habla, entonces «amor» es un concepto social. El «amor en sí

mismo» no existe. Lo que se entiende por «amor», cómo se considera, valora, delimita y se pone en relación con otro sería un producto de procesos de orden(amiento).

Desde tal punto de vista habría que considerar el amor como un efecto social. Y sería exactamente justo lo contrario de lo que David Buss afirma en su manual de psicología evolucionista: que «seres humanos de todas las culturas experimentan universalmente ideas, sentimientos y hechos *del* amor; desde los zulúes, en la punta sur de África, hasta los esquimales, en el desierto helado de Alaska». Y este «fenómeno del amor» sería por doquier estructuralmente el mismo: reconocible en el canto de canciones de amor, en los amantes que se escapan contra la voluntad de sus padres, tanto en poemas como en «alusiones folklóricas a relaciones románticas»⁸³.

Para valorar correctamente la dimensión social de nuestro amor y de nuestras ideas sobre el amor tenemos, pues, que movernos entre dos posiciones prácticamente irreconciliables. ¿Qué visión de las cosas es la correcta? ¿Es el amor idéntico a sí mismo en todas partes y siempre? ¿O es el efecto, más bien efímero, de un «juego de verdad» social? Según el psicólogo evolucionista David Buss todos los seres humanos aman igual en todas las épocas. Y sólo son distintas estructuralmente las reglas para encuentros, bodas y matrimonios. Según el filósofo Foucault el amor no existe en absoluto, sino que sólo existen conceptos sociales muy diferentes del amor. En resumen: ¿es el amor romántico una parte de nuestra naturaleza o de nuestra cultura? ¿Es experiencia intemporal o invención transitoria?

El amor y Occidente

Escribir la historia de nuestras representaciones del amor no se ha intentado muchas veces. Uno de los pocos ejemplos es *El amor y Occidente* del autor suizo Denis de Rougemont, del año 1938. El título es tan bello como potente. Y dado que hasta hoy no hay ningún *El amor y Oriente*, sigue siendo algo bastante singular en el paisaje. Tan olvidado como está hoy el autor de la obra era de famoso hace cincuenta años. Hijo de un pastor protestante de la Suiza francesa, era todavía un hombre joven cuando escribió su ambiciosa y extensa *opus magnum*. Según propia confesión, le costó «una hora y toda

la vida»⁸⁴. Toda su juventud había convivido con esta pregunta: ¿qué es el amor en la tradición de Occidente? Durante dos años tomó notas y leyó todo lo imaginable sobre el tema.

El resultado es una mezcla realmente original de ciencia de la literatura e historia de las mentalidades. Tres decenios antes de Foucault, Rougemont no percibe aún la «construcción» del amor, sino que toma tan en serio los mitos, textos y leyendas de Occidente como si se trataran de enunciados intemporales sobre *el* ser humano, sobre *los* hombres y *las* mujeres y sobre *el* amor. Y las palabras «amor» y «matrimonio», «libertad» y «fidelidad» se utilizan como si se tratara de lo mismo desde el año 1200 hasta hoy. Según Rougemont, la Edad Media se ocupó exclusivamente de un único conflicto, a saber, el que se da entre pasión y matrimonio. ¿Qué es más importante o más correcto: el amor apasionado o el matrimonio contenido?

Para Rougemont el amor es experiencia, pero no invención. Aunque el propio concepto de «amor cortesano» es en realidad una invención del año 1883, acuñada por el romanista Gaston Paris. No existía un concepto rígido, homologado, de cómo tenía que amar un caballero o un trovador. Muchas personas se imaginan el amor en la Edad Media tal como fue cantado por los poetas cortesanos, los juglares o los trovadores. Pues casi todo lo que sabemos del amor en esa época lo conocemos por sus textos. Dicho brevemente: hoy sabemos mucho más sobre el amor en la *literatura* medieval que sobre el amor en la vida real del Medievo.

Para escribir un libro sobre experiencias amorosas medievales, hay que ser muy joven o muy atrevido, o ambas cosas. A pesar de sus muchas lecturas, pues, Rougemont sabía de la Edad Media aproximadamente lo mismo que Desmond Morris de la Edad de Piedra. Ni siquiera la literatura transmitida ofrece de hecho una imagen de algún modo unitaria. Un motivo importante es que los poetas de la Edad Media difundían sus ideas de amor siempre en un marco de géneros literarios bastante rígido. Según se cante al amor en una alborada, en una canción de amor, en una canción de Cruzada o en una pastorela, en cada caso el centro de gravedad es distinto. Y entre los sublimes conceptos de amor de la épica cortesana y los burdos chascarrillos de feria hay una distancia infinita. «Nadie vivía entonces como los héroes de las novelas artúricas, que dirigían todo su anhelo a alcanzar en la lucha caballeresca y en el servicio de amor una ejemplaridad cortesana. Los poetas han descrito un mundo de fábula»⁸⁵, escribe el germanista

Joachim Bumke. Y «qué sea el amor cortesano parece estar hoy menos claro que hace cien años»⁸⁶.

Es de suponer que en la Edad Media el amor no era menos diverso, contradictorio, variable, dependiente del medio y de la formación que en la actualidad. Era placer sexual, deseo y pasión igual que era una virtud o un «arte». Desde el poeta romano Ovidio, que escribió, 2.000 años antes de Erich Fromm, el primer «arte de amar» (*Ars amatoria*), existe el culto al amor y el servicio al amor, que se colocan a veces a la misma altura, a veces más altos, que los placeres de la carne. Y evocar una cosa y no obstante querer también la otra era seguramente no menos extraño para las gentes de la Antigüedad y de la Edad Media que para muchos en la actualidad.

No existe *el* amor medieval. Es una invención de la posteridad. La historia siempre se escribe desde la actualidad hacia atrás, hacia el pasado. Y se pretende que los acontecimientos de épocas anteriores aparezcan retrospectivamente como escalones previos. Desde este punto de vista la sociedad medieval era una rígida sociedad de estamentos, en la que el amor romántico sólo podía cantarse tímidamente como ideal, pero no vivirse todavía, como sucede hoy. Especialmente el sociólogo judío-alemán Norbert Elias contribuyó desde 1939 a introducir este punto de vista en las cabezas de muchos científicos. En los dos tomos de su obra *El proceso de la civilización* describe la historia de la cultura occidental como un desarrollo ascendente continuado. La rudeza se transforma en buena costumbre, la inmoralidad en virtud, la opresión en libertad. Y desde las coerciones sociales del amor van desarrollándose paulatinamente primero el ideal y luego la praxis del amor libre y romántico.

Este punto de vista, muy extendido hasta hoy, no es ni completamente falso ni completamente verdadero. Es plausible, en tanto que la libertad y las posibilidades de elección en las naciones de Occidente indudablemente han aumentado desde la Edad Media hasta hoy. También esto sirve ciertamente para el amor. Donde antes constreñían a las personas insuperables separaciones de estamentos e inamovibles reglas de comportamiento, la sociedad de hoy es comparativamente más flexible. Y también las reglas del mercado del amor se han vuelto más liberales. Falso en la historia del proceso de civilización, por el contrario, es el supuesto de que ese proceso tiene que haber sido continuado. Elias acababa de escribir felizmente su obra cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Las barbaries inimaginables que fueron posibles en un

nivel tan alto de civilización desmintieron drásticamente la idea de una continuada evolución ascendente de Occidente.

También Elias tenía una visión bastante ideal de la vida en la Edad Media. La vida de los nobles, que eran una minoría insignificante, está prescrita con mayor fuerza que la de los campesinos, de los que apenas tenemos, por cierto, testimonios escritos. Quien habla del amor medieval se refiere la mayoría de las veces, como Elias, a la cultura cortesana y con ello a una camarilla elitista. Puede ponerse en duda también que el canto de amor de los trovadores fuera realmente un precedente del amor romántico. Pues el objetivo de los trovadores no era ni la unión espiritual ni la corporal con la dama idolatrada. La elevación del otro a una imagen ideal nos parece hoy, sin duda con razón, algo romántico. Pero eso ya se encuentra también en Safo, Eurípides y Ovidio, es decir, en los griegos y romanos antiguos; no es un invento de la Edad Media.

No obstante, la historia de Elias de una penetración paulatina del amor romántico se convirtió en un bien común científico. El filósofo italiano Umberto Galimberti, de la Universidad Ca' Foscari de Venecia, alude inmediatamente a ello cuando escribe: «La sociedades tradicionales, que hemos dejado atrás con ayuda de la técnica, dejaban poco espacio a la elección del individuo y a la búsqueda de la propia identidad. Excepto determinados grupos y pequeñas élites, que podían permitirse el lujo de la autorrealización, el amor apenas sellaba la relación entre dos individuos; servía en primer término para establecer lazos entre dos familias o clanes, que con su ayuda podían acrecentar la seguridad económica y la fuerza productiva de la empresa familiar, para garantizar el estado de sus posesiones por la descendencia y, si se trataba de estamentos privilegiados, para incrementar su patrimonio y su prestigio»⁸⁷. El inconveniente de todo esto es que también la democracia de Atenas y la Roma posterior pertenecen a las «sociedades tradicionales» y no obstante podemos suponer que en ellas había más matrimonios por amor que, por ejemplo, en el mundo burgués y pequeñoburgués del siglo XIX. En lugar de con una línea ascendente nos topamos, más bien, con movimientos ondulantes.

Lo que hoy entendemos por amor romántico no fue liberándose paulatinamente. Hay que contrarrestar ese error. Y precisamente porque no existió ese desarrollo ascendente continuado tenemos motivo para preguntarnos hoy: ¿qué es el amor romántico? ¿Cuánto de lo que entendieron por «amor» los seres humanos de épocas pasadas es idéntico a

nuestras representaciones del amor? ¿Cómo es de grande el cupo de los sentimientos intemporales? ¿En qué medida es diverso histórica y culturalmente?

«Sujetos» deteriorados

Para responder a estas preguntas hemos de tener claro qué es propiamente el amor romántico en la tradición de Occidente. Pues igual que los psicólogos evolucionistas sitúan su historia de la creación del amor romántico en la sabana africana, también los científicos del espíritu y los filósofos tienen su mito romántico de la creación.

Contada, por ejemplo, por el sociólogo de Friburgo Günther Dux, esa historia procede aproximadamente así: hubo un tiempo en que el sujeto vivía en armonía con la naturaleza. Ese tiempo no tiene fecha de datación exacta, pero fue anterior al comienzo de la era burguesa. El sujeto vivía del trabajo de sus manos y no se planteaba cuestiones difíciles. No cavilaba mucho sobre su lugar en el mundo; le resultaba obvio. Pero después comenzó la época burguesa con su industria y su mundo laboral moderno. La vida se volvió más complicada. Y todo resultó de repente menos obvio: la relación con la naturaleza, la relación con el otro género y, no en último término, la relación consigo mismo. Dicho con Dux: «El mundo se pierde para el sujeto»⁸⁸.

Donde antes todo estaba naturalmente comunicado con todo, dominan ahora la inseguridad y el caos. «Por la pérdida del mundo el sujeto entra en una crisis de sentido, debido a que no encuentra ningún punto firme de referencia en el mundo dado para determinar el sentido de su modo de vida. Esto es evidente para orientar sobre la determinación del sentido de su acción en la naturaleza. Pero, con gravedad diferente, vale también para la pérdida de la posibilidad de establecer un sentido en el mundo social»⁸⁹. Dicho claramente: ni la naturaleza ni las demás personas ofrecen al sujeto un sostén en la vida. En esa situación sobrevienen al sujeto sentimientos románticos. Se hace consciente de la profunda grieta que divide su vida. Por una parte, el sujeto sigue deseando aún un gran sentido unitario para su vida, un firme apoyo. Por otra parte, sin embargo, se ha hecho entretanto tan inteligente como para saber que ese apoyo ya no va a encontrarlo en ninguna parte. En consecuencia, el sujeto traslada la búsqueda del

absoluto del mundo exterior al mundo interior. De modo aventurado el sujeto se hace interior. Se fabrica un mundo anímico complejo a partir de sentimientos absolutos, que apenas tienen que ver ya, por cierto, con la vida diaria. Dicho con Dux: «El cisma de los lógicos, entre el absolutista tradicional y el funcionalista-relacional moderno, hace que el sujeto caiga en el hiato entre carencia arrasadora de sentido y demanda absoluta de sentido»⁹⁰.

No obstante, para seguir fundiéndose con el todo, el sujeto dirige ahora su añoranza a la unificación sexual. En la fusión de los géneros el lazo con la naturaleza, roto desde hace mucho tiempo, ha de celebrar su renacimiento. En este sentido, en palabras del romántico Friedrich Schlegel, el amor se convierte en el «experimento universal». Si la vida tampoco tiene ya un significado suprasensible, el amor nos devuelve ese significado. Éste es el núcleo del amor romántico.

¿Qué pensar de esta historia? Naturalmente, lo primero es que desconcierta la palabra «sujeto». Pues ¿qué ha de ser propiamente una cosa así? El «sujeto» es una invención del siglo XVIII. Él era el que veía la luz, cuando los filósofos pensaron que era mejor hablar de «sujetos» que de seres humanos reales. El sujeto se convirtió en el concepto que designaba al ser humano interior, del que se mantuvo alejado todo lo que hace grasienta, abigarrada y confusa la realidad. Se trataba del ser humano «esencial», no del real.

Hasta ahí la idea. Pero sus consecuencias son desconcertantes. En el caso de nuestra historia de la génesis del amor, incluso muy desconcertantes. Pues el concepto de «sujeto» hace suponer de algún modo que es una y la misma entidad la que en el mundo tradicional vive unida a la naturaleza y la que, cien años después, constata que ese lazo con la naturaleza se ha roto. Pero de hecho no fue ése el caso. Pues entre una y otra experiencia median generaciones. Los seres humanos reales no salvaron en absoluto la grieta entre mundo ideal y mundo destrozado. Porque vivían o en un mundo o en el otro.

Quien sigue hablando hoy de «sujetos» delata hasta qué punto sigue prisionero de una jerga anticuada, alimentada y heredada en las torres de marfil de las universidades. Y con ello contribuye en gran manera al fastidio que muchas personas sienten hoy a la vista de la afectación y torpeza estilística de las ciencias del espíritu. Peor aún es la niebla en la que se envuelve el que habla de «sujeto». Sería saludable en este caso un poquito más de distancia con respecto a los textos de los filósofos y poetas románticos. Los intelectuales burgueses alemanes de la época entre 1790 y 1830, que hoy llamamos

«románticos», eran una minoría insignificante. Ni siquiera en el entorno más próximo de Alemania existe una visión igual de «romanticismo», ni «románticos» comparables. Es verdad que los poetas y pensadores franceses e ingleses de la época sufrieron también bajo la industrialización. Pero estuvieron muy alejados de las ideas de una fusión universal.

Los «sujetos» de los que habla Dux no son, pues, más que un puñado de gente con extravagantes fantasías. Cuando el filósofo Johann Gottlieb Fichte, los hermanos Schlegel o el poeta Novalis fantaseaban en la pequeña ciudad de Turingia, Jena, sobre un mundo tradicional y su inequívoco apego a la naturaleza, apenas sabían de qué hablaban. No existía aún una historiografía moderna. Y lo que se creía saber de «antes» sólo eran rumores. De ese modo, tenían a su disposición todo el espacio de juego que querían para *inventarse* un mundo ideal precedente, con el fin de contraponer a él su propio mundo de ideas.

De hecho, los seres humanos, por ejemplo de la Antigüedad, no vivían en un mundo inequívocamente apegado a la naturaleza. La historia de la humanidad no es una línea siempre emergente de toma de conciencia de sí misma. Los griegos y los romanos estaban mucho más adelantados que la Edad Media, y se sentían en el cosmos más a la intemperie que luego los cristianos. Sus dioses sólo eran figuras simbólicas, y sus actos, historias infantiles más o menos creíbles. La piedad profunda era escasa y tampoco hay por qué suponer una relación inequívoca con la naturaleza. La filosofía de Platón y de Aristóteles, los dramas de Eurípides, Sófocles y Esquilo instruyen categóricamente al respecto: ningún sostén, en ninguna parte. Por otro lado, y por lo demás, ni siquiera un mínimo de la gente de finales del siglo XVIII sentía las tensiones y torsiones románticas de Novalis, Friedrich Schlegel & Co.

El amor romántico, pues, fue menos un fenómeno del mundo real que una fantasía de la literatura. Como tal, sin embargo, hizo una carrera considerable. El fuerte contrincante frente al que prendió duraderamente el amor romántico no fue el mundo vacío de sentido, sino la rígida moral de clases y sexual de la época burguesa. El «romántico» inglés Percy Bysshe Shelley lo expresa sin rodeos cuando en 1813 se lamenta: «Ni siquiera la relación entre los géneros está libre del despotismo del orden establecido. La ley pretende dirigir incluso el discurrir indomable de las pasiones, poner cadenas a las conclusiones más claras de la razón y, apelando a la voluntad, subyugar los movimientos espontáneos de nuestra naturaleza. El amor se sigue inevitablemente de la percepción de

la belleza. Se marchita con la coacción: la libertad es su esencia propia... El hombre y la mujer habrían de estar unidos mientras se quieran: toda ley que, aunque sólo sea por un instante, obligue a la convivencia después de que su afecto se haya apagado sería tiranía insoportable e indigna transigencia»⁹¹.

Esta tiranía insoportable e indigna transigencia, ciertamente, es a comienzos del siglo XIX la regla en todos los Estados occidentales. Lo sigue siendo hasta muy entrado el siglo XX e incluso es también hoy el patrón en muchas sociedades contemporáneas. Tanto más excitante, por consiguiente, era el goce del amor apasionado en las novelas. Aunque la mayoría de los autores eran hombres, casi todos los lectores pertenecían al sexo que prácticamente siempre se quedaba insatisfecho en los matrimonios burgueses del siglo XIX: las mujeres. Mucho más que en la vida, el amor romántico fue inventado en esa literatura en que duele el corazón, y ahí sigue teniendo su firme lugar hasta hoy. Desde ahí emigró a las cabezas de las lectoras y determinó tanto su mundo representativo que finalmente ya no pudo desalojarse de ellas. De una bella idea surgió con el tiempo la exigencia de una moral sexual y matrimonial más libre. Y la aburrida asignatura obligatoria de nombre «amor» se convirtió en opción y elección.

Si esto fuera correcto, el amor romántico no apareció hace 4 millones de años en la sabana y tampoco en torno al año 1790 en Jena. Apareció en las novelas, no más tarde de la época de la Ilustración inglesa, y desde ahí inició su marcha triunfal por toda Europa. El amor romántico es un ataque ensoñado a la convención. Frente a esto, todo lo demás parece una historia demasiado romántica del nacimiento del romanticismo: dolor de corazón en la sabana, pérdida de mundo en Turingia.

Habría siempre que tener cuidado con historias e interpretaciones de la historia contadas hacia atrás, independientemente de cuál haya sido su aceptación. Desde el siglo XIX, pertenece a la historiografía considerar siempre las culturas anteriores como peldaños previos de la actual. No pocas veces el significado de las sociedades históricas se reduce por ello, y las cuestiones intemporales, como, por ejemplo, la pregunta por el amor, aparecen tergiversadas.

Si resumimos cautelosamente lo que nos parece probable, quizá pueda decirse: el amor romántico es una añoranza que se perfila en el siglo XVIII. Se dirige contra las restricciones de un mercado matrimonial que no tiene en consideración los sentimientos. Una refinada novela sobre los sufrimientos del corazón, *Las penas del joven Werther* (1774), de un cierto señor Goethe, llegaba entonces a convertirse en *best-seller*. Y

algunos pensadores alemanes de finales del siglo XVIII elevaron el amor hasta convertirlo en la última instancia de significado, que crea y funda significado. Detrás de todo ello hay una gran contradicción: por una parte, aumentaron fuertemente las posibilidades de despliegue de la burguesía frente a la nobleza. Por otra, sin embargo, los burgueses permanecen constreñidos por un recio corsé sociorreligioso. La vida de salón de la gran burguesía florece como nuevo lugar de encuentro de los géneros. Pero las rígidas convenciones casi sólo en la literatura dejan espacio a las añoranzas. Todo esto tiene poco que ver con «el sujeto»; más bien está relacionado con la imposibilidad de hacer algo más que hablar simplemente del amor. Pero incluso en sus fantasías románticas los autores del Romanticismo sólo poquísimas veces hicieron de sus mujeres añoradas compañeras con igualdad de derechos que compartieran realmente sus experiencias. La mayoría de las veces eso no era auténtica fusión anímica según el ideal de hoy.

Que la época de finales del siglo XVIII pudiera adquirir un influjo así en nuestra representación del amor romántico hay que agradecerse, por cierto, no en último término, al psicoanálisis. A Freud le gustaba la idea del primer Romanticismo de que la necesidad de amor proviene de una experiencia de pérdida. La pérdida de mundo de los románticos se convirtió en la pérdida de la intimidad de la primera infancia para Freud. El verdadero núcleo de todo esto ya fue presentado pormenorizadamente. La pérdida de la vinculación madre-hijo (o padreshijo) contribuye, sin duda, a querer restablecer más tarde un vínculo semejante por medio del amor sexual. Funesta, por el contrario, fue la idea de Freud de patologizar esa añoranza. De ese modo la fantasía del deterioro de los románticos se convirtió en los fantasmas del deterioro del psicoanálisis. Y lo que psíquicamente es un proceso absolutamente normal aparece como un daño elemental del tejido de nuestra libido: como «narcisos» anhelamos la elevación de nosotros mismos. Y en la «sublimación» elevamos –con el mismo objetivo– a la persona amada.

La literatura psicoanalítica especializada del siglo XX está llena de teorías que equiparan el alejamiento romántico de la naturaleza con la separación del niño de la madre. En ambos casos se trata de una pérdida de naturaleza. El medio incuestionable se disuelve y el «yo» se hace consciente de su soledad en el mundo. Pero ya se ha hablado de que la supuesta pérdida de naturaleza de los románticos no es una experiencia universal. Y ¿quién asegura que el cambio del vínculo infantil con los padres al posterior vínculo sexual de pareja haya de ser de forma inevitable un *problema* y no un proceso completamente normal?

La necesidad de amor del ser humano no se debe a un posible deterioro. Es la actitud normal de expectativa de un homínido social, cuya inteligencia y sensibilidad le proporcionan la capacidad de revivir después, en otra forma, importantes elementos de su vinculación temprano-infantil. Con su modelo del deterioro, por el contrario, los psicoanalistas repiten el fallo preferido de la mayoría de las teorías biológicas de la evolución, según las cuales si hay algo en el mundo, y dado que está ahí, tiene que tener una *función*. Expresado psicoanalíticamente: tiene que *compensar* algo.

Yo supongo, por el contrario, que el amor entre los géneros no compensa nada, sino que *continúa* algo de otra forma y con otros medios. En la infancia la idea de las Navidades hace bullir al niño. En la pubertad el Papá Noel se convierte en un compañero o una compañera de clase. Dicho biológicamente: con la libertad se acompasa uno a un nuevo espacio vital. Se pierden o debilitan puntos de referencia importantes, advienen nuevas topografías. Con el entorno transformado se realza a la vez aquello que no parece fijado «por sí mismo». Lo obvio disminuye, y lo no-obvio aumenta. Esto fastidia e irrita. Para algunos intelectuales de finales del siglo XVIII este proceso era expresión de una pérdida de mundo. Se sentían a sí mismos testigos de un cambio radical y de una nueva época naciente, y desarrollaron una idea patética, completamente personal, de «amor romántico». Hoy seguimos hablando de ello. Pero la mayoría de los amantes románticos de nuestro tiempo tienen tan escasa necesidad del sentimiento de una pérdida de mundo como la lectora media de novelas de amor en los siglos XVIII y XIX.

Mismas emociones, ideas distintas

Visto todo lo anterior, nos podemos plantear cómo responder a la pregunta: ¿es el amor el mismo sentimiento en todas las épocas o varía de una a otra? En cuanto al estímulo corporal la respuesta es fácil. Nuestras emociones tienen cientos de miles de años, quizá incluso muchos millones. Esto sirve al menos para nuestra apetencia sexual. Y también los transmisores como la dopamina, la feniletilamina y las endorfinas, que nos inundan en nuestro enamoramiento, pueden ser las mismas en todas las culturas desde hace mucho tiempo.

Pero después las cosas se vuelven difíciles. Como ha mostrado Stanley Schachter, no simplemente tenemos nuestros sentimientos, sino que los interpretamos. Y los patrones de esa interpretación son sin duda diferentes. Antes de que existiera la idea del amor romántico seguramente los seres humanos se encontraban excitados o trastornados pero no, desde luego, como amantes *románticos*; el concepto no tenía aún contenido alguno. Puede que la bella cita de La Rochefoucauld que introduce este capítulo sea una pequeña exageración, pero hay, desde luego, algo de verdad en ella: «Pocas personas se enamorarían si no hubieran oído hablar de ello»; o al menos no se enamorarían «románticamente». Un indicio de esto podría ser que en el Renacimiento y en el Barroco sólo de vez en cuando se habla de amor. Pero sociedades como la nuestra, que hablan casi incesantemente del amor, provocan con ello una demanda increíble y un consumo casi insaciable de romanticismo.

Lo que sentimos cuando nos prende la pasión es viejo; lo que pensamos cuando tal cosa sucede, no. En ese sentido seguramente es correcto no considerar el amor sólo una experiencia, sino también una invención. Como tal, está sujeto a las reglas de juego de verdad, saber y poder. En otras palabras: hay ideas de amor, ideales de amor y, más o menos fuertemente limitadas, posibilidades de amor. Las tres cosas son dependientes de la sociedad en la que se vive.

Las representaciones concretas del amor romántico, pues, no son nunca iguales, sino diferentes, de una época a otra y de una cultura a otra. E incluso dentro de una misma cultura hay numerosas diferencias, en función de los grupos a los que uno siente que pertenece y de los influjos que se asumen creando identidad. El artista y bohemio de principios del siglo XX tenía la mayoría de las veces otras expectativas de romanticismo que el pequeñoburgués. Al menos intentaba participar más en él. Y las ideas de amor de Uschi Obermaier y de Uschi Glas a finales de la década de 1960 seguramente tampoco eran las mismas. En ese sentido es razonable tener serias dudas cuando los etnólogos estadounidenses William Jankowiak, de la Universidad de Nevada de Las Vegas, y Edward Fischer, de la Universidad Vanderbilt de Nashville, afirman que el amor romántico es un «sentimiento universal». Universales son, seguramente, las emociones intensas, la pasión que idealiza el objeto de amor, y que sólo deja pensar ya en la persona amada. Ni siquiera Foucault hubiera discutido probablemente esto. Pero sentimientos fuertes, semejantes a una enajenación, no bastan para constituir un «romanticismo» idéntico por doquier.

Un sentimiento desordenado como el amor no sólo se compone de emociones, sino sobre todo de representaciones. Y las representaciones deciden, a su vez, de modo completamente determinante sobre mis *expectativas*. Si el amor sólo fuera una emoción, el compañero de una relación amorosa no podría hacer nada falso. Lo importante es que yo viva mi arrebató. Y el amor sería un juego de fútbol sólo en *una* portería. Pero de hecho el amor es un juego en dos porterías. Una complicada conjunción y yuxtaposición de ideas que se cruzan de modo diferente. Lo menos que espero de una persona amada en una relación es que *entienda* mis ideas. Y sería especialmente bonito que *compartiera* muchas de ellas (aunque no todas). Ésta es la menor de mis expectativas. Y sin expectativas no funciona nada en el amor. La frase amable del pastor y luchador de la resistencia Dietrich Bonhoeffer: «El amor no quiere nada del otro, sino todo para el otro» es muy hermosa, pero falsa. Las expectativas pertenecen inseparablemente al amor.

El amor del técnico administrativo

Quien se siente amado se siente valorado. Se considera algo especial en la medida en que es especial para otro. Con ello, una de las más importantes expectativas básicas del amor es: «¡Haz que me sienta como algo especial!». Naturalmente esta expectativa no se formula de ese modo. Y está bien que sea así, pues no hay por qué expresar todo en el amor. Si no, el encanto de lo especial se volatiliza con demasiada facilidad. Ni siquiera a nosotros mismos nos gusta mucho confesarnos que queremos ser amados para ser valorados.

Es posible que el problema de ser especiales como problema en sí sea bastante moderno. Cuanto más sabemos sobre el mundo y más posibilidades de comparación tenemos tanto más difícil nos resulta ser especiales. No somos los más listos, los más guapos, los más simpáticos, los más capacitados, los perfectos, los de más éxito, los más chistosos, etc. Queramos lo que queramos ser en cada caso, siempre encontramos otros que son «mejores». A nuestras formas amables de ser especiales pertenece nuestro gusto musical, nuestra orientación respecto a la moda, el estilo de nuestra casa. Pero las compartimos con miles, si no millones, de personas. El diseño de mi salón de estar

parece que encaja conmigo, y también mis CD preferidos. Pero lamentablemente comparto ambas cosas con gentes que me resultan totalmente extrañas, a las que es posible que ni siquiera pudiera soportar.

Una rémora característica para el sentimiento de ser especial es la profesión. Sólo muy pocas personas tienen profesiones especiales, o lo que nos imaginamos por tal cosa. La gran mayoría de las personas tienen una vida profesional que les hace difícil sentirse algo especial. Un artista puede tenerlo fácil, un administrativo más bien no. ¿No sería lógico suponer que un administrativo tiene una necesidad mucho mayor de sentirse especial fuera de su profesión? En otras palabras: ¿está más necesitado de amor? Pero preguntemos por ello a un técnico administrativo de verdad.

Niklas Luhmann, nacido en 1927 en Lüneburg, tenía un título universitario de jurista y desde 1953 era empleado de los tribunales superiores de lo contencioso-administrativo de Lüneburg y Hannover. Parece que su trabajo no le satisfacía. En su tiempo libre leía, aparentemente sin criterio, temas de cualquier especialidad imaginable y tomaba notas para su fichero. Con 33 años se presenta a una beca para la Universidad de Harvard, en Boston. Como estudiante avanzado de la ciencia de la administración asiste a las clases del famoso sociólogo americano Talcott Parsons. Cuando regresa a Alemania sabe mucho. Demasiado, sobre todo para su nuevo puesto de trabajo como relator en la Escuela Superior de Ciencias de la Administración de Speyer. Un azar feliz hace que su opúsculo ocasional *Funciones y consecuencias de las organizaciones formales* caiga en manos de Helmut Schelsky, uno de los sociólogos alemanes más influyentes. Con esfuerzo, Schelsky atrae al hombre de la administración a la Universidad de Münster, y le doctora y habilita a toda velocidad. En 1968 Luhmann es catedrático de sociología en la Universidad de Bielefeld, recientemente fundada. Hoy, años después de su muerte, ocurrida en 1998, aparece, junto a Foucault, seguramente como el sociólogo más significativo del siglo XX.

Las coincidencias y las diferencias entre Foucault y Luhmann son considerables. Sólo un año de diferencia de edad separa a esos titanes de la sociología francesa y alemana. Ambos disponían de una sorprendente conciencia de sí frente a sus predecesores. Y, naturalmente, ni quisieron conocerse, ni se pusieron en relación, ni aludieron uno a otro.

Como Foucault, también Luhmann es extremadamente escéptico frente a las formas tradicionales en que se describe la historia y las sociedades. Foucault chocó contra la idea de que la historia de la cultura occidental hubiera sido una evolución ascendente

continuada. Y a Luhmann le molesta la idea de que existe *la* sociedad y no muchas sociedades parciales. La sociología de Foucault es una sociología de la discontinuidad. La sociología de Luhmann es una sociología de los sistemas sociales sectoriales independientes. En ella no hay una verdad absoluta, igual que no hay una moral independiente. Verdad y moral son lo que definen como verdad y moral las instancias dispositivas del poder, dice Foucault. Verdad y moral son magnitudes funcionales dentro de un sistema social, a veces importantes, a veces no, dice Luhmann. Para la ciencia, por ejemplo, la verdad es importante; para la economía, el arte o la administración, por el contrario, no.

En su libro *El amor como pasión* Luhmann describe el amor como magnitud funcional en un sistema social: el sistema de la «intimidad». Este punto de vista resulta extraño en principio, pues si es verdad que el maestro de Luhmann, Talcott Parsons, había disgregado la sociedad en sistemas funcionales aislados e independientes, nunca habría incluido entre ellos la intimidad. La teoría de sistemas de Luhmann sí procesa los sentimientos. Ya su primer curso del semestre de invierno 1968-1969 tiene como tema el amor. El momento está bien elegido. La *Kommune 1* probaba y estudiaba en ese momento en Berlín nuevas formas de intimidad. Comienzan el movimiento *hippie* y el *love and peace*. El sobrio hombre de la administración, con traje y corbata, va muy por delante de su tiempo. Parece adivinar qué herencia de 1968 va a provocar realmente una revolución y qué esperanzas se verán pronto frustradas. Pero ¿qué tenía Luhmann que decir sobre el amor?

También Luhmann parte de que lo que importa al amante es considerarse como algo especial; como un individuo. Cuanto más complicada se haga la sociedad, más difícil resulta esto. Diez años de trabajo en la administración parece que confirmaron a Luhmann que a los sistemas sociales no les importa la individualidad. El individuo se disgrega hoy en claros sectores diferentes: es padre o madre de familia, desarrolla un rol profesional, juega a los bolos o al bádminton, es miembro de una *internet-community* y vecino, contribuyente y cónyuge. De este modo es difícil formarse una identidad unitaria. Cuando lo social se disloca, se descompone también la psique. Y la consecuencia es un deseo acrecentado de amor, porque «en una sociedad con relaciones preponderantemente impersonales se ha vuelto difícil encontrar el punto en el que uno mismo pueda experimentarse como unidad y actuar como unidad... Por ello, lo que se

busca como amor, lo que se busca en las relaciones íntimas, será en primer término: *validación de la autorrepresentación*⁹². Dicho claramente: autoafirmación.

A este punto ya llegamos en los capítulos 8 y 9: en la sociedad moderna el amor es el espejo privilegiado en el que el individuo se experimenta como algo total. El amante se vincula a alguien que está enfrente, que «cree en la unidad de ser y apariencia, o al menos hace de ello el objeto de su propia autorrepresentación, en la que el otro ha de creer a su vez»⁹³. Pero ¿cómo funciona propia y detalladamente ese extraño juego de autorrepresentación interactiva? ¿Puede funcionar siquiera a largo plazo? Y, en caso afirmativo, ¿según qué reglas de juego?

Expectativas de expectativa

Para Luhmann el amor en la sociedad moderna no sólo es un juego, sino un *código*: un juego según reglas estipuladas.

El «autoconcepto» —o la «autotécnica», como diría Foucault— del individuo aislado es el resultado de un intercambio comunicativo. Surge por hablar, leer, escuchar, ver, comprender, reflexionar, etc. La palabra «comunicación» es un concepto clave en Luhmann. Pero ¿cómo se comunican los amantes entre sí? ¿Qué es lo típico de la comunicación amorosa?

La materia de la comunicación en el sistema «intimidad» no son besos, abrazos o palabras, por ejemplo. En la teoría de Luhmann eso son, como mucho, formas de comunicación. La materia efectiva son, en cambio, las *expectativas*. Ellas conforman el armazón de una relación amorosa y son su tema específico. Pero ¿cómo se intercambian expectativas? Y ¿qué surge de ello? En otras palabras: ¿cómo consigue la comunicación intercambiar expectativas de modo que surja un sistema de «intimidad» que sea más o menos estable y fiable, un proceso que llamamos amor?

Bien, primero porque las esperanzas o expectativas que pone el amante en el amado son *esperables*. Cuando tenemos una relación de amor no esperamos en primer término que el otro gane dinero, formule leyes, cree obras de arte o celebre servicios religiosos. Esperamos atención, entrega y comprensión. Y partimos de que el otro espera lo mismo

de nosotros. Partimos también de que el otro conoce nuestras expectativas y las valora correctamente. Ésas son las reglas de juego.

Conforme a eso, las relaciones amorosas íntimas conforman un sistema social constituido por expectativas. Más exactamente: por expectativas en gran parte esperadas y por tanto estipuladas, efectivamente, por códigos. Lo que entendemos hoy por amor es menos un sentimiento que un código. Un código muy burgués, por lo demás, del que también Luhmann supone que fue inventado en la novela de finales del siglo XVIII. En palabras del propio Luhmann: «En este sentido, el mismo medio amor no es un sentimiento sino un código de comunicación, con cuyas reglas se pueden expresar sentimientos, conformarlos, simularlos, atribuirlos a otros, negarlos y con todo ello asumir las consecuencias que acarrea llevar a cabo una comunicación de este tipo»⁹⁴.

Si esto es verdad, la frase «¡te quiero!» no es una manifestación de un sentimiento como por ejemplo la frase «tengo dolor de muelas». Lo que hay detrás es todo un sistema de promesas y expectativas. Quien asegura su amor promete que considera fiable su sentimiento y que se preocupa del amado. Que está dispuesto, pues, a comportarse como amante, con todo lo que eso puede significar para el otro en nuestra sociedad.

Los amantes se comunican con expectativas. Pero, como todo hombre y toda mujer saben, ese proceso de sintonizar expectativas es muy precario. Está completamente expuesto a decepciones. Pues las expectativas pueden defraudarse con mucha facilidad. Puedo equivocarme en lo que espero que mi pareja espere de mí. Mis «expectativas de expectativa», si bien estabilizan la relación, son todo lo contrario a estables, claro está. ¡Precisamente el más frágil de todos los códigos –y ésta es la paradoja del amor– tiene que garantizar la mayor medida de estabilidad!

Además, el amor también se dificulta porque el amante idealiza necesariamente a su pareja. El amor cambia y determina tanto la imagen que uno se hace del otro que la persona amada queda excluida de un modo de consideración «normal». Ésta es su cualidad inconfundible, absolutamente propia: el amante sólo ve la sonrisa, no los huecos entre los dientes. Con la sobriedad inimitable de Luhmann esto significa: «El apoyo externo se desmonta, las tensiones internas se acrecientan (en el sentido de que se intensifican). La estabilidad hay que garantizarla ahora mediante recursos personales»⁹⁵.

Por muy estables que sean las reglas del amor, la enorme exigencia que conlleva su alta volatilidad y fragilidad convierte el amor, a la vez, en una forma inusitada, y por eso

improbable, de comunicación. En consecuencia, el amor es la improbabilidad completamente normal «de encontrar en la felicidad del otro la felicidad propia»⁹⁶.

Dado que sé de la improbabilidad de mi amor, éste se convierte en algo muypreciado. El amor está amenazado constantemente por el hecho de que soy consciente del problema «del *mantenimiento* de lo improbable»⁹⁷. Si me preocupo de mi pareja lo hago «por amor». Por amor hago cosas que nunca haría. Veo películas en el cine que nunca vería solo y escucho encantado ideas que en otra gente jamás me hubieran interesado. Todo eso lo hago por la otra persona querida y por nuestro amor. Por mucho que renegara Gilbert Ryle, para los amantes existe *el amor* como existe un hijo o un animal doméstico. Cuanto más selle el amor contra todos los riesgos, más grande es el peligro de perder esa tensión que necesita todo amor. Expresado en el mundo intelectual de Luhmann: cuanto más seguro pueda estar el amante de que sus expectativas de estabilidad serán satisfechas, menos tensiones habrá en las relaciones amorosas; tanto en sentido positivo como negativo. Las expectativas de expectativa perfectamente sintonizadas son fiables, pero no precisamente excitantes: hacen que desaparezca precisamente el atractivo generado por la improbabilidad. Por eso, según Luhmann, la idea romántica del amor como unidad de sentimiento, deseo sexual y virtud es siempre una pretensión exagerada. Ya es mucho, por tanto, encontrar siquiera sentido –aunque sólo sea temporalmente– en el mundo de otro.

Hasta aquí la aportación de Luhmann a la teoría del amor. Las ventajas de este punto de vista son evidentes: sólo quien entiende el sentido y las reglas del juego bien afinado de las expectativas de expectativa entiende de qué se trata en una relación amorosa: de la estabilización de una interioridad que no existiría sin amor. Pero, no obstante, la teoría de Luhmann tiene algunos puntos flacos. Están relacionados con lo que en la teoría de sistemas se pierde calladamente entre las mallas. La frase «el amor no es un sentimiento» sólo puede escribirse si desde el principio no se está interesado en la cualidad psíquica de la dimensión sentimental. Para un sociólogo este punto de vista es legítimo, aunque sea un tanto estrecho. Pero de ese modo no se hace del todo justicia al fenómeno del amor. Es significativo, por cierto, que en Luhmann no existan relaciones amorosas no correspondidas, enamoramientos infelices, añoranzas incumplidas. Las relaciones amorosas son siempre para Luhmann expectativas recíprocas sintonizadas. Dicho brevemente: para el sociólogo sólo hay relaciones amorosas sólidas, matrimonios sólidos

y parejas sólidas. Pues sólo así constituyen un «sistema» sociológicamente interesante, llamado «intimidad».

Pero, naturalmente, el amor es también un sentimiento. Como se ha visto, no es una emoción en el sentido de una excitación fisiológica completamente unívoca, sino la interpretación, cargada de representaciones, de un estado de excitación. De esa interpretación a la esperanza puesta en otro queda todavía un gran trecho. El campesino que en la Edad Media se excitaba ante la vista de una doncella noble seguramente no tenía la intención de encontrar «sentido» en su amor por ella. También Luhmann explica que eso es una expectativa moderna. Pero incluso en la modernidad esa expectativa no es obvia en absoluto. La parte supuestamente más amplia, con diferencia, de todas las sensaciones de amor no encuentra hoy contraprestación en otra persona. En consecuencia, esas sensaciones tampoco forman un sistema de intimidad recíprocamente estabilizado. ¿No existen, por eso? Y ¿no tienen significado sociológico alguno? ¿Y si se pudiera determinar, por ejemplo, que el número de los sentimientos de amor no correspondidos cae o asciende en una sociedad?

La frase «¡te quiero!» es mucho más que una manifestación de amor. En este sentido Luhmann tiene razón, sin duda. Pero, a pesar de ello, el amor es un sentimiento. Y el concepto de amor de Luhmann mezcla sin escrúpulos toda una serie de estados de conciencia diferentes. No distingue entre enamoramiento y amor, aunque esa diferencia es relevante no sólo biológica, sino también sociológicamente. Estar encantado con alguien, por ejemplo, no significa necesariamente querer afirmarse ante la mirada del otro. En caso contrario, el amor de una jovencita por un ídolo del pop sería absurdo, y no un ejercicio de prueba para el amor futuro. Y tampoco la necesidad de sexo, que acompaña a menudo al enamoramiento, es necesariamente una necesidad de experiencia de la totalidad. Lo que para uno, o para una, es la gracia del sexo, para muchos otros, u otras, es precisamente algo que debe ser evitado. En lugar de la confirmación de la identidad, a menudo lo que gusta es, al contrario, desempeñar un papel –por consiguiente, una charada– que pueda fijar el atractivo sexual.

Conclusiones

¿Qué hemos ganado, pues, en comprensión en este capítulo? Nuestras representaciones del amor no son un asunto bioquímico, sino social. Las mismas emociones llevan en sociedades distintas a interpretaciones diferentes de lo que a uno le sucede. El «amor romántico», que hoy domina nuestra imagen del amor en relación con los géneros, es un modelo de amor entre otros. Su característica más importante es la idea de fusión de sexo y amor, que así era difícil de vivir, por cierto. Esa idea tiene precedentes en distintas épocas y culturas. Supuestamente, sin embargo, no ha habido en la historia nada idéntico a nuestra actual imagen romántica del amor en el mundo occidental opulento. La consecuencia es un «autoconcepto» realmente nuevo de los amantes, acompañado por «autotécnicas» igualmente nuevas. O expresado de manera distinta: no sólo interpretamos nuestros deseos de otro modo, sino que también nos comportamos de otro modo, tanto frente a nosotros mismos como en el trato con la persona amada. El mayor cambio podría ser el de nuestra actitud. No sólo queremos unir sexo y amor, queremos mucho más: intensidad y duración. Nuestras expectativas han aumentado inmensamente. Y porque sabemos que también han aumentado las de los otros, elevamos las expectativas en nosotros mismos. Pero cuanto más altas se vuelvan las expectativas y las expectativas de expectativa, tanto menos pueden cumplirse. El riesgo está en que realmente ya no nos baste ni satisfaga del todo pareja alguna. De esta cesura entre querer amar y no poder amar felizmente a largo plazo surge uno de los temas centrales de la época actual. Parece que, más que al otro, lo que amamos es el amor...

El amor hoy

Capítulo 11

¿Enamorado del amor?

Por qué siempre buscamos más amor
y encontramos menos

El arte de vivir en pareja define una relación que es dual en su forma, universal en su valor y específica en su intensidad y fuerza.

Michel Foucault

Los matrimonios se crean en el cielo y se separan en los asientos de un coche.

Niklas Luhmann

El amor como autorrealización

Cuando mis abuelos se casaron no tuvieron elección. Sus padres trabajaban en el ferrocarril. Se pusieron de acuerdo. Marie y Willi, cinco años de diferencia: eso cuadraba. Duró más de cincuenta años; cuadrar, no cuadró nunca. Mis abuelos no se habían elegido uno a otro. En realidad no eligieron nada por sí mismos: no eligieron su amor, su profesión, su lugar de residencia, su médico, su creencia, su estilo de vida, su red telefónica, su community, su peer group, ni tampoco sus terapeutas. La iglesia estaba en el pueblo, las pretensiones eran escasas. Mis abuelos hacían cada cuatro años una cruz

en la papeleta electoral, con una pausa entre 1933 y 1949. Conocían Alemania y Austria, y el único gran viaje de mi abuelo fue la guerra. Nadie le preguntó si quería ir a Polonia.

Cuando mis padres se casaron pudieron elegir. Conocían la vida, pero sólo un poquito. Se casaron pronto, mi madre tenía 22 años. Era a finales de los años 1950. Mi padre no tuvo que ir a la mili porque excepcionalmente no la había. En vez de ello pudo estudiar y se hizo diseñador, cosa que en Alemania era muy nueva. El país se hacía cada vez más rico. Llegaron los años 1960 y Oswald Kolle declaró la república. De una asignatura obligatoria resultó una optativa y electiva. Mis padres viajaron a través de Europa occidental hasta Marruecos, volaron a Corea del Sur y Vietnam. Ensayaron una vida alternativa y se apartaron de los valores de sus padres. Se salieron de la Iglesia, compraron una casa a orillas de la playa, entraron en la *midlife-crisis*, recibieron una antena de satélite para un tercer canal de televisión adicional y un mando a distancia.

Cuando hice el examen final del instituto comenzaban en Alemania las primeras grabadoras de vídeo. Era 1984. Los teléfonos tenían todavía cable y pertenecían a Correos. El país seguía haciéndose cada vez más rico. Pero había un aluvión de aprendices, y malas perspectivas profesionales, incluso para los universitarios. Pude elegir libremente la universidad donde estudiar y pronto también entre diez programas televisivos. Pude viajar donde quise, tras 1990 incluso a Oriente. Tuve que aprender a manejar un ordenador. Pude elegir mi amor, mi profesión, mi médico, mi creencia, mi *lifestyle*, mi red telefónica, mi *community*, mi *peer group* y, si hubiera querido, mis terapeutas. Era libre y me salieron las primeras canas. El factor de protección de la leche solar se ha multiplicado por diez, la catástrofe climática se ha vuelto una certidumbre. En periódicos y libros puede leerse que ya no podrá detenerse el colapso ecológico. En la televisión se nos previene de la superpoblación, la emigración y las guerras por los recursos naturales. Pero en nuestro mundo de la vida real no se nota nada. Los seres humanos siguen anhelando más: un máximo de amor y sexo, de felicidad y salud; quieren ser prominentes, esbeltos y nunca viejos.

No vivimos ya biografías normales como nuestros abuelos, tenemos biografías elegidas o, más exactamente, «biografías de bricolaje». Elegimos entre una variedad cada vez mayor de posibilidades de vida, y *tenemos que* elegir. Estamos obligados a realizarnos a nosotros mismos porque sin esa «autorrealización», por lo visto, no somos absolutamente nada. Y realizarnos no significa otra cosa que: elegir entre posibilidades. Quien no tiene elección no puede realizarse a sí mismo. Quien tiene que realizarse, en

cambio, no puede prescindir de la elección. Y la maravillosa oportunidad «¡Sé tú mismo!» es a la vez una amenaza sombría. ¿Qué pasa si no lo consigo?

También en el amor esperamos hoy tanto como sea posible; nos lo merecemos. En nuestras relaciones quizá sigamos buscando aún un apoyo social. Pero más aún buscamos una posibilidad ideal de autorrealización; y la buscamos en el amor romántico.

Romanticismo es la idea de introducir el efímero fantasma del enamoramiento en el marco del amor y proporcionarle un semblante eterno en un cuadro pintado por nosotros mismos. Esta representación no es nueva. Probablemente existía de modo *parecido* tanto en los griegos antiguos como en el Renacimiento y –al menos como idea– también en la cultura cortesana de la Edad Media. Esa idea, como hemos dicho, no fue liberándose de forma continuada, e incluso nuestros abuelos sólo pocas veces supieron de ella. Pero no hay duda de que hoy es una representación muy extendida, al menos en los Estados de bienestar del mundo occidental, y también aparece en otros muchos países. Lo singular de ella es su carácter masivo. Fuera lo que fuera el romanticismo en el mundo de representación de épocas anteriores, en ningún caso fue algo pensado para el pueblo. El romanticismo no era una expectativa realista de los mortales normales. Era la fantasía estética de una clase alta, una pasión de privilegiados.

Hoy, por el contrario, el romanticismo es una demanda omnipresente. Quien habla de amor de pareja habla en todas las capas de la población de pasión y entendimiento, de emoción y cobijo. Aunque sólo sea lamentando la falta de una cosa u otra en su compañero. Nuestra sociedad no sólo dispone de un bienestar sin parangón en la historia y de un nivel de formación igualmente único; refrenda también una demanda inédita de felicidad y elección. Y supera espacio y tiempo mediante coches, trenes, aviones, internet y teléfonos móviles.

Aunque el bienestar no esté homogéneamente repartido y la diferencia entre pobres y ricos siga aumentando, y aunque se hable de una «catástrofe de formación» en referencia a nuestra clase baja, al menos la *demanda* de felicidad, también en el amor, existe casi en todas partes. En esa demanda también hoy se pueden hacer distinciones. En las rutilantes metrópolis de la cultura *Sexo en Nueva York* esa demanda es probablemente diferente de la de las regiones campesinas de Frisia y del Alto Palatinado con sus problemas *Campesino busca mujer*. Pero la omnipresencia de la demanda de felicidad en el amor no está por ello en cuestión.

La rebelión se ha perdido en esa demanda masiva. El amor romántico ya no es hoy

subversivo ni representa ninguna acometida contra la convención. Al contrario, es su confirmación. En los siglos XVIII y XIX el amor romántico era a menudo revolucionario, en tanto que colocaba la pasión por delante de la cuestión social. Lo que debía decidir sobre el amor era el arrebató de los sentimientos y no la ordenación social. Otra cosa fue en el neorromanticismo del movimiento de 1968. En él no fue la diferencia de clases lo que se puso en cuestión, sino más bien la convención moral pequeñoburguesa. Es una buena señal que hoy tales provocaciones ya no sean posibles porque ya no se viven como subversivas. La demanda de autodeterminación anímica y corporal en el amor se acepta ampliamente en la actualidad. Hoy está asentado firmemente en la vida lo que aún los románticos expresaron en la literatura y los neorrománticos en *happenings*.

Queremos vivir nuestro amor. Y ese disfrute vital de nuestro amor es en gran medida un fin en sí mismo. A causa del amor las relaciones modernas son mucho más intensas de lo que era el caso en generaciones precedentes: un «experimento universal» en el sentido del temprano-romántico Friedrich Schlegel, y mucho más radical de lo que él jamás hubiera podido suponer.

¿Es mala la autorrealización?

Los juicios sobre esta nueva forma de relación amorosa son muy diferentes. Lo que para unos es el triunfo de la libertad, el grado máximo de «individualización» positiva, para otros es un horror. El filósofo conservador italiano Umberto Galimberti, por ejemplo, *is not amused*. Él ve autocompasión y abuso en la demanda de autorrealización por el amor: «El ámbito en el que el yo puedo disfrutar de la vida sin límite alguno se ha convertido en el escenario de un individualismo radical, sobre el que tanto hombres como mujeres buscan en otro su propio yo. En la relación les importa mucho menos la creación de un vínculo con el otro que el despliegue y desarrollo de su propio yo. Una especie de autocompasión que ya no puede encontrar forma de expresarse en una sociedad en la que la identidad de cada uno se determina por su identificación y funcionalidad en el sistema. A causa de ese extraño concierto el amor resulta imprescindible en nuestra época para la propia autorrealización, pero también imposible como nunca antes lo fue: lo que

se busca en las relaciones de amor no es el otro, sino la autorrealización mediante el otro... *El tú se convierte en el medio para el yo*⁹⁸. La cura que Galimberti propone para este culto a uno mismo es una purificación religiosa. Con seguridad lausteriana afirma: «Deseo es *trascendencia*»⁹⁹.

Pero no sólo personas conservadoras y religiosas se escandalizan por el nuevo amor de los individuos, con su búsqueda de autorrealización máxima. El filósofo estadounidense Harry Frankfurt, de la Universidad de Princeton, por ejemplo, siente un resquemor parecido al de Galimberti. También Frankfurt desea un amor sin egoísmo, sin referencia a uno mismo y sin ideas de provecho propio. Su definición «del amor» es exclusiva: «El amor es sobre todo preocupación *desinteresada* por la existencia de lo que se ama y por aquello que sea bueno para dicha existencia. El amante desea que el ser querido prospere y viva sin ningún daño, y no, desde luego, fomentar otro interés con ello... Para el amante son sólo las circunstancias en las que se encuentra el ser querido lo que es importante en sí mismo, con independencia de la relación que esas circunstancias puedan tener con otras cosas»¹⁰⁰.

Un amor como el que Frankfurt define como «el amor» es posible que lo haya entre padres e hijos. Pero también al propio profesor de Princeton le asaltan dudas sobre si ese prototipo de amor vale asimismo para el amor de género. Por eso realiza artísticamente una cabriola. Si su definición de amor no vale para hombre y mujer, entonces lo que sucede de romántico en las relaciones entre hombre y mujer no es amor: «Sobre todo las relaciones esencialmente románticas o sexuales no ofrecen, según mi uso de la palabra, paradigmas muy auténticos o esclarecedores del amor. Por regla general, relaciones de ese tipo van unidas a una serie de elementos extremadamente irritantes, que no pertenecen a la naturaleza esencial del amor como modo de preocupación desinteresada; son más bien tan desconcertantes que casi resulta imposible aclararse sobre lo que sucede exactamente ahí»¹⁰¹.

¡Así se libra uno del problema, naturalmente! Si a alguien le «irrita» lo que sucede entre hombre y mujer, entonces se lo declara simple y llanamente como no perteneciente a la «naturaleza esencial del amor». Pero, en realidad, esa «naturaleza esencial» es sólo una afirmación personal de Mr. Frankfurt. Que el amor haya de residir de hecho en la «identidad de entrega e interés propio» es una bonita idea, cercana al ideal del Romanticismo temprano. Pero en la vida real hay innumerables casos de pasión ardiente que no conocen esa identidad. No es cierto que «la apariencia de conflicto entre el

seguimiento de intereses propios y la entrega altruista a los intereses de otros se reduzca en cuanto nos damos cuenta de que lo que sirve a los intereses del amante no es otra cosa que su altruismo»¹⁰².

No se necesita ser partidario de la horrible teoría del egoísmo de Michael Ghiselin («Rasca a un altruista y verás sangrar a un hipócrita») para llegar a la conclusión de que la identidad de Frankfurt entre entrega e interés propio no puede ser ni un caso normal ni una situación duradera en las relaciones amorosas. Puede que sea así en momentos felices, pero sin duda no día a día y situación a situación. El problema real de una relación amorosa de pareja reside, por el contrario, en que la tensión entre los intereses propios y la falta de ellos no tiene por qué ser precisamente superada, sino *soportada*. Y probablemente es precisamente eso lo que proporciona su tensión al amor.

La multiplicidad de las decisiones en las relaciones amorosas modernas vuelve a separar siempre el propio interés del altruismo. Un eterno vaivén en lugar de una fusión constante. El romanticismo moderno ya no es la fusión incondicional y a largo plazo de intereses propios y ajenos, sino la aventura interminable de la (nueva) comprensión.

Resignarse a ello no parece fácil. Y quizá éste sea el motivo por el que tanto les gusta exagerar a los críticos de la idea de la autorrealización interesada en el amor. Construyen un tigre de papel cuando piensan que el ser humano moderno busca *todo* sentido en el amor. Galimberti, por ejemplo, escribe: «Como contrapeso a una realidad social en la que a nadie se le permite ser él mismo, porque todos han de ser como quiere el aparato, y en la que la vida se siente alienada, el amor tiene que convertirse en el único lugar de refugio del sentido»¹⁰³.

No hay nada correcto en este diagnóstico que señala que buscamos en el amor *todo* sentido. ¿Cómo que hoy «no se permite a nadie ser él mismo»? ¿Es verdad eso? ¿Era mejor antes? ¿Podía ser mi abuelo en la época del Káiser o en la República de Weimar o en el Tercer Reich más él mismo de lo que yo puedo serlo hoy? Esto suena tan superado como la idea de los temprano-románticos (y de los sociólogos temprano-románticos de hoy) de que en las sociedades tradicionales la vida estaba todavía en orden. ¿Quién es, por otra parte, «el aparato» que prescribe a los seres humanos su vida? Con tales palabras podría caracterizarse, quizá, el estalinismo, pero no nuestra vida en el mundo occidental de 2009. Y para acabar: ¿quién de nosotros siente «alienada» su vida? Una idea así la defiende, en todo caso, un crítico de la ideología muy conservador, en la tradición de Erich Fromm y Theodor W. Adorno. Es verdad que pertenece a los rumores

más obstinados de la sociología que los seres humanos de hoy se sienten alienados, porque así lo dice la teoría de izquierdas del mundo laboral moderno. Pero ¿quién ha de sufrir por una pérdida que ya tuvo lugar decenios antes de su nacimiento, cuando no siglos? El punto de referencia de una persona para sentir algo como perdido o ganado es siempre la propia biografía y no el pretérito pluscuamperfecto. Ciertamente que a las personas les duele que valores que les proporcionaban sostén en la niñez hoy se hayan perdido o se pongan en cuestión. Pero la «alienación» tendría que causar un efecto completamente distinto. En lugar de alegrarnos por la calefacción central deberíamos dolernos por habernos apartado de la naturaleza. Deberíamos renegar de la técnica y desear poder volver a vivir como pobres campesinos. Por mucho romanticismo respecto a la naturaleza que a veces nos asalte, por regla general nos basta con el resto de naturaleza del bosque ciudadano; casi nadie quiere realmente regresar a la época anterior a la «alienación».

Lo que Galimberti, a su modo y manera un tanto torpes, posiblemente quiere decir es que el proceso de «individualización» no sólo le ha deparado cosas buenas al ser humano. La individualización es una buena cosa en tanto hoy gozamos de una libertad casi inédita. Ninguna generación precedente tuvo tanto tiempo para preocuparse por su propia situación. Pero, naturalmente, la misma individualización encierra también el peligro del egoísmo, el aislamiento y lo asocial. No es extraño que haya muchos sociólogos que vean en la individualización actual del ser humano no sólo una oportunidad, sino también un riesgo para nuestras relaciones amorosas. Los matrimonios, se dice, se contraen con la finalidad de la autorrealización y con la finalidad de la autorrealización se vuelven a separar. La individualización es su mayor motivo y su mayor escollo. Se busca al otro para ser uno mismo y se vuelve a separar uno para seguir siendo uno mismo. Este diagnóstico extendido no es del todo falso, pero tampoco es del todo correcto, pues el juego de las expectativas y expectativas de expectativa en las relaciones actuales es desigualmente complicado. Resulta más comprensible cuando combinamos el concepto de la individualización con otro concepto: con el de «retrodependencia»^{XI}.

Dependencia retrospectiva

La tesis sociológica de la individualización prácticamente incondicional ve nuestra vida determinada por dos factores. Una *ganancia* en libertad y una pérdida en *orientación*. Los valores en los que hemos nacido o nacieron aún nuestros padres se han vuelto cuestionables. La creencia religiosa va perdiendo significado; la cosmovisión política, también. Como ciudadano de Europa o incluso del mundo uno se encuentra en casa en todas partes, pero en ninguna del todo. Ya no elegimos entre ideologías, sino entre sistemas operativos. Hemos de vivir con el hecho de que los apóstoles de la moral prediquen la pérdida de los valores, los conservadores y los de izquierdas. Quizá nos tranquilicemos a veces pensando que, de todos modos, aún somos mejores que nuestra juventud de hoy. Tenemos todavía disciplina, al menos de vez en cuando. Y tenemos un sentimiento de responsabilidad por la paz y la justicia en el mundo, al menos teóricamente.

Seguros no nos sentimos en todo esto. Quizá no estemos alienados pero bastante a menudo nos encontramos perplejos. No sabemos qué hemos de hacer, para otros y para nosotros mismos. No otra cosa sucede en nuestras relaciones amorosas: «Qué sea familia, matrimonio, padres, sexualidad, erotismo, amor, qué sea o pueda ser para mí, ya no se puede prever, consultar, proclamar solemnemente, sino que, al final, varía eventualmente en contenidos, delimitaciones, normas, moral, posibilidades, de un individuo a otro, de una relación a otra, y tiene que ser descifrado, debatido, negociado, fundamentado en todos los detalles de cómo, qué, por qué, por qué no»¹⁰⁴, escribe el sociólogo Ulrich Beck.

Incluso aunque fuera falso que hoy buscamos todo sentido en el amor, en cualquier caso es difícil encontrarlo. Y si la individualización fuera lo único que hoy nos mueve, probablemente sería del todo imposible encontrar sentido. Con sutileza, el adversario de Beck, el sociólogo de Fráncfort Karl-Otto Hondrich, muerto en 2007, criticó decididamente la idea de Beck de una individualización radical. Es evidente que hoy nos impulsa la individualización, dice Hondrich. Pero a la vez buscamos algo contrario que mantenga en sus límites esa individualización a menudo perturbadora. Ya que todavía no hay una palabra para ello, Hondrich llama a esa tendencia «retrodependencia».

Imaginemos una relación moderna de pareja. Ambos miembros buscan lo mismo en su relación: satisfacción, afirmación, emoción y comprensión. Dicho con Luhmann, quieren encontrar su felicidad en la felicidad del otro. Proceden, como todas las parejas, de

hogares diferentes y tienen ya una historia previa de relaciones diferentes. Esos hogares no tienen por qué ser muy diferentes. Y tampoco su historia de relaciones tiene por qué haber sido completamente diferente. No necesitamos imaginarnos que uno naciera en Senegal y la otra en Leipzig. Puede valer perfectamente que ambos sean hijos de la clase media, de una ciudad media alemana como Solingen, Bielefeld, Kaiserslautern, Erfuhr u Oberhausen.

Al comienzo de su amor, el enamoramiento blanquea toda diferencia. Pero tras medio año la mirada se vuelve crítica. Si se van a vivir juntos se amontonan los conflictos. El hombre tira su ropa al armario, la mujer la dobla. Una pequeña conversación con manifestaciones poco entusiastas de intenciones desengaña de manera inequívoca de que vaya a cambiar algo, y en cualquier caso no de forma duradera. Pues la diferencia no sólo molesta al ordenado, sino al desordenado. Para el ordenado se trata de un problema común, o sea, de un problema de relación. Para el desordenado de un problema personal de su pareja: de estrechez de miras, compulsión e intolerancia.

Considerado superficialmente, éste parece un caso de individualización. Cada uno pretende ver orientada la vida en común a su modo individual y no dar su brazo a torcer. Se llega a un compromiso. Por ejemplo: cada uno conserva su modo de tratar la ropa pero cada uno tendrá su propio armario. Todo un triunfo para los defensores de la teoría radical de la individualización. Cada uno «consigue lo suyo». Y la consecuencia es desdoblamiento y consumo.

Pero un observador cuidadoso como Karl-Otto Hondrich ve ahí justo lo contrario. El acuerdo de no volver a pelearse a causa de la ropa no es una decisión individual, sino un compromiso común. Este compromiso se produce no en nombre de cada uno de los dos miembros, sino en nombre de la relación. Y a partir de entonces hay que cumplirlo. Si la relación proporciona a la pareja, por un lado, individualidad, a la vez establece, sin embargo, las reglas de juego. Por cierto, al sociólogo francés Jean-Claude Kaufmann el ejemplo del trato de la ropa le pareció digno de merecer todo un estudio: *Ropa sucia. La construcción matrimonial de la vida cotidiana* (1994).

Pero la enseñanza que se saca del ejemplo de la ropa llega mucho más allá. No sólo muestra que en una relación de pareja la individualización casi siempre va acompañada de una «colectivización»; muestra a la vez que ambos miembros traen ya a la relación un bagaje considerable de costumbres y obviedades. Éstas van mucho más allá de la cuestión del arrebujar o doblar la ropa.

Pero ¿de dónde proceden estas fijaciones si el ser humano moderno, según la teoría, se encuentra sin sostén, inseguro y sin vínculos? ¿De dónde sacamos la seguridad con la que no sólo defendemos nuestras costumbres, sino que suponemos además que son «correctas»? Parece que la huida hacia delante en el amor se plantea desde una atalaya insegura. Pero hay *una* atalaya o punto de observación que, a pesar de toda falta de orientación imaginable, permanece en general relativamente estable: la ascendencia. Los valores que de niño se le transmiten a uno en la casa paterna tienen una fuerza de inercia impresionante. Por muy vehementemente que uno se rebele en la pubertad contra el universo de valores de los padres, esos valores vuelven casi siempre sin hacer ruido. Naturalmente que uno no se compra un armario hecho a la medida, como hicieron los padres, sino una estantería de Ikea, pero la estantería y el armario no son más que dos envolturas necesariamente distintas, por el paso del tiempo, de una misma realidad.

La enorme estabilidad de los valores succionados con la leche materna es tan grande porque de mayor apenas se accede a nuevos valores. Los puntos de vista se incrementan con la edad; los valores, no. En situaciones de conflicto con la pareja asoman los viejos valores. No otra cosa sucede con la educación de los hijos: ¿por qué decimos a nuestros hijos precisamente esa necia sentencia que siempre nos parecía odiosa cuando la escuchábamos en casa de nuestros padres? Cuanto más mayores nos hacemos, menos nos rebelamos, la mayoría de las veces, contra nuestro lado conservador; ese lado que trae a la memoria aquello con lo que uno se encuentra ancestralmente familiarizado.

La autorrealización no sólo consiste en individualización desconsiderada, sino que tiene a la vez una dimensión conservadora. En el análisis sociológico de nuestra actualidad esa dimensión se infravalora a menudo notablemente. El viejo rebelde del 68, que no quiere que le quiten las gestas heroicas de su juventud salvajemente movida, no se comporta de otro modo que su padre reaccionario, que defendía obstinadamente su propia juventud. Y el cuarentón ex yuppie de la generación Golf, a pesar de pérdidas de cotización y crisis financieras, no deja que le disuadan de que la vida ha de ser un juego de costos y ganancias. Cuanto menos queramos seguir aprendiendo, más importante se vuelve para nosotros la retrodependencia.

Al lado conservador pertenece lo acostumbrado y lo convencional. Es lo no-elegido por uno mismo, como la ascendencia y el medio. Y es también lo primero elegido: el primer concepto de sí como adulto joven. Todo ello constituye la red de seguridad del moderno artista del amor. Pero mientras los problemas de relación referentes a la

individualización están bien investigados, los problemas relativos a la retrodependencia siguen a menudo en la oscuridad y son infravalorados. Pero probablemente sean peores bacterias que cualquier supuesta individualización. Pues el compañero de pareja puede relativizar las nuevas ideas; pero las retrodependencias, no. Acompañan como texto ilegible a nuestro «mapa del amor», y si no deciden sobre la elección de pareja, sí lo hacen sobre requerimientos y pretensiones a largo plazo. Y sucede a menudo que cuanto menos convencionales podamos habernos sentido en nuestra juventud, con mayor fuerza aparece más tarde la retrodependencia.

Búsqueda de amor

Individualización y retrodependencia son los polos de nuestra autocomprensión moderna, también en el amor. En la sociología se libra desde hace veinte años una batalla un tanto absurda en torno al valor de lo uno o de lo otro. En la estela del 68, los sociólogos de izquierda se complacen en la individualización; los conservadores, en cambio, celebran la retrodependencia. Lo que para unos es la nueva libertad de la pasión y de la forma de vida, para los otros es la amenaza del matrimonio y la familia. Considerada seriamente, esa disputa es totalmente extravagante. Pues ni la individualización es culpable de las cuotas actuales de separaciones, ni una retrodependencia proporciona necesariamente sostén a una relación. Quien se acomoda tan individualmente como le es posible a la coyuntura actual de su vida no por eso se vuelve incapaz de vincularse a alguien. Y quien en momentos de crisis se acuerda de su ascendencia no con ello, ni mucho menos, salva su matrimonio. Como se ha visto antes, en caso de duda la retrodependencia es incluso el veneno más peligroso para nuestro modelo tradicional de matrimonio. Sólo en las épocas en que casi todos los ciudadanos de la clase media provenían de casas paternas semejantes, en que los católicos sólo se casaban con católicas y los campesinos con campesinas, la retrodependencia era un lazo común. Hoy, por el contrario, la retrodependencia ya no es en absoluto una garantía. Más bien contribuye a que el nuevo universo de valores de la pareja sea sustituido muy rápidamente por el viejo de la familia de procedencia.

El número de los hogares unipersonales en Alemania ha aumentado notablemente en los últimos treinta años. El número de separaciones explotó en los años 1970 y 1980. Desde aproximadamente 1990 en Alemania se separa uno de cada tres matrimonios; incluso, en las grandes ciudades, uno de cada dos. Y la alegría de procrear de los alemanes deja mucho que desear al Estado desde hace decenios. Pero ¿realmente reside la causa de todo esto en nuestras desmesuradas expectativas de amor? ¿En el deseo de bañar nuestro auténtico núcleo en el chocolate del romanticismo? ¿En la búsqueda de sentido entre velas, cocina, condón y gineceo?

Según la encuesta de abril del 2008 del *Spiegel*, citada en el tercer capítulo, sólo el 63 por ciento de las mujeres y el 69 por ciento de los hombres subscribieron la frase: «El sentido de la vida reside ante todo en una relación de pareja feliz y armónica», o sea, aproximadamente un tercio de la población alemana adulta. Algunos más se decidieron, por ejemplo, por la afirmación de que el sentido residiría «en tener buenos amigos», a saber, el 73 por ciento de las mujeres y el 66 por ciento de los hombres.

Desde ese trasfondo pierde algo de brillo la teoría del último cobijo del individuo sin techo en el castillo de ensueño del amor. ¿Cuál es la razón de que al fin y al cabo un tercio de los alemanes adultos no parezca compartir esa añoranza?

Hay varias respuestas imaginables. Puede ser que haya muchas personas en Alemania que ya no crean en absoluto poder encontrar sentido incluso en una pareja bien avenida. Quizá es que en los tiempos que corren también haya para muchos una oferta de sentido mejor que el amor. O que, en general, la necesidad de sentido de los alemanes se sobrestima. Una respuesta a ello podría encontrarse en otra pregunta: «¿Por qué es usted *single*?», quería saber el *Spiegel*. Un tercio escaso de los preguntados, tanto mujeres como hombres, pensaba que eran «demasiado exigentes». Y una cantidad similar explicó su existencia *single* por su «ansia de independencia». Otros motivos fueron «malas experiencias», en el caso de las mujeres, y «timidez», en el de los hombres.

Los *singles* que no busquen amor en absoluto deben de ser muy contados. Pero de hecho hay muchos *singles*, sobre todo en las grandes ciudades, que ya no soportan ninguna relación más. El miedo a las restricciones que ésta supone pesa más que la supuesta ganancia. Esa actitud frente a los deseos no se limita al amor. Desde los años 1970 han aumentado constantemente las demandas de la gente joven ante la vida. Donde hay bienestar tampoco queda lejos el deseo de beneficiarse de él, tanto material como idealmente. El dinero no sólo proporciona cosas materiales, maximiza también las

posibilidades de vida. El revés de esto es la insatisfacción. Cuanto mayor sea el abanico de elección, más calabazas se reciben. Nuestra cultura de consumo no es sólo una cultura del decir-sí, sino más bien del decir-no. Pues no sólo determina mi individualidad aquello que elijo, sino igualmente lo que rechazo. El pequeñoburgués de los años 1950 y 1960 se mofaba de los proletarios y los extranjeros. El moderno miembro de la clase media se coloca en una relación limitativa frente al mundo incluso para la elección de sus canciones preferidas. Las cosas respecto a las que me defino cambian a una velocidad pasmosa. Toda elección espera una nueva elección. Y la máxima no sólo reza «aprendizaje de por vida», sino también «quejas de por vida».

No es extraño, pues, que hoy la idea del amor romántico acreciente a menudo sus exigencias más allá de las posibilidades. El motivo fundamental de queja reside en las posibilidades propias. Aunque el mercado del amor en los países occidentales sea el mayor que haya existido nunca, las oportunidades personales en él no son sin embargo ilimitadas. Para muchas personas las posibilidades de elección de pareja todavía son, actualmente, muy modestas. Quien tiene un aspecto por debajo de la media, dispone sólo de un encanto módico y ejerce una profesión considerada aburrida la mayoría de las veces no puede escoger su pareja ideal. El hecho de que las posibilidades de las personas consideradas atractivas sean ahora mayores que antes no es una oportunidad, sino una maldición, para las personas consideradas carentes de atractivo. Pues el mercado es ciertamente abierto, variado y libre; pero no es justo.

Para otros *singles*, los que ponen por encima de la relación de pareja su «ansia de independencia», el punto de partida está a menudo en una fase de la vida en la que la carrera es más importante que la ligazón a otra persona. Lamentablemente, no pocas veces se deja escapar así el momento oportuno. Las grandes ciudades del mundo occidental están llenas sobre todo de mujeres que han hecho carrera a costa de la familia, sin que su perspectiva vital estuviera programada desde el principio para renunciar a ella. Pero largas fases sin relación llevan a desacostumbrarse o, digamos, a acomodarse a la situación dada. Todo impulso ha de venir entonces del otro soñado. Pero el príncipe de cuento, que debería besar a la Bella Durmiente y despertarla, la mayoría de las veces no tiene ganas de hacerlo. La princesa de cuento, en el caso inverso, tampoco.

No es extraño en esa situación que desde los años 1980 el concepto de *single* se revalorizara una vez y otra, como *swinging singles* o, al final, como *quirkyalones* (como «solos raros»). El verdadero romanticismo, según la tesis de la autora estadounidense

Sasha Cagen, no reside en relaciones enervantes sino en añoranzas *no cumplidas*. Languidecer por añorar algo es más romántico que amar; en este punto se dan la mano el Romanticismo temprano, con sus anhelos no cumplidos en la literatura, y el Romanticismo tardío, con sus series de televisión estadounidenses. El autor berlinés Christian Schuldt ha presentado con brillantez este fenómeno de la existencia *single* feliz a partir de las series televisivas *Ally McBeal* y *Sexo en Nueva York*. Románticas consumistas, económicamente independientes, prueban una y otra vez el sexo sin amor, pero al final, como Carrie & Co, añoran a «Mr. Big», el príncipe azul. La aportación especial de estas series, dice Schuldt, está en el descubrimiento del *single* femenino como estrella. La mayoría de los *singles* femeninos, por cierto, son económicamente más pudientes que sus compañeros masculinos de destino. Conclusión lógica: los *singles* femeninos son demasiado exigentes, los masculinos demasiado tontos.

En los momentos de la caída de la New Economy, según Schuldt, las series de *singles* habrían perdido rapidísimamente capacidad de captación. El proyecto de vida: rico, lascivo y nostálgico ya no convence. Hoy, varios años después del libro de Schuldt, se añade a la situación la crisis económica. Las estrellas de televisión del futuro no son yuppies enfermos de amor, sino pobres felices: subsidiados sociales románticos en delirio amoroso. El *single* como ideal surgido de la necesidad ha acabado su juego.

Aunque, naturalmente, seguirá habiendo *singles*. Las situaciones vitales no pueden cambiarse como si se tratara de series televisivas. La probabilidad de ser feliz duraderamente con una sola pareja ha disminuido igual que antes. Al menos ser *single* entremedias es una expectativa completamente normal tanto en el presente como en el futuro.

Con ello, una forma de vida imaginable y practicada a menudo es la «monogamia serial». La antropóloga Helen Fisher, que pretende ver en ella la forma de vida originaria de nuestros antecesores en la sabana, puede alegrarse: se permanece tres o cuatro años juntos, hasta que los hijos ya han pasado lo peor. Y si no hay hijos de verdad, son los «hijos del espíritu», los deseos, ideas y utopías comunes. Se consumen en ritmos biológicos de tres-cuatro años, condicionado todo genéticamente. No es extraño, pues, piensa Helen Fisher, que regresemos hoy a la monogamia serial.

Como se ha visto, esta idea es poco más que una fantasía antropológica. Pues no hay ningún indicio de que nuestros antecesores hayan vivido alguna vez de ese modo. Es más probable que se diera entre ellos una asociación de grupos, la familia de tías y hermanos.

Y es perfectamente imaginable que volvamos de hecho a lo mismo. Este aspecto nos ocupará aún en el capítulo sobre la familia.

El número de relaciones que una persona joven puede esperar por término medio no es el mismo que en la generación de sus abuelos. No está claro en absoluto que sea mucho mayor que en la generación de sus padres. La curva no tiene por qué seguir subiendo. Y el fin esperable no está necesariamente en una ausencia colectiva de ganas de relación e incapacidad para la vida de pareja. Según estudios actuales, la edad de entrada en la sexualidad de los jóvenes en Alemania es constante desde hace treinta años; sólo baja en ciertos núcleos sociales. Y el número de parejas sexuales que se tienen tampoco ha subido entre los jóvenes desde los años 1970. Aunque la sexualidad no es un punto de referencia fijo, parece, sin embargo, que no hay por qué esperar necesariamente que nuestros jóvenes sean más incapaces de relación de lo que lo somos nosotros.

Parece que ya no hay modo de eludir voluntariamente una actitud de gran exigencia. Las exigencias y deseos que planteamos a nuestro amante son difíciles de restringir. Y naturalmente sabemos desde hace tiempo que también el otro nos exige mucho (con todo el complejo de inferioridad que esto provoca). Que precisamente la generación joven plantee inmensas demandas a sus compañeros de amor no sólo se debe achacar, sin duda, a las posibilidades de elección del mercado del amor. La atención que dedicamos a nuestros cada vez menos numerosos hijos eleva el listón también para búsquedas de pareja posteriores. Cuanto más se interesen por mí de niño, más querré, supuestamente, que también una pareja me comprenda. Mi «mapa del amor» no sólo registra rasgos característicos, sino ante todo también modelos de comportamiento. Ellos establecen el patrón para mis valoraciones posteriores. Para mí, la búsqueda capitalista del beneficio óptimo en el amor tiene su correspondencia no en los genes, sino en la psicología evolucionista.

No hay duda de que el patrón de nuestra búsqueda de amor tiene una estructura paradójica. Buscamos mediante otro el sentimiento más alto posible sobre nosotros mismos. Nuestro egoísmo se reviste del envoltorio altruista de una «pareja». Renunciamos a nosotros mismos para llegar a más. Nuestra individualidad y nuestra añoranza de proximidad a alguien se cruzan en una curiosa actuación en la cuerda floja. Y la retrovinculación constituye la red de seguridad. Cuando fracasan relaciones redescubrimos a nuestra familia de ascendencia y a nuestros amigos.

Todo esto no va en contra de que exista, desde luego, una «auténtica» preocupación por el otro, al igual que una «auténtica» simpatía. ¿Quién consideraría falso un sentimiento sólo porque le motiva, por indirectamente que sea, un interés superior? Quien encuentra en la felicidad de los demás su propia felicidad también encuentra sus preocupaciones en las del otro. Estar «ahí» para otra persona es una necesidad originaria del ser humano con raíces muy antiguas. En opinión del investigador estadounidense de la soledad Robert Weiss, de la Universidad de Massachusetts en Boston, la carencia de simpatía que uno mismo padece es peor que no recibir ninguna. Y quien no puede dar nada tampoco puede amar; esa idea no es nueva. No sólo queremos tener algo en nuestro amor, sino también regalar algo: ¿nuestra alma?

Religión del amor

«Muchos hablan de amor y familia como hace siglos de Dios. El anhelo de salvación y cariño, con su consiguiente despliegue, la irreal realidad de letra de canción de moda en las escondidas cámaras del deseo, todo eso tiene un hálito de religiosidad prosaica, de esperanza en el más allá en el más acá.»¹⁰⁵ Han pasado más de veinte años desde que el sociólogo Ulrich Beck y su mujer Elisabeth, en su polémico libro *El normal caos del amor* (1990), prendieron todo un artificio pirotécnico de ideas, especulaciones y puntos de vista sobre el amor moderno. Desde hace tres decenios Ulrich Beck enriquece la sociología alemana con provocaciones calculadas. Como profesor de la Universidad de Múnich y de la London School of Economics and Political Science es pensador adelantado y *enfant terrible* en una misma persona. Políticamente ha cambiado en repetidas ocasiones de posición dentro del espectro de la izquierda, fue más radical y desconsiderado que nadie para poco después aparecer como amonestador sensato y precavido, lleno de consideraciones y remiso. La tesis de la individualización radical no sólo tiene en Beck su abogado más prominente, sino que parece, por decirlo así, un programa de vida personal. Dirija a donde dirija actualmente su pensamiento un sociólogo alemán, Beck ya ha estado allí. Su papel es el de un moderno rastreador de déficits de sentido. Y sin duda alguna es un estilista brillante.

El libro de los Beck es una lectura apocalíptica: los seres humanos buscan el amor, pero ya no están a su altura. Ally McBeal entre los sociólogos, es decir: «El amor se hace necesario como nunca antes y, en la misma medida, imposible. Lo exquisito, la potencia simbólica, lo seductor, lo que salva al amor, crece con su imposibilidad. Esta curiosa regla se esconde tras cifras de divorcios y segundas nupcias, tras la megalomanía con la que los seres humanos buscan su yo en el tú e intentan liberarlo; en la sed de salvación con la que se abalanzan unos sobre otros»¹⁰⁶. El ser humano actual es un cazador y recolector en busca de sexo y amor, éxtasis y satisfacción. Todo eso sigue funcionando hoy, «ocupa el espacio en el que, según el orden de mundos pasados, debían desplegar sus regimientos Dios, la nación, la clase social, la política, la familia. Yo y otra vez yo, y como medio de satisfacción tú. Y si no tú, entonces tú»¹⁰⁷.

Pero quizá esa búsqueda no esté en absoluto tan referida a otra persona como parece. Quizá no buscamos un compañero que encaje con nosotros porque al final ni podemos ni queremos encontrar lo absoluto. En este caso el amor se habría convertido hoy ampliamente en un fin en sí mismo. Pues todo amante en nuestra sociedad sabe que hay una cierta medida de decepción incorporada al amor desde el principio: cuando los amantes por fin se consiguen uno a otro la película se vuelve aburrida. Nada va ya hacia arriba, sino hacia abajo.

En ese sentido habla Ulrich Beck del amor como religión. Más exactamente como «religión tras la religión», del «fundamentalismo tras la superación del mismo» y de un «lugar de culto de una sociedad que gira en torno al autodesarrollo». Amamos, veneramos y anhelamos amar. Nuestro anhelo espiritual y corporal lo dedicamos a ese estado, el más importante de todos. Incesantemente, las metáforas de promesa del mundo de los *hits* y de la publicidad avivan nuestra fantasía, atizan nuestra sed de salvación en el abrazo con el otro y la fusión en la cama.

¿Tenía razón Beck y la sigue teniendo veinte años después? ¿Hemos de entender a Ally McBeal como una buscadora de Dios en un mundo sin Dios? ¿Como la santa Teresa de las zapaterías? Es incuestionable que el amor asume hoy funciones que correspondían antes a la religión. También en la religión ha de poder experimentarse el ser humano como un todo. Y el Dios cristiano acepta a todo individuo tal como es, con tal de que crea en él. Ese lazo íntimo proporciona sostén al ser humano. Y el lugar en el que el ser humano se veía colocado se lo había adscrito Dios, tal como hoy el amor construye el puerto donde pueda atracar el barco que se llama comunidad. Así pues, ¿ha

perdido significado la religión en el mundo occidental entre otras cosas, o incluso ante todo, porque los seres humanos han encontrado un nuevo Dios? O ¿sirve el amor, con toda su sobrecarga, para tapar el desmesurado agujero que ha abierto en nosotros la decadencia de la religiosidad?

En primer lugar, parece que la fusión de fantasía amorosa y fantasía religiosa no es muy desacertada. Pues es probable que esas dos necesidades estén muy cercanas desde el punto de vista histórico-evolutivo. Para la biología del ser humano una es tan superflua como la otra: tanto el amor de género como la creencia religiosa. Que a pesar de ello exista nostalgia al respecto parece en ambos casos un producto secundario de nuestra sensibilidad. Ambos intentan llenar el gran vacío que abrió la pregunta por el sentido tan pronto como los seres humanos estuvieron en disposición de plantearla por primera vez. Religiosidad y amor sexual son *spandrels* de nuestra inteligencia emocional y social. Y más extraña que su fusión moderna es la circunstancia de que en la historia de la humanidad se separaran tan a menudo. Pues la fe en la tradición de las religiones monoteístas fue siempre las dos cosas: amor y odio, hermanamiento y marginación, incienso y fuego, ramo de palma y espada. Lo tranquilizador en esto es que, en la misma medida en que la religión cristiana en la civilización occidental ha abandonado su pretensión de verdad, se haya vuelto hoy más pacífica. Lo que parece digno de conservación en ella es su moral social caritativa y su mandamiento de amor al prójimo.

Amor y religión coinciden en su demanda de totalidad. En ambos casos se trata del gran todo: el ser humano total y su universo personal. El todo de su persona, su vida y su mundo es imposible de captar para la razón humana. Las totalidades no pueden ser comprendidas, sino sólo experimentadas como *evidencias*. Dicho claramente: el gran todo ha de *sentirse*. Por este motivo, también toda representación del amor es siempre insuficiente, igual que toda representación de Dios o toda representación de la muerte. En palabras del antropólogo literario alemán Wolfgang Iser: «Vivimos, pero no sabemos qué es vivir. Si intentamos saber qué es vivir nos vemos apremiados a inventar el sentido de algo de lo que no podemos tener ningún saber. Así pues, la continua invención de imágenes y el simultáneo desmentido de su pretensión de explicación, y sobre todo de verdad, es la única postura que parece brindar el dilema»¹⁰⁸.

Creamos lo que creamos saber sobre el amor, siempre es una representación que no tiene lugar real fuera de nuestra fantasía. Y exactamente eso convierte al amor en un espacio aparentemente ideal de experiencia y autoexperiencia. Al amor no se le puede

contradecir, sólo defraudar. Se forma una unidad donde no la hay, y uno se funde sin fundirse. Y se ven «fuentes de posibilidades donde otros no perciben más que acolchados de grasa, barba crecida y mutismo (verboso)»¹⁰⁹.

El *paradise now!* del amor hace de él, efectivamente, un sucesor de la religión en la sociedad. Donde según la concepción católica la relación con Dios no puede romperse (o sólo una vez), el amor crea hoy relaciones que una vez y otra pueden volver a cancelarse unilateralmente. Cuando el cielo soñado se convierte en infierno, hoy podemos romper el lazo. Las características en común entre religión y amor acaban aquí. El amor puede deparar consuelo, ofrecer aceptación, alimentar esperanzas y crear sentido, pero siempre permanece limitado a los dos individuos que se aman. Las religiones, por el contrario, crean un sentido social, un repertorio de comportamiento para muchos, una moral del trato recíproco en la sociedad. Pero el amor sexual como religión de recambio es asocial y exclusivo sin remedio alguno. Incluye, en el mejor de los casos, un par de hijos. En esa coalición (la mayoría de las veces) no hay tercero: «¡Nosotros frente al resto del mundo!». En un mundo inhóspito el búnker antiatómico sólo tiene plaza para dos: lo importante es que nos tenemos a nosotros mismos; y quizá también a *Mon Chérie*...

Capítulo 12

Comprar amor

Romanticismo como consumo

Quiero recordar que hay innumerables sueños considerados utópicos que se han cumplido, pero en todos esos sueños, en tanto que se han cumplido, parece como si al hacerlo se hubiera olvidado lo más importante.

Theodor W. Adorno

¿Es sucio el sexo? Sí, cuando se hace bien.

Woody Allen

Diferente a los demás

«La mujer que diga que es igual que todas las demás: ¡ésa es distinta!» Esta frase, que Oscar Wilde escribió a finales del siglo XIX en la puerta hacia la modernidad, también sirve, naturalmente, para los hombres. Lo que diferencia el siglo XX de épocas anteriores es la frase: «¿Quién quiere ser como todos los demás?».

El escritor irlandés y pensador adelantado de la moderna economía de uno mismo vivió antes de la era de la publicidad. Pero reconoció en los salones ingleses de la época victoriana esa chispa mística que determina la autoimagen, primero de la burguesía y hoy

de casi todas las capas sociales del mundo occidental (y entretanto no sólo de él): la diferenciación de los otros. Ser *individualmente* diferente nos parece hoy tan obvio que ya no nos llama la atención lo nueva que es esa palabra y lo novedoso de su uso. Todavía en el año 1930 el filósofo español José Ortega y Gasset, en su libro *La rebelión de las masas*, veía al ser humano en camino hacia un animal gregario, programado del mismo modo: poca élite individual, mucha masa gris. El esnobismo intelectual que eso suponía entonces está hoy escarmentado. Nadie quiere ya pertenecer a la masa, nadie es ya una persona normal. Por casi todas las capas de la población corren aires de rebelión *contra* las masas. Y lo que servía en la época de Ortega y Gasset sirve sobre todo hoy: la masa son siempre los otros.

Hoy ya no existe ese ser humano ordinario y masificado «que tiene la desfachatez de defender el derecho de la normalidad y de imponerlo por doquier»¹¹⁰. Según nuestra autocomprensión somos todos individuales. Esa individualidad no es una invención de los filósofos, sino de la publicidad, y no tiene ni siquiera cincuenta años. Los seres humanos quieren ser ricos y guapos desde hace mucho tiempo, pero individuales sólo desde hace pocos decenios. ¿Una vida individual? Todavía mi abuelo nunca oyó hablar de ello.

Individualidad es una palabra mágica. Desde la taza de café con nombre impreso hasta el acceso «individual», personalizado, a internet: sin esta palabra apenas hay ya alguien que pretenda vender algo a otro. Ser individual pertenece a la comercialización moderna como el «Muy Sr. mío» en el encabezamiento de una carta. Individuales es lo menos que quisiéramos ser y así nos gustaría que nos vieran. Pero el deseo de ser diferente a los demás nos hace iguales a todos.

Con ello, la pretensión de individualización es a la vez su peor enemigo. Queremos diferenciarnos en la moda y en las numerosas tendencias que existen, y con ello, al mismo tiempo, nos normalizamos. Y lo que considero mis peculiaridades, mi gusto y mi estilo son patrones reproducidos miles o millones de veces. Puede que el olor de mi sudor me diferencie de todos los demás, pero no el perfume que «individualmente» considero apropiado. Y ninguna indumentaria me hace tan individual como cuando se me ve desnudo.

La pretensión de individualidad es, pues, mucho más ilusa que real. Lo que para algunos «individualistas» es una cruz escuece poco a la mayoría de compradores de productos individuales. Lo que me pertenece se vuelve inconfundible porque me pertenece a mí y no a otro. Y, de todas formas, la mayoría de las personas no quiere ser,

en realidad, completamente diferente a los demás. ¿A quién le gusta salirse de su entorno, de su *peer-group* o de su pandilla? No queremos ser tan libres que no nos sintamos cobijados en un grupo más o menos elegido por nosotros mismos. La aceptación que experimentamos en él es imprescindible, la mayoría de las veces, para nuestra identidad. Un joven coleccionista de sellos o un criador de peces es hoy menos conformista que un rapero. Un joven que rechaza hoy una línea de estilo determinada en favor de una mezcla de estilos caprichosa se comporta convencionalmente. Y un adulto que sea *completamente diferente* a todos los moldes aceptados, de banquero, dentista, conductor de autobús, sacerdote, albañil o estrella de rock pasa generalmente por pirado.

La delimitación frente a los demás, aunque sólo sea una ilusión, lleva a ese «quejarse de por vida» con el que creemos ser «individuales». En este caso, nuestra mentalidad y nuestro sistema económico funcionan juntos de modo tan refinado que resulta difícil separar una de otro. Queremos las mayores ganancias para nuestra individualidad con los menores costes posibles. Y la economía nos incita a ello continuamente. Si la avaricia estuviera de moda, renunciaríamos a un nuevo televisor u ordenador. Pero la ilusión de ahorrar comprando nos incita: nos fabricamos una paradoja fabulosa y nos individualizamos con el tono del sonido de nuestro móvil.

El sociólogo estadounidense Albert Hirschman lo puso a las claras invirtiendo el objetivo estatal en la Constitución de Estados Unidos: la búsqueda de la felicidad (*pursuit of happiness*) se convierte hoy en la felicidad de la búsqueda (*happiness of pursuit*). No demandamos satisfacción, sino que la encontramos demandándola. Jean-Paul Sartre, que hace setenta años formuló el credo de que el ser humano ha de reinventarse continuamente, no podía imaginarse ni de lejos qué enorme consumo conllevaría un día esa exigencia. Más importante que encontrar la felicidad –incluso duradera– es la búsqueda permanente. El descontento, reavivado sin cesar, pertenece inseparablemente al capitalismo moderno. Unos ciudadanos saciados son malos consumidores. Y ningún camino económico elude la eterna renovación del estímulo. Un sistema económico que funcione y una convivencia social financiada por él no garantizan hoy satisfacción o felicidad, sino insatisfacción y desasosiego.

Las identidades surgen por la copia. Este saber no es fruto de una experiencia del espléndido nuevo mundo de la mercancía. Fue siempre así. Los niños imitan imágenes de lo que quieren ser, los adultos hacen lo mismo. Todo ser humano hace eso, y lo diferenciador no es el hecho de copiar sino *qué* es lo que se copia. En una sociedad que

estimula constantemente nuestros deseos no sólo copiamos roles y cosmovisiones, sino que cualquier mínima cuestión de estilo se decide observando e imitando. Estamos rodeados de ofertas, imágenes, *sets* omniinclusivos o exclusivos, guiones de vida y estados de ánimo preformulados. Incluso nuestra actitud de rechazo pertenece también al producto. También los punks pueden comprar su moda. Y la persona que se considera a sí misma como alguien que rehúye la civilización y el consumo se abastece, sin embargo, en selectas tiendas *outdoor*. Entre el viaje individual al Tíbet y la playa abarrotada en la República Dominicana no hay en principio ninguna diferencia.

El amor no es una excepción en todo esto. Al contrario, es el oficio-mercancía preferido entre todos. El consumo de romanticismo crea millones de puestos de trabajo y miles de millones de compradores más o menos felices en casi todo el mundo. Apenas hay chocolatina que se pasee por el mostrador de una tienda sin un corazoncito. Ningún perfume se anuncia con el ciervo almizclero, repelente y de dientes acolmillados, del que proviene su buen olor; se anuncia seductoramente. Y el olor que provoca a las mujeres no viene del hombre, sino del frasco. ¿Qué puede pensar de todo ello nuestro cerebro paleolítico? No hay duda de que, como escribe la socióloga israelí Eva Illouz, «las contradicciones del sentimiento amoroso, que mortifican con su incesante repetición, han adoptado las formas culturales y los lenguajes del mercado»¹¹¹.

Romanticismo para millones

¿Cómo es esa forma cultural y ese lenguaje del mercado del amor? De hacer caso al psicólogo estadounidense Robert J. Sternberg, de la Tufts University de Boston, ese lenguaje es fílmico. El antiguo presidente de la asociación estadounidense de psicólogos ha escrito varias obras sobre el amor. En 1998 publica *Love is a Story (El amor es como una historia)*, donde analiza agudamente la exactitud con la que el comportamiento de amantes y parejas matrimoniales sigue un guión elegido por ellos mismos. Quien se extraña de que parejas que se pelean como carreteros sin embargo no puedan dejarse y permanezcan unidas hasta el final de su vida, o que parejas prácticamente perfectas se deshagan por una pequeñez instantánea, recibe de Sternberg la respuesta: porque para las

relaciones hay diferentes guiones. Y lo que es peligroso para la pareja y su mantenimiento no lo determina otro criterio que la película y el papel en ella. Quien valora sobre todas las cosas la armonía fracasa cuando se atenta contra la historia de la pareja armónica. Y quien quiere vivir lo más aventureramente posible no soporta rutina alguna. Romance suave o amor pirata son las películas autoelegidas, cuyo guión hay que seguir como castigo por una separación.

Sternberg ha distinguido 26 modelos diferentes de película. En la historia de la psicología del amor esta idea es una actualización consecuente de los «mapas del amor» de John Money. Si el mapa del amor garabateado en la infancia determina quién o qué me gusta, la película de amor traslada esos parámetros a una historia: una historia con papeles fijos y expectativas y expectativas de expectativa igualmente determinadas.

Como Money, Sternberg supone también que esa elección sucede bastante pronto. Qué género nos va bien, si una película tierna o un melodrama, se decide, como muy tarde, en la pubertad. Sternberg no incluye sólo fábulas, películas de despachos y comedias familiares entre los guiones. Incluso películas de guerra y cintas de ciencia-ficción son posibles. Y cuanto más se parezcan los gustos para la película de nuestra vida, mejor encajamos uno con otro. Da igual qué papel asumamos en nuestra película común, lo importante es que el género sea el mismo. Y cuanto más exactamente sepamos en qué película actuamos realmente, con mayor claridad comprenderemos nuestro papel en ella y nuestra relación.

La cuestión de cómo conocemos los modelos de nuestras películas es sólo marginal para Sternberg. Pero se necesita, sin duda, del consumo de determinados géneros para poder adoptarlos y manejarlos razonablemente. ¡Quien no conoce ningún cuento es un mal príncipe azul!

La relación exacta entre nuestros guiones personales, basados en experiencias infantiles, y la imitación de modelos sacados de guiones de cine o televisión, sigue estando poco clara. La cuestión es también si es siempre uno y el mismo guión el que seguimos. ¿La elección no depende también de la unidad peculiar que se forma en la pareja, que nos evoca, o no, determinados modos de comportamiento? La relación influye en gran medida no sólo en nuestra autoimagen sino también en nuestras peculiaridades. Quien se quiere a sí mismo, y convive además con otra persona en una relación estrecha, adopta imperceptiblemente gestos, giros y formas de expresión del compañero. El marco de ese llamado «efecto camaleón» no está claramente delimitado

en psicología. Pero no pocas veces podría suceder que los compañeros de pareja no sólo se imiten recíprocamente. A menudo adoptamos también el papel o la imagen que el otro tiene de nosotros, tanto en sentido positivo como negativo. De ese modo la imagen propia y la extraña a menudo se hacen difíciles de diferenciar.

Por eso resulta demasiado esquemática la elección de una determinada película de amor entre las 26 propuestas por Sternberg. ¿No es posible que yo tenga diferentes guiones en la cabeza, varias historias que quizá no cuadren bien una con otra: una historia familiar, por ejemplo, y una película de aventuras? ¿Una comedia y un melodrama? ¿Que me resulte imposible encontrar esa *única* película que podría hacerme feliz?

Pero el enunciado más importante del análisis de Sternberg parece, no obstante, plausible: que nuestras representaciones de amor y nuestras expectativas son épicas, dramáticas o, efectivamente, hoy, a menudo filmicas; y que nuestra imagen de nosotros mismos y del otro tiene al menos elementos de género cinematográfico. Ese género, de nuevo, son invenciones de nuestro entorno, y en consecuencia del cine y de la televisión. Sea lo que sea lo que nos representemos con nuestro propio género, el guión procede en una medida considerable también de otros. Es difícil que haya alguien que invente por sí mismo los ingredientes del romanticismo. Quien regala rosas rojas hace una genuflexión en la propuesta de matrimonio o pone en escena una *candle-light-dinner*, copia patrones que ha visto cientos o miles de veces. Si en lugar de ello regalara un filodendro o hiciera una reverencia en la propuesta de matrimonio no se le consideraría original, sino raro.

Dejemos de lado si de hecho series de culto como *Ally McBeal* y *Sexo en Nueva York* recogen tendencias o las crean; al menos las tendencias se refuerzan y se elaboran convirtiéndolas en patrones para millones. Pues lo que consideramos nuestro romanticismo personal lo hemos visto así o de modo muy parecido en nuestros padres y amigos o en la televisión y el cine. Lo que consideramos normal en el sexo no obedece necesariamente a una voz interior sino a la comparación con otros. Y el erotismo de las películas no atiende necesariamente a la realidad, sino a los mejores enfoques de la cámara. Desde que en los años 1980 aparecieron escenas de sexo en el cine de Hollywood, existe en el largometraje estadounidense el número clásico, casi inevitable, de la mujer sentada desnuda que lanza su melena salvaje, en un arrebató igualmente salvaje, hacia la nuca y gime voluptuosamente hacia el techo. Este gemido hacia el cielo no es que sea un comportamiento sexual típicamente específico de mujeres realmente

existentes. Para Hollywood, sin embargo, esta puesta en escena es la posibilidad menos escandalosa de una escena de sexo. Mientras que el hombre casi permanece invisible, la mujer aparece en la imagen tan fotogénica como en una excursión a caballo. No hay que minusvalorar la influencia de ese modelo copiado miles de veces.

El conocimiento de películas de amor y escenas de género hace predecible el sexo y el romanticismo. Posibilitan estándares que son comprendidos por la mayoría y reproducidos con mayor o menor exactitud. Cuando tenemos sentimientos, documentamos nuestras emociones difusas con nombres. Cuando obramos socialmente, civilizamos nuestras ideas mediante modelos. La afirmación de La Rochefoucauld de que no nos enamoraríamos si no hubiéramos oído hablar de ello puede ampliarse así: jamás nos comportaríamos románticamente si no supiéramos a través de los medios de masas qué es eso.

La intimidad pública es un fenómeno paradójico, característico de nuestro tiempo. Lo que consideramos nuestras ideas más privadas es un romanticismo público en la era de la reproductibilidad mediática. Su perversión más clara parece que se alcanza cuando cantantes como Sarah Connor y locutoras como Gülcan Karahanci convierten su intimidad amorosa en objeto de una serie romántica: *Sarah & Marc in Love* y *La boda de ensueño de Gülcan*. Escena a escena, esos guiones-Barbie para niños, y para adultos que se han quedado en la infancia, buscan el mayor cliché posible de amor en cada caso. Los manidos patrones que produce la televisión constituyen los modelos en los que los usuarios de los medios celebran sus sentimientos: la copia de la copia como copia. El tema es: romanticismo auténtico. Y lo extraño es que nadie se ría.

La mediación de la intimidad en la televisión es tan obvia que, como escribe Christian Schuldt, cumple incluso una «tarea instructiva». Si videoclips, entrevistas, *shows* que buscan emparejamientos, publicidad y *daily soaps* no expandieran todos los días entre la población representaciones y patrones de comportamiento actuales del amor, seguro que habría mucha gente que no sabría en absoluto qué hacer exactamente en la cama y en su relación. En vez de mayor autenticidad, habría mayor confusión en la pareja; las expectativas de ambos estarían peor sintonizadas entre sí.

Los medios de comunicación estabilizan nuestro juego de expectativas y lo provocan a la vez. Pues el otro lado de la moneda de la preformulación de nuestras expectativas es el estrés. Cuanto más sepamos de la vida sexual y anímica de los otros, más amplia es la posibilidad de comparación. La cuestión es sólo: ¿con qué? El comportamiento

copulativo de los actores porno tiene tanto que ver con el sexo normal como el Pato Donald con un ánade real. Y la idea de una vida amorosa normal que nos transmiten los *daily soaps* no está menos alejada de la realidad. Así pues, rodeados de modelos falsos, tenemos bastantes posibilidades de caer bajo una fuerte presión. El amor, tal como aparece en las películas, es tan infrecuente como la vida sexual y familiar reproducida millones de veces mediáticamente.

Quien se orienta por los modelos de los medios de comunicación se amenaza a sí mismo constantemente con pretensiones exageradas. Y mientras que la lectora de novelas de amor de los siglos XVIII y XIX tenía que aguantar aunque la cuota de romanticismo no estuviera satisfecha en su matrimonio, hoy podemos marcharnos; incluso Sarah Connor ya no está hoy *crazy in love* sino sólo *crazy*. Para separarse no se necesita mucho, basta incluso con que en nuestra relación falte dinero para rodar juntos aventuras de amor: anuncios de Baccardi en los mares del Sur o el cigarrillo compartido sobre los tejados crepusculares de París. El encanto de «pobres pero enamorados» no dura mucho; incluso Cenicienta se hace rica. Pero quién sabe si la paulatina decadencia de nuestra clase media romántica no crea aquí también nuevos modelos: erotismo en la charca, la chocolatina compartida al fuego de unos neumáticos bajo el puente o la «boda de ensueño» en el centro de asistencia social. Se busca creatividad. Michael Hirte, supertalento de Alemania 2008, nos enseña el camino.

Oversexed y upfucked

Uschi Obermaier dijo a la revista *Stern* en 2008, con ocasión del aniversario del movimiento del 68, que lo que ella hubiera querido es que ésta fuera una sociedad de sexo y rock'n' roll. Hoy, más de cuarenta años después, esa utopía se ha hecho verdad despiadadamente. El año 1968 ha cambiado a los países occidentales por la omnipresencia de lo estético y lo sexual. La importancia que se asigna al atractivo de mujeres y hombres nunca había sido tan grande como ahora. Revistas de moda, televisión y publicidad fomentan un culto al atractivo físico que es único en la historia de la cultura de la humanidad. Desde la portada de las revistas acechan rostros retocados, a

la espera de ávidos compradores. Y apenas se ha descrito hasta hoy la revolución que eso desata en nuestros cerebros. Si un ser humano paleolítico tenía quizá un abanico de elección de diez o veinte mujeres u hombres para educar su sentido de la atracción, hoy, al menos potencialmente, son millones.

Todo el mundo quiere ser guapo. Pero, a diferencia de lo que sucedía en culturas anteriores, no sólo se quiere sino que se es juzgado permanentemente por ese criterio. Del deseo se ha hecho una coacción, una competencia internacional entre caras reales y ficticias por gozar del mayor atractivo posible. Puede que, con ayuda de la moda y la cosmética, haya aumentado el número de personas a las que se considere atractivas; pero el número de los que se sienten feos quizá nunca fue tan alto. Mujeres por encima de los cuarenta, que están en la flor de su vida, son viejísimas para la publicidad. Y ninguna historia de amor y sexualidad de una revista de postín muestra hombres gordos o mujeres con celulitis, sino personas que, así, realmente no existen (lo que cuadra magníficamente con las historias correspondientes).

El atractivo es un veneno peligroso para la psique. Siempre se tiene poco, nunca demasiado. Y tenemos cuerpos a plazos, que son perecederos: se puede engordar, enfermar, pero no permanecer joven. La mirada radiográfica que lanzamos, y la misma mirada radiográfica de otros que sentimos en nuestra piel, constituyen un terror latente. Eso fomenta tan poco un enamoramiento rápido como una sexualidad satisfecha. Según Eva Illouz, profesora de la Hebrew University de Jerusalén, ese *terreur* es el mayor ataque posible a la grandeza del sentimiento espontáneo: «El punto de vista popular sobre el amor, que se repite a menudo en manuales psicosociológicos, dice que al comienzo es “ciego” pero que normalmente descubre su motivo en cuanto disminuye la chifladura inicial». Pero, de hecho, «el modelo del amor como sentimiento intenso y espontáneo ha perdido influencia» porque la sexualidad y el amor se han ido separando cada vez más: «Ya que la sexualidad no hay que sublimarla en un ideal espiritual de amor y que la “autorrealización” depende supuestamente de las experiencias con una serie de parejas, lo absoluto que transmitía la experiencia del amor a primera vista queda hoy diluido en el frío hedonismo del consumo de libertad y de la búsqueda racionalizada de la pareja más oportuna. La caza del placer y el acopio de información sobre parejas potenciales constituyen hoy el estadio inicial del amor»¹¹².

Illouz ve tres características determinantes en el mercado del amor en la era de la productibilidad massmediática de romanticismo. Primero: el placer sexual se ha

convertido en un fin en sí mismo legítimo tanto para mujeres como para hombres. Segundo: para cada romance hay actualmente disponible todo un *set* fijo de mercancías y rituales de ocio. Y tercero: hoy se adopta como amante o como amado una actitud conocida y en principio semejante en todas partes. Se es atento, se escucha interesado, se hacen cumplidos, se expresan frases de comprensión, se intenta ser simpático cuando se puede y se inventan muchas cosas divertidas para el tiempo libre.

Quien hoy pretende conseguir un rendimiento máximo de su capacidad de atracción se mueve entre todo eso de aquí para allá con maestría. Queremos conseguir ganancias con una persona, ganancias de placer y ganancias de corazón, a veces lo uno y a veces lo otro, a veces ambas cosas. ¿Hasta qué punto algo me resulta valioso? ¿Qué me aporta? «¿Merece la pena?» Tales preguntas determinan nuestra vida; ¿por qué no, entonces, también nuestro amor? Vive la vida y no dejes que nada te lo impida, reza el credo de los *mass media* y de nuestra época.

La consecuencia más importante de todo ello es la omnipresencia del sexo: como idea, demanda, fantasía, abismo, deseo, estímulo comercial, anhelo, competencia, etc. Cualquier joven medio de 16 años ha visto más mujeres desnudas en el cine y la televisión, en carteleras, DVD o en internet que la generación de nuestros abuelos en toda su vida. Y aunque ellos mismos tengan pocas experiencias, al menos teóricamente conocen todo o creen tener que saberlo todo. El bagaje visual de su cerebro es imponente. Y las consecuencias a largo plazo de ese experimento de falta de tabúes, ciertamente inédito, son desconocidas, sí, pero muy de temer.

Ya se ha encontrado el nombre para las nuevas identidades que se forman en el fuego cruzado de narcisismo y porno, internet y *love parade*, exhibicionismo y viagra. *Neosexualidades* las llama el médico y sociólogo Volkmar Sigusch, director durante mucho tiempo del Frankfurter Institut für Sexualwissenschaft, ya cerrado. Como pocos en Alemania, Sigusch reflexiona desde hace cuarenta años sobre las consecuencias de la revolución sexual para nuestra sociedad. Para él, el «cambio cultural del amor y la perversión», producido tras la revuelta del 68, no es simplemente una línea recta hacia mayor libertad e individualidad. Pues en lugar de más sexo parece que los alemanes practican hoy menos. Un extraño resultado, que por eso necesita explicación.

De creer a Sigusch, la omnipresencia de la sexualidad es el motivo de su enorme pérdida de importancia. Si Foucault había contado todavía la historia de la sexualidad como una historia de lo especial, anárquico y excluido, la sexualidad es hoy algo

prosaico, banal y aceptado. En el lugar del deseo aparece el deseo por el *sex-appeal*. Si puedo experimentar dedicación y afirmación incluso sin ningún riesgo corporal auténtico, el envoltorio se convierte en el propio contenido. Como prueba Sigusch aduce la *love parade*: no se busca sexo sino autoescenificación. El sexo como fin se convierte en sexo como medio.

En consecuencia, los distintivos de la sexualidad de hoy son: «disociación», «dispersión» y «diversificación». Reproducción, impulso, deseo, intimidad, ese conjunto armónico de antes, se disuelve, divide y evapora. Para tener hijos basta el tubo de ensayo, el deseo cede ante el gusto de ser deseado y ningún compañero sexual cumple lo que la pornografía y la publicidad prometen. La desapasionada industria del sexo nos ha vuelto a crear, pero también nos lo ha puesto muy difícil. Liquidación y rebajas por todas partes, hasta donde la vista alcanza. Las sensaciones de Foucault se han vuelto aburridas: fetichismo simpático, homosexualidad amable, juegos sadomasoquistas pacíficamente necios: todos ellos son *neogéneros* en sus nichos culturales aceptados. Que la libertad puede conducir a la falta de responsabilidad no es nuevo. La distensión encierra el peligro de la banalización. Y la liberalidad se convierte en indiferencia. Todo esto explica hoy el estado sexual de la nación: *oversexed* y *upfucked*.

Según un estudio estadounidense de los años 1990, un tercio de las mujeres preguntadas escribió que no les importaba mucho el sexo; en el caso de los hombres un sexto. Trastornos en el orgasmo e impotencia son una clara enfermedad de la época. Según un estudio de la Universidad de Colonia, de 4 a 5 millones de hombres alemanes tienen problemas de erección. El motivo de ello es controvertido: ¿psíquico o físico?

Dado que la sexualidad se ha vuelto públicamente más importante y privadamente menos, la industria busca nuevos *kicks*. No sólo el mercado porno intenta sin descanso crear nuevas versiones de los viejos estímulos y superlativos. En los laboratorios químicos del mundo los científicos investigan sobre píldoras de potencia y *sprays* de placer. Cuanto más sabemos sobre el cerebro y nuestra química corporal, tanto más efectivamente podemos manipularla. Si en la vida real perdiéramos apetencias, medios de potenciación y estimulación nos volverían a lanzar hacia el futuro. El deseo técnicamente reproducible es un mercado de miles de millones, y la pastilla de viagra es sólo el comienzo. La zona más erógena del ser humano –su cerebro– es el objetivo mil veces más que cualquier otra. Hoy existen numerosos descubrimientos significativos. Alfa-MSH (hormona estimulante de los melanocitos) se llama la sustancia maravillosa, que no

sólo modera el apetito sino que libera también oxitocina y dopamina. Las consecuencias son impresionantes. En los hombres produce erecciones espontáneas. Y tampoco deja frías a las mujeres. Como *spray* nasal ese neurotransmisor podría convertirse en el gran *hit*, si llega a ser permitido.

Oxitocina, vasopresina y feniletilamina, los neurotransmisores con efectos unitivos y excitantes, son tan bien conocidos como los servidores generales del cerebro: dopamina para excitarse y serotonina para la satisfacción. Estos dos últimos pueden estimularse artificialmente sin mayores dificultades; pero no sin riesgo. Pues quien manipula sus existencias de dopamina y serotonina interviene en lo profundo del circuito regulador de sus hormonas. Ni la una ni la otra son hormonas sexuales, sino sólo agregados de calentamiento y refrigeración. Quien quiere despertar el deseo y aumentar la excitación influye también involuntariamente en sus otras emociones e incluso en la memoria.

Los efectos colaterales se desconocen. El excitante VML 670, todavía no permitido en Alemania, era propiamente un remedio para las depresiones. Su especial fuerza milagrosa consiste en que eleva el estado de ánimo y a la vez acrecienta el deseo. Una rara combinación, porque normalmente no se juntan ambas cosas. Los antidepresivos elevan el nivel de serotonina, la «hormona de la satisfacción». Con la consecuencia, ciertamente, de que al mismo tiempo se reduce el deseo sexual. El ánimo se despeja, la apetencia desaparece. Esta peculiarísima conexión es conocida, pero apenas comprendida. ¿Necesitamos una cierta medida de insatisfacción para ser sexualmente apetentes? ¿Es posible que personas satisfechas estén menos dispuestas sexualmente? ¿Ámate a ti mismo y prepárate para la próxima crisis en la cama?

A los imponderables físicos se añade la presión psíquica de la expectativa. Cuanto más nos pongamos bajo presión –también por la ingestión de estimulantes–, menores serán las perspectivas de éxito, como es sabido. El éxtasis sexual no funciona por ahora apretando un botón, y el camino hasta ahí es difícil. Ningún estimulante mantiene de forma duradera lo que esperan los deseos. Y la imagen científico-natural del ser humano, que con tanta frecuencia lo reduce a química, choca con sus límites en nuestra psique. Es verdad que las estimulaciones del deseo actúan sobre nuestra fisiología, y con ello sobre nuestras emociones, pero aún seguimos inventándonos nosotros mismos los sentimientos apropiados para ello. También un medio como la MSH actúa sólo cuando ya de antemano nos gusta el que está enfrente y lo deseamos. A quien encontramos aburrido,

anodino o incluso repulsivo –sentimientos para los que no hay una correspondencia fisiológica exacta en el cerebro– la química no le vuelve hermoso.

Quien interviene en sus existencias de dopamina y serotonina no sólo condiciona además sus estados de excitación y felicidad, sino que, como es sabido, incluso se crea dependencias. En otras palabras: cuanto más efectivo sea el estimulante, mayor es el peligro de dependencia. También el alcohol y los cigarrillos manipulan nuestras hormonas. Y ¿qué sería la embriaguez nebulosa y esa media altura escasa del goce normal frente al permanente deseo *high-tech* sacado del laboratorio? «¡Se apaga la luz, se enciende el deseo!», sería el *motto* del futuro, efectos colaterales no excluidos, pero sopesados. El cerebro no nos proporciona ningún goce para el que no necesite una compensación química: dolor de cabeza tras la gran borrachera, cansancio tras la cafeína y la cocaína y relajación tras un disfrute prolongado. Cuanto más arriba llevemos la espiral del placer más *upfucked* estaremos.

Esta imagen no es buena. El sueño del placer produce monstruos. Quien abre los ojos y despierta de ese sueño ve muchas cosas difícilmente soportables. Sólo queda desear que no se consiga todo lo que se quiere.

Salidas de la caverna

La cultura sirve para la vida, la técnica para la supervivencia. Esta diferencia está vigente desde que nuestros antepasados utilizaron las primeras hachas de mano primitivas. El fuego, las armas y los utensilios facilitaban a los seres humanos la supervivencia; las reglas sociales, el lenguaje, los rituales y las imágenes fortalecían la convivencia. Una vez puesta en marcha, la técnica asciende en espiral tan alto que hoy, en muy gran medida, ya no es técnica de supervivencia, sino pasatiempo. Coches, aviones, cámaras fotográficas, teléfonos y ordenadores no son máquinas de supervivencia. Sus repercusiones en las formas de trato del ser humano son, efectivamente, enormes: revolucionaron nuestra cultura. Lo que cambiaron poco, por contra, son los contenidos. Las sabidurías que la mayoría de las personas se comunican con ayuda de *sms* y *msn* siguen vinculadas hasta hoy a la Edad de Piedra. Utilizamos las

pasmosas y futuristas técnicas de la comunicación inalámbrica para enviarnos con máquinas de alto rendimiento el pictograma paleolítico de un rostro sonriente: un *smiley*.

No deja de tener repercusiones en la conciencia que los contenidos sigan siendo los mismos o parecidos y la técnica, por el contrario, se haya transformado completamente. Las formas de la presentación técnica o mediática recortan los contenidos a su medida y les dan nuevo rostro. Superficies de pantalla se convierten en pautas estéticas: una belleza artificial sin cuerpo. Superficies lisas toman el lugar de auténticos cuerpos; arrugas, sudor y vello corporal han desaparecido. En palabras del filósofo de la cultura alemán, muerto en 2001, Dietmar Kamper, cada vez más nos las tenemos que ver en la realidad con «cuerpos sin imagen»; en la televisión e internet, en cambio, con «imágenes sin cuerpo»¹¹³.

La belleza mediática artificial es hoy el modelo esterilizado. Desde el afeitado íntimo hasta la cirugía plástica los seres humanos persiguen un ideal inhumano. Olores, secreciones, pelos, lo que determinó y guarneció al ser humano durante millones de años, es hoy desecho molesto y fastidio permanente. Si la historia de la cultura burguesa de los últimos doscientos años fue la historia de la represión lingüística y moral del cuerpo, hoy jugamos con la idea de deshacernos lo más rápidamente posible de lo corporal, que se había finalmente liberado. Salido de la oscuridad del tabú, ya no encontramos bello nuestro cuerpo. Y cuanta más belleza artificial vemos en revistas y pantallas más fea encontramos nuestra propia corporalidad natural. La «perfecta “imagen de una mujer” es un cadáver», concluía Kamper.

¿Nos aleja la técnica de nosotros mismos? ¿Nos convierte en *aliens* en nuestros propios cuerpos? Y ¿destruye también al final todo amor «auténtico»?

Entre filósofos la enemistad frente a la ciencia es un deporte que gusta mucho. Lo «propio» de la cultura juega entonces contra la técnica «impropia». Para Umberto Galimberti, por ejemplo, la técnica es el enemigo más grande del individuo y el amor, en consecuencia, «la única respuesta posible al anonimato dominante en la sociedad y a esa soledad extremadamente radical que conlleva la disolución de todos los lazos en la era de la técnica»¹¹⁴.

¿Es esto realmente cierto? ¿Cómo ha de ser de pequeño el contacto que se tenga con personas que chatean y flirtean en internet como para poder hablar de «soledad extremadamente radical»? Al fin y al cabo, según un estudio de Emnid de 2003, un 8 por ciento de todas las relaciones de pareja en Alemania se han generado a través de internet.

Quizá hoy se sigan separando matrimonios en asientos de coche, como suponía Luhmann; pero no sólo se crean en el cielo, sino también en internet. Esto no parece la «disolución de todos los lazos».

Internet no es de ninguna manera un lugar de aislamiento masificado. En lugar de eso permite un número increíble de nuevas relaciones, la mayoría fugaces, pero aceptadas en su fugacidad. Sólo muy pocos contactos humanos en la vida real buscan intensidad y duración, ¿por qué habría de ser diferente en internet? Lo que sirve para un frío intercambio de intereses sirve también para un flirteo caliente: la duración a largo plazo de la relación es más bien un deseo utópico que real. Y el amor romántico aparece como una forma más de comunicación entre otras. Pierde su *pathos* de infinitud: infinitos sólo han de ser ya los sentimientos, pero no su duración. Precisamente ambas cosas están inscritas en la juventud de hoy: la nostalgia y la conciencia de fugacidad.

En su libro *El código del corazón* Christian Schuldt ha analizado e interpretado inteligentemente el amor en la era de internet: sus nuevos juegos de verdad y su entramado de expectativas y expectativas de expectativa. Para él «internet depara las condiciones óptimas para expresar la individualidad. Los mundos virtuales ofrecen posibilidades ilimitadas y bajo la protección del anonimato se puede obrar de forma tan libre como no sería posible hacerlo jamás en la “realidad”»¹¹⁵.

La importancia de internet para el flirteo, para el impacto sexual y para la iniciación de relaciones de pareja a corto o a largo plazo ha aumentado muy rápidamente en los últimos años. Una prueba de ello es el *Digital Life Report 2006*, realizado por TNS Infratest entre usuarios alemanes de internet de una edad de 14 años. De todos los preguntados que habían iniciado una nueva relación el año 2005 ¡más de un tercio había utilizado para ello internet! Según un estudio igualmente amplio del portal de internet KissNo-Frog, en octubre de 2008 los *singles* en el grupo de edad entre 20 y 35 años pasan por término medio tres horas y media a la semana buscando una pareja en internet. Ese número se vuelve interesante si se compara con el tiempo de búsqueda de pareja en la vida real: ¡una hora por semana! Así, por ejemplo, cada cuatro semanas se sale cuatro horas la noche del sábado para conocer a alguien. Quienes ofertan *speeddating* apuestan, en cambio, por la mayor eficiencia posible. Donde antes se intercambiaban textos e imágenes (bien tratadas) aparecen hoy *webcams* y *voicechats*: se puede ver y escuchar «realmente» al otro. Con ello pretenden evitarse malas inversiones de tiempo y energía con alguien que aparenta ser algo que no es.

Las posibilidades de someterse a prueba a sí mismo y de acercarse a otros se elevan rápidamente con las modalidades de juego de internet. Lo que a menudo en situaciones reales sólo se desarrolla reprimido y tenso, procede aquí lúdica y fácilmente sobre el escenario virtual. La búsqueda de un compañero de flirteo o de vida no sólo supera espacios reales, extendiéndose sobre el entorno inmediato de vida y profesión, sino que supera también escrúpulos y desconfianzas en uno mismo. Con ello internet se convierte en un peculiar segundo «espacio de vida» y también en «espacio de amor» de cualidades absolutamente propias. Es verdad que hasta ahora son los más jóvenes quienes utilizan esos espacios. Pero en el futuro es de suponer que se vuelvan vitalmente decisivos más bien para los mayores. Para ellos la búsqueda de pareja es, por lo general, mucho más difícil que para la juventud. Como observa Schuldt, son sobre todo clientes *special-interest* y personas con alguna carencia quienes de modo maravilloso más se aprovechan de las posibilidades de abrirse paso en internet. Madres y padres que han de educar solos a sus hijos, así como sordos, drogadictos y enfermos de sida: para cada grupo hay más de un portal propio en el que gustan de encontrarse entre iguales.

Críticos del flirteo en la red gustan de achacar a esos escarceos amorosos en internet falta de romanticismo. En lugar del juego y la pasión domina una fría razón de eficiencia. Si este reproche fuera verdad los buscadores de pareja se comportarían en internet como los genes en la teoría capitalista de la evolución de Richard Dawkins: estarían siempre a la búsqueda del beneficio económico rápido y óptimo para su inversión. Para Schuldt, por el contrario, en internet sucede justo al revés, el renacimiento del Romanticismo clásico: «Precisamente el internet hipermoderno parece estar dentro de una tradición romántica. El anonimato de los *e-mails* y los *chats* hace que uno se imagine a los otros tendencialmente más listos y más guapos de lo que en realidad son, y que uno se presente también a sí mismo como le gustaría ser visto. Es decir: la idealización está servida. El enamoramiento de un extraño invisible puede ser mayor que el de un compañero de flirteo de carne y hueso. Esa idealización es, por una parte, un riesgo, dado que induce a expectativas exageradas. Pero también es fundamentalmente romántica, y significa de ese modo casi una vuelta a patrones de amor tradicionales. En la red la unión corporal no está al principio, sino al final del proceso de entablar conocimiento. Si las relaciones actuales se forman cada vez más a partir de historias de cama, el juego amoroso forzosamente no está en internet en primer lugar. De modo que,

vistas así las cosas, casi puede hablarse ya de un retorno a un ideal platónico de amor»¹¹⁶.

Si realmente sucediera que, como piensa Galimberti, la modernidad aísla al ser humano o, según Ulrich Beck, lo convierte en un «eremita masificado», internet, sin embargo, lo saca al mismo tiempo de ese aislamiento. Muchos sociólogos, por el contrario, sólo ven el riesgo, no la oportunidad: los recelos al contacto se atrincheran más y más, los no entrenados socialmente renuncian a su necesario adiestramiento. Pero contemplado en conjunto, la red muestra a los eremitas masificados modernos el camino de salida de la caverna. En una cultura que ha olvidado escribir en los últimos decenios, los espacios de flirteo de la *world wide net* abren nuevos espacios de escritura. Lo que para el romántico es la carta para el *user* es el portal de flirteo. Y la moderna trova de amor se parece de modo sorprendente a la medieval: en su estricto código de lo procedente e improcedente, en su compulsión a la gracia y originalidad y en la situación directa o indirecta de competencia con otros flirteadores. Los modernos certámenes de trovadores ya no tienen lugar en el Wartburg sino en el portal: *my net is my castle*.

Pero, a todo esto, ¿qué ha sucedido con la antigua *home*, el nido clásico, la célula burguesa, el baluarte ideal: con la familia?

Capítulo 13

La querida familia

Qué queda de ella y qué cambia

La familia es aquello en lo que nuestra nación encuentra su esperanza, donde nuestros sueños reciben alas.

George W. Bush

Ahorra en gasolina, ten dinero para condones.

Publicidad de la cadena de gasolineras JET (2002)

La familia como voluntad y representación

El Consejo Regulador de la Publicidad y la Asociación Familiar Católica estuvieron de acuerdo: nunca había habido tanta desvergüenza. Dispuestos a la lucha, llamaron al boicot inmediato. El objetivo del embargo moral era la gestora de gasolineras JET. La filial de la multinacional petrolera estadounidense ConocoPhillips había sacrificado una vaca sagrada. En su cartel publicitario sonríe una familia de ocho miembros al estilo secta: cuello y corbata, raya al lado, débil sonrisa. Abajo la frase: «Ahorra en gasolina, ten dinero para condones». Y muy pequeño: «Jet – el resto pueden ahorrárselo».

«¡Perverso!», tronó la ministra bávara de la familia; un «mensaje brutal», opinaba el presidente de la Iglesia nacional de Hessen-Nassau. La Sociedad Internacional para los Derechos Humanos (SIDH) levantó el dedo índice: «¡Ataque a la dignidad humana!». Eso sucedía el año 2002. El cartel desapareció a las pocas semanas.

La familia es un ideal sagrado de nuestra sociedad, más sagrado que nunca. Quien está contra la familia corre el riesgo de ser equiparado a racistas y sexistas. El hecho de que la República Federal de Alemania no esté orientada precisamente a tener muchos hijos no cambia nada. La idea de la familia es incontrovertida. Y, más allá de la propaganda JET, niños felices, con padres igualmente felices, sonríen desde las vallas publicitarias como si quisieran batir un récord.

Para la publicidad, la familia románticamente idealizada es un tema fijo de parecida frecuencia al de la pareja romántica. Utensilios para la casa se venden mal con *singles*. En el caso de muchos alimentos los niños resultan imprescindibles, sobre todo para el desayuno (¿porque los *singles* no desayunan?). Y el mayor éxito de todos: el coche utilitario de clase media, un producto únicamente para familias y para lo que se considere como tal. Es verdad que, en la publicidad, los contratos de ahorro vivienda son firmados sobre todo por parejas sin hijos, y que papá también va solo alguna vez con el pequeño Jonás al médico, pero el modelo de la familia nuclear sigue en gran medida sin cambios. Y aunque hoy, de hecho, ya no exista una «televisión familiar», porque cada uno ve una cosa, los niños, de todos modos, siguen viendo el «programa familiar».

Por el contrario, familias *patchwork*, una comunidad familiar muy corriente en las grandes ciudades, siguen siendo hoy como ayer tabú para la publicidad. Un ejemplo convincente de ello fue un anuncio del modelo Sharan de Volkswagen: un padre recoge a su hija de casa de su mujer, que vive separada de él. El *spot* fracasó con el público al que se destinaba. El *spot* que le sucedió muestra a un hombre que carga su Sharan con utensilios de vacaciones. Junto a él hay dos tipos jóvenes, petulantes, que se mofan de su obvio papel de padre de familia. En ese momento aparece su mujer, alta, delgada, rubia platino, y sus tres hijas, igualmente altas, delgadas, rubias platino, y entran en el coche. El padre sonríe irónicamente, arranca y deja atrás a los jóvenes estupefactos: ¡tiene la más maravillosa de las familias! El *spot* es un gran éxito, con innumerables visitas en *youtube*.

La familia divide a la sociedad. El número de amigos entusiastas de la familia entre aquellos que no la tienen es escaso. Y el de quienes odian la familia teniendo una es

igualmente insignificante. Según la encuesta citada del *Spiegel* de 2008, aproximadamente la mitad de la población alemana cree que la felicidad estaría «en tener hijos». Exactamente se trata del 56 por ciento de las mujeres preguntadas y del 48 por ciento de los hombres. Es verdad que la idea de familia experimenta desde hace mucho tiempo una buena coyuntura; pero justamente nada más que la idea. Menos de un tercio de los hogares alemanes tienen carácter familiar. Incluso la revalorización mediática de la familia desde los años 1980 como proyecto *lifestyle* no consiguió cambiar nada. Frente a ella apareció en los últimos años 1990 la idealización del *single* ávido de dinero, convertido en moderno aventurero (de la Bolsa). La «generación Golf» se festejaba a sí misma como generación «sin hijos». Pero la familia *lifestyle* consiguió tan poco crecimiento auténtico de las familias como la *tristesse* de los jugadores de bolsa empobrecidos pudo posibilitar a éstos un rápido regreso a la estructura padre-madre-hijo.

El motivo de ello está en el referido escepticismo frente a la relación de los jóvenes de hoy. Ese escepticismo es enorme y a estos jóvenes no les impresiona prácticamente nada la imagen de la familia que corresponde al espíritu de hoy. Dado que el problema no es la idea de familia, sino la falta de ocasiones para fundar una, las campañas de imagen cambian poco la escasez. El investigador hamburgués Gunter Schmidt, que trabaja sobre el sexo y las parejas, junto con Sigusch, el científico sexual alemán más renombrado, descubrió en 2002 que sólo un 60 por ciento aproximadamente de todos los treintañeros estaban casados. En los años 1960 lo estaban más del 90 por ciento. La probabilidad de que un matrimonio celebrado hoy se separe está en torno al 40 por ciento, frente al 13 por ciento en los años 1960. El número de hijos por pareja alcanza estadísticamente en Alemania el 1,4 por ciento, en lugar del 2,4 por ciento de hace unos años. Bastante más de 2 millones de parejas se separan cada año. Desde luego, no parecen éstas unas condiciones estables para la planificación familiar.

Es verdad que la imagen de la familia que ofrece la publicidad apunta todavía hacia un cierto sentimiento de la vida, hacia un estilo de vida soñado muchas veces, pero cada vez menos basado en la realidad. En la Alemania de hoy la familia no es ninguna obviedad, sino un ideal, una representación, un sueño romántico, y no en último término una invención de la publicidad. En la praxis vivida, la familia ideal es tan infrecuente como el matrimonio ideal. Y esa situación no cambia en absoluto por el hecho de que muchas familias incipientes participen en la fantasía colectiva de la familia y la sigan alimentando. La idea de una comunidad afectuosa, armónica y proveedora de cobijo está casi siempre

al inicio de las relaciones y acompaña a muchos embarazos. Lo que otros no consiguen quiere lograrlo uno mismo.

En la vida diaria de una familia, con todos sus compromisos e inconvenientes, ese ideal se pone a prueba muy a menudo. Hay que moverse entre dos polos: o se va corrigiendo paulatinamente la propia representación ideal de la familia, o se aferra uno al ideal y se aleja en la misma medida de su pareja, que no cumple su papel como estaba previsto. Familias jóvenes, en las que las mujeres se separan de sus hombres, se disuelven a menudo no a pesar de, sino precisamente por, la idea (no realizada) de familia. Y cuanto más elevado sea el ideal familiar, mayor es el peligro de decepción. Se desatiende a menudo el hecho de que ese problema también aparece en los hombres, que se habían imaginado de otro modo a su pareja en el papel de mujer y de madre. Según el cliché, el padre que se separa sigue siendo el gen egoísta incansable, y no el idealista familiar decepcionado.

Así pues, se separen o no se separen, ambos compañeros de pareja se aferran la mayoría de las veces al ideal de familia. Pero dado que ese ideal nunca en la historia fue tan exigente como hoy, muchas familias se separan por su causa: el ideal inalcanzado de «familia» destruye las conexiones reales. Incluso compañeros de pareja que ponen en juego su familia por infidelidad, incuria, falta de ideas o de responsabilidad, no están libres la mayoría de las veces de la proyección de una familia ideal, de la que les gustaría formar parte. Y cuanto más infrecuente es una buena familia, más valiosa se vuelve en la fantasía colectiva.

El signo más claro de esta fantasía es el «jugar a la familia» mediante la adquisición de complementos familiares. Antes cabían tres hijos en el asiento de atrás de un Volkswagen escarabajo, mientras que hoy la venta de utilitarios de clase media vive de familias mínimas con un hijo. Y quien, ufano de sí, se pasea por Prenzlauer Berg en Berlín o por el Agnesviertel de Colonia, aunque le guste el nostálgico empedrado, necesita para el bebé un coche de niño de competición, dotado de supersuspensión, con un coste de 400 euros para arriba. Una carrera de armamento, diríamos, que no en último término viene fomentada porque también los padres empujan el cochecito. Y la vivienda en propiedad habría sido, naturalmente, algo «muy burgués» si uno no se la permitiera en pro de la seguridad del pequeño Max y de la pequeña Sofía.

Hoy hay muchas parejas con hijos que más que hacia su compañero se sienten obligadas hacia la idea general de familia. Si para generaciones anteriores la familia era

una obligación apenas cuestionable, hoy es un ejercicio libre, una carrera de exhibición que se realiza por nostalgia y fantasía convencionalizada. Las así llamadas «viviendas urbanas», en realidad chalets adosados en el extrarradio urbano, despiertan fantasías de gran burguesía, si bien en las grandes ciudades son la nueva norma familiar. La familia de casa prefabricada para individualistas representa la medida, más extendida hoy, de la fantasía de una convivencia con hijos.

Eso no significa un renacimiento efectivo de la familia. Estadísticamente el número de familias de larga duración no aumenta sino que disminuye. La familia real se hace menos habitual, mientras se fortalece la idea patético-romántica de la familia tal como se conoce por la publicidad, el cine o las canciones de Reinhard Mey. Se puede decir también que precisamente porque la buena familia se ha vuelto hoy tan infrecuente, o casi inexistente, se ha cargado de tanto idealismo.

Amamos nuestros ideales más que antes, pero estamos menos dispuestos a hacer algo por cultivarlos. Lo que sirve para nuestro romanticismo amoroso también sirve para nuestro romanticismo con respecto a la familia. La multiplicidad de sentimientos y expectativas ha hecho de la familia algo menos obvio. Románticas representaciones, búsquedas de sentido y expectativas de felicidad no son ingredientes de la garantía de éxito de una familia. En la praxis diaria se desgastan, se desvanecen en el tira y afloja en torno a derechos y obligaciones, en las innumerables negociaciones sobre libertades y sobreexigencias, espacios de libertad y atribuciones. Nuestro propio interés echa por tierra y pone cabeza abajo nuestras pasiones, en la familia tanto como en el amor. Lo que dice Eva Illouz sobre el matrimonio y el amor sirve también para la familia. También ella está «sometida al frío cálculo de la compensación económica y a la búsqueda racional de autosatisfacción e igualdad de derechos; es decir, a todo lo contrario de un relativismo amoral, como el que supuestamente ha destruido nuestras relaciones y nuestros “valores familiares”»¹¹⁷. Pero ¿qué es realmente eso de los «valores familiares»?

La familia que nunca existió

A los partidos así llamados conservadores o burgueses –ambos conceptos son

confusos— les gusta subrayar el valor de la familia, la familia como valor, o los valores familiares, como se quiera. Hay que fortalecer a las familias, darles precisamente más valor, y la «vuelta» a la familia se aplica de muchos modos. Esto suena bien, cálido, alentador y confortable: vuelta a la familia. Pero ¿a cuál?

Según el sentido de la palabra, «familia» significa comunidad de casa, aunque no en el sentido de padre, madre, hijo, sino en el sentido de posesión paterna. También la servidumbre, los esclavos y el ganado pertenecían entre los romanos a la familia. Sólo a partir del siglo XVIII hay una definición firme de la familia como comunidad matrimonial con hijos. Pero incluso entonces los seres humanos vivían muy pocas veces en pequeñas familias o «familias nucleares» sin apéndices. La forma normal de familia del ser humano en Europa y en todo el mundo fue durante milenios la gran familia. A una familia así pertenecía una parte esencial de los parientes, pertenecían hermanos y primos solteros, nodrizas y personal de la casa, pupilos y servidumbre. Tanto los campesinos como los ciudadanos vivían en clanes, no de otro modo que muchos pueblos primitivos y nómadas.

Friedrich Engels, hijo de una gran familia de la alta burguesía, desconfiaba profundamente de la familia pequeña. Se rebeló con gran fuerza contra la idea de que precisamente la familia nuclear fuera la forma de comunidad típicamente específica del ser humano. Muy interesado por la biología, escribió en 1884 su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Precisamente el hecho de que la familia pequeña deje fuera a su parentela como problema irresuelto demostraría indudablemente que su origen está en ella: «Mientras la familia pervive, el sistema de parentesco se anquilosa, y mientras éste se mantiene la familia nace de él. Pero con la misma seguridad con la que Cuvier pudo deducir de los huesos del esqueleto de un marsupial encontrado cerca de París que allí habían vivido antaño marsupiales extinguidos, podemos nosotros deducir de un sistema de parentesco históricamente tradicional que ha existido la forma de familia correspondiente, ya extinguida»¹¹⁸.

Aunque la argumentación paleozoológica de Engels sea más graciosa que científica, la idea, más graciosa aún, de la antropóloga Helen Fisher de trasladar el nacimiento de la familia padre-madre-hijo a la sabana prehistórica es seguramente una idea todavía más extraña. No hay indicios de que nuestros antepasados vivieran en familias nucleares. Es más probable que vivieran en grupos no muy diferentes a las grandes familias de las comunidades de cazadores y recolectores de hoy. Aunque hubiera existido

ocasionalmente en algún momento de la historia de la cultura, nunca fue el modelo de las comunidades humanas. En realidad, se hizo posible por primera vez a causa de la moderna legislación social. Mientras el clan dependió económicamente de los ingresos de hombres concretos, hubo que contribuir entre todos a su sustento. La familia nuclear, por el contrario, es un modelo asocial, que excluye económicamente a parientes y allegados necesitados. Un país sin rentas ni pensiones, sin protección a los minusválidos, ni redes sociales de acogida no podía ni puede permitirse familias nucleares.

A la familia nuclear como forma familiar mayoritaria y normativa sólo se llegó a mitad del siglo XIX, y sólo en las ciudades. Es seguro que lo que estipula el catecismo de la Iglesia católica, en su redacción de 1992, en el sentido de que la familia nuclear es la «célula originaria de la vida social», no es históricamente acertado. Incluso María y José no estuvieron casados. Y católicos convencidos tampoco atribuyen a Jesucristo un nacimiento legítimo. La familia nuclear se convirtió en la célula originaria de la vida social sólo a causa de un problema: que el cabeza de familia ya no *podía* alimentar el clan. En el siglo XIX, a causa de la Revolución industrial, apareció en las ciudades un número incontable de familias proletarias y pequeñoburguesas. Sin seguridad social, la mayoría de las veces dependían incluso del trabajo infantil. Y no había dinero para la asistencia a allegados carentes de medios. No sólo trabajaban los hombres, sino también muchas veces las mujeres. Éste es el origen de la moderna familia nuclear.

Casarse por amor era en el siglo XIX algo más bien raro, y tampoco la fidelidad de los hombres era muy importante. Prioritariamente el matrimonio era un consorcio económico. Sólo en el transcurso del siglo XX la idea del matrimonio por amor y de una alianza de fidelidad se fundió con la idea de la familia nuclear. En Alemania, ese modelo de familia nuclear alcanzó su punto ideológico más alto en los años 1930-1960; una idea de familia, por cierto, que ni siquiera los partidos llamados conservadores y burgueses quieren revivir ahora. La mujer no podía trabajar sin el consentimiento del hombre. Ni siquiera le estaba permitido abrir una cuenta propia o firmar un contrato. Las mujeres a las que se declaraba culpables del delito de «ruptura de matrimonio», en caso de separación caían en la indigencia. La violación en el matrimonio, sin embargo, no estaba penada. En el matrimonio del milagro económico, del amor a los hijos se encargaba la madre, no el padre. Las actividades comunes de los padres con sus hijos estaban limitadas, como máximo, al fin de semana.

Actualmente en Alemania cuando las parejas de amor casadas tienen hijos están en

una situación diferente. Desde el subsidio familiar, pasando por el seguro de desempleo, hasta la pensión por jubilación, el Estado les garantiza una seguridad fundamental. La infidelidad ya no es punible. Y los hijos no contribuyen por regla general a los ingresos familiares, sino que la mayoría de las veces son un lujo libremente elegido. La red social del Estado ayuda a los actuales acróbatas del amor a ampliar también a la familia su añoranza de intimidad en común. Cuanto menos condicionadas están las familias en sentido económico, mayor es la expectativa de sentido de vida.

Con ello las expectativas puestas en la familia corresponden ampliamente a las expectativas puestas en el amor. Esa ambición es completamente nueva, y con ello también las expectativas de roles puestas en mamá y papá. Familias como las que hoy desean y sueñan los amantes no existieron nunca, y si las hubo, sólo fue en muy escasas excepciones. Los fundadores de la familia esperan un amor mutuo, que siga básicamente imperturbado, a la vez que un amor por ambas partes al hijo o a los hijos. Esperan emoción y estímulo, así como armonía y paz anímica, lo mismo que en el amor romántico. Y siguen esperando, además, expectativas perfectamente sintonizadas, igualdad de derechos y comprensión ilimitada: demandas que apenas fueron formuladas en los años 1950 y 1960.

El marco fijado para todas esas demandas ya no es hoy de naturaleza social, sino privada. Pues lo que mantiene unido un matrimonio y una familia ya no importa (casi) nada al Estado. Las «obligaciones matrimoniales» carecen de importancia hoy para el derecho civil. Las agencias de escapadas matrimoniales ya no se hacen culpables de «alcahuetería». Los(las) adúlteros(as) pueden volverse a casar. Y los padres ilegítimos están más o menos al mismo nivel jurídico que los divorciados. Lo que mantiene una familia unida hay que conseguirlo desde *dentro*, el influjo del mundo exterior ha desaparecido en gran medida.

Las consecuencias de esta evolución son conocidas: es verdad que la familia nuclear de cónyuges casados sigue apareciendo hoy como un ideal, pero en realidad es sólo un caso entre muchos posibles. Hoy compiten comunidades de vida no matrimoniales con matrimoniales, se vive juntos pero separados, se forman comunas con hijos, parejas del mismo sexo educan niños adoptados, parejas casadas y no casadas viven relaciones a distancia, la «familia arco iris» reúne compañeros del mismo sexo con niños. La familia «binuclear» incluye también en la distancia al compañero sin patria potestad. Y el

número de las madres y de los padres que han de encargarse solos de la educación de los hijos nunca fue tan alto como ahora.

El hecho de que hoy haya comparativamente pocas familias nucleares intactas no es consecuencia de un «cambio de valores» ya establecido en todas partes. Puede ser que contribuyan a esta situación ideas de autorrealización, por ejemplo, de mujeres que trabajan. Es mucho más importante, sin embargo, el hecho de que hoy queramos realizar un ideal de familia que nunca lo ha habido exactamente así hasta ahora. La familia nuclear soñada del presente es el modelo familiar más ambicioso de todos los imaginables: una comunidad de autorrealización y creación de sentido para cualquiera y para cualquier mujer. Cada una de las parejas debe demostrar de nuevo cada día que esa «familia romántica» es más que un mero ideal. Y esa tarea vuelve a estar siempre al límite de la sobreexigencia; libremente, según una cita dedicada al arte de Karl Valentin: «Es bonita la familia pero da mucho trabajo».

No hay una «vuelta» a la familia, pues en realidad sólo una minoría quiere volver: «Papá trabaja, y a mamá le gustan los niños y la cocina». Seguro que la mayoría de los padres tenía antes una vida peor, pero a cambio –posiblemente– una conciencia mejor. El ideal de la familia romántica da media vuelta a esa relación: se trate de una familia nuclear o de una familia *patchwork*, hoy tenemos mayoritariamente una vida mejor, aunque –a causa de nuestras representaciones ideales– a menudo una conciencia peor: ¿somos de hecho las madres y los padres perfectos que tanto nos gustaría ser? ¿Tenemos tiempo suficiente para nuestros hijos? ¿Les damos suficiente amor? ¿Les creamos suficiente seguridad manteniendo relaciones a menudo turbulentas y rotas? Y, a todo esto, ¿somos todavía compañeros de amor excitantes y comprensivos?

Mami & papi

Lo que aparece bajo la máscara de broma involuntaria contiene un núcleo realmente importante: «La mujer de la modernidad, que ha despertado a la autoconciencia, sufre en gran medida bajo la contraposición de que, por su condición, no es sólo, ni siquiera en primer término, un ser individual, sino ante todo un ser específico. Lo aquí aprendido la

fortalece tanto en una condición como en otra, y así consigue el equilibrio. Fortalece el ser específico para la reproducción y el ser individual para un amor que es la mayor entrega unida al supremo respeto de uno mismo»¹¹⁹.

El hombre que en su libro *La esposa perfecta. Instrucciones para la mujer y sus auxiliares* (1933) reflexiona sobre la función específica y la capacidad de amor del bello sexo era el médico y ginecólogo holandés Theodor Hendrik van der Velde. Comparado con la mayoría de sus contemporáneos Van der Velde era una persona adelantada. Se preocupaba de los nuevos desafíos que planteaban los roles de hombres y mujeres en la sociedad moderna, y se esforzó por escribir un manual de sexualidad que consiguiera mantener estable el matrimonio incluso cuando ambos, mujeres y hombres, querían sacar beneficio de él. En el plazo de sólo seis años tecleó en la máquina de escribir cinco manuales sobre *El matrimonio ideal*, *La aversión en el matrimonio*, *El erotismo en el matrimonio*, *La fecundidad en el matrimonio y su efecto deseado*, así como sobre *La esposa perfecta*. Fue el gurú sexual del mundo occidental y el Oswald Kolle de la República de Weimar. Cuando en 1937 murió en un accidente de aviación, sus manuales contaban con más de cuarenta ediciones. Ya en 1928 Van der Velde había rodado una película sobre *El matrimonio*, de la que se hizo una nueva versión en 1968.

El problema de Van der Velde, muy moderno –mucho antes del feminismo y del movimiento emancipatorio de los años 1970 en Alemania–, fue el reconocimiento de que en el siglo XX la mujer tiene que desempeñar al menos dos papeles en el matrimonio, y además dos papeles contradictorios. Ser la amante apasionada del marido y la madre fiel y preocupada de sus hijos convertía a la mujer en sierva de dos señores. Como médico, el holandés se esforzó sobre todo por encontrar salidas técnicas del dilema. Así, por ejemplo, aconsejaba entrenamiento muscular de la vagina para el aumento del placer y de la capacidad de reproducción. Pero no hizo justicia a los nuevos problemas psíquicos de roles y matrimonio.

El hecho de que la moderna relación de pareja, como reconoció Van der Velde, sea un problema de organización se ha potenciado desde los años 1930; no puede sostenerse, si no es en broma, que se pueda solucionar de modo puramente técnico o incluso deportivo. La técnica de antes se ha convertido hoy en psicotécnica. Amor, romanticismo, libertad, espacio de libertad, individualidad y familia entablan unos con otros, y unos contra otros, juegos tan variados que ni sutilezas, ni tretas, ni consejos podrían solucionar rápidamente los problemas.

La dificultad no está sólo en que el romanticismo del comienzo se desvanezca químicamente en el gris del día a día. Un poco de gris no ha arruinado todavía ninguna relación ni ninguna familia. Sin algo de gris en el trasfondo, todo colorido pierde su gracia; como dice Eva Illouz: «Frente a las quejas populares de que el matrimonio está amenazado por el desvanecimiento de la intensidad emocional del “comienzo”», es evidente «que el día a día –con su monotonía, sus penalidades, su banalidad– es el polo simbólico por el que cobran significado los instantes de exaltación romántica. Esos instantes son significativos precisamente porque duran poco y porque no pueden “rescatarse” en el día a día. La entrada en el ámbito “profano” de la vida diaria no significa en absoluto una “mengua” del amor; con ella comienza más bien un cambio rítmico con modos románticos de interacción “sagrados”. ¡La estabilidad de la vida matrimonial depende de la posibilidad de mantener ese ritmo!»¹²⁰.

Más problemáticos que el desvanecimiento provisional de sentimientos elevados son el miedo y los temores que inmediatamente aparecen. El amor que nos ronda está a menudo en un nivel tan alto que es permanentemente susceptible de decepción. La misma amenaza se instala también con facilidad en la familia, y además de doble modo. Por una parte, como ya hemos comprobado, la vida real de familia no siempre corresponde al ideal romántico. Cuando los hijos están en la pubertad, como muy tarde, a menudo se perturba sensiblemente el romanticismo familiar. Al fin y al cabo, la programación natural que tienen los hijos que entran en la pubertad es volverse contra el romanticismo familiar y liberarse de la unión estrecha con sus padres. Por otra parte, ya con un único lactante una familia mezcla las cartas de un modo completamente diferente. Antes de que el descendiente susurre por primera vez «mamá» o «papá», de que canturree y barbulle, ya en el amor, normalmente, las cosas no son como antes. Hasta hace poco un aventurero, el amado cónyuge por el que se derretía el corazón tiene que escuchar que no sostiene bien la cuchara con la papilla. No es fácil estar preparado para esta advertencia. Allí donde antes la relación amorosa había de «aportar» algo en relación con el placer sexual, a la estabilidad emocional y –desde Erich Fromm, si no antes– al «autoconocimiento», han cambiado completamente los objetivos y la medida. Las familias jóvenes no son comunidades declaradas de autoconocimiento; la mirada inquisitiva del conocimiento se dirige ahora al descendiente.

Vistas las cosas así, la familia es, la mayoría de las veces, un negocio de intercambio inventado. Se gana y se pierde. Porque apenas algo es aún como antes. Quien juega a

padre o madre en la fantasía, piensa pocas veces al hacerlo en aquello que pierde a medio plazo o posiblemente para siempre. Los efectos de los niños pequeños sobre la sexualidad de sus padres son casi siempre inmensos; la cuota de sexo baja rápidamente y, a menudo, durante la fase de lactancia desaparece por completo. Los impactos más fuertes de oxitocina y vasopresina sirven ahora para el hijo, no para el compañero. Si mi teoría del amor sexual como *spandrel* del amor padres-hijo fuera correcta, este proceso sería biológicamente bastante plausible: en el amor a los hijos vuelve el amor a su sitio de origen. Y el amor de pareja aparece claramente como lo que es: un triángulo colocado sobre un vértice.

Por el lado positivo de este intercambio, atrae la promesa de un nuevo «nosotros», de un espacio de autoconfirmación en dimensión desconocida. Las familias forman dentro de la sociedad pequeñas sociedades con roles, juegos de verdad, expectativas y expectativas de expectativa absolutamente propios. Visto idealmente, el espacio de autoexperiencia de la pareja se amplía muchísimo. Prácticamente, sin embargo, el espacio se estrecha desde casi cualquier punto de vista: «La familia se come todo el tiempo». Y el papel que desempeñas en la familia te determina de un modo nuevo: seres percibidos como sexualmente atractivos se convierten en mamis y papis. «Maternización», llamaba el *Focus* 2005 hace algún tiempo a ese fenómeno en las mujeres; a muchos padres no les va mucho mejor. Quien no percibe como decepción propia esa decepción en la efervescencia de hormonas y en la felicidad tiene que contar al menos con las decepciones ajenas: la mejor amiga sin hijos se queda un tanto extrañada, el mejor amigo sin hijos se siente como el más solo de todos los lobos.

El código romántico se convierte en un código familiar: emoción frente a monotonía, seguridad frente a inseguridad son los polos también aquí. Las familias crean su propio sistema de sentido. Y los otros no te ven la mayor parte de las veces tal como eres visto en la familia. Esta observación sirve tanto para padres como para hijos. Apenas hay algo que parezca tallado en piedra más resistente que la imagen que padres y hermanos tienen de uno. Lo que el azar y la estructura de poder dentro de la familia, configurada por talentos y cualidades, establecen *relativamente* como carácter aparece como una imagen *absoluta*. También los niños más pequeños y los benjamines se hacen alguna vez viejos, y después, en la vida, para la comparación en inteligencia emocional, social y racional cuentan otras personas que no son los hermanos; sin embargo, por regla general, las

viejas imágenes permanecen en el recuerdo como roles familiares de vida. Y nada se corrige más difícilmente que un cliché familiar.

Las familias crean nuevos compromisos desde diversos puntos de vista. Y los compromisos generan la presión de la responsabilidad. En la era de la individualización, con sus incesantes coacciones a elegir, cualquier nueva estipulación aparece fácilmente como agobio y exigencia desconsiderada. No es extraño, pues, que hoy una de cada tres mujeres se quede sin hijos. A ello se añade una circunstancia agravante, que el mercado de trabajo –al menos en la República Federal de Alemania– no está aún suficientemente ajustado a una familia moderna, en la que ambos cónyuges ganen dinero. Lo que Ulrich Beck podía escribir aún en 1990 –que la sociedad diagnostica «un fracaso individual, sobre todo de las mujeres»– hoy sirve casi exactamente igual para los hombres. La presión de expectativas sociales y personales en la relación exige también de ellos que coordinen la biografía del mercado de trabajo con la biografía familiar, y además tanto organizativa como psíquicamente.

No resulta extraño que en esa situación representaciones sociales y autoimágenes acaben entremezcladas. En paralelo involuntario con el ideal *single* de la New Economy, en los años 1990 la feminista Judith Butler había liquidado teóricamente toda familia. Para la filósofa de la cultura, orientada a la igualdad de los sexos, ya el romanticismo heterosexual es un mal difícilmente perdonable. Pues la tradición heterosexual de amor romántico comprometería a «mujeres» y «hombres» a modelos de acción simétricos. En otras palabras: el romanti- cismo crea clichés de roles en el amor e impide que mujeres y hombres puedan encontrarse consigo mismos y su sexualidad individual prescindiendo totalmente de clichés de roles. Vistas así las cosas, la familia nuclear romántica es además el cemento más fuerte que fija definitivamente el cliché de roles. Quien es madre en una familia nuclear romántica (los padres interesan menos a Butler) se reduce a sí misma y renuncia a todas aquellas posibilidades por las que el ser humano, según Butler, puede acceder a sí mismo: por el juego paródico con las expectativas, por negaciones selectivas y por contravenciones a la norma cultural.

La ironía de este diagnóstico es que las madres jóvenes de hoy, sobre todo en los barrios *chic* de las grandes ciudades, lo que hacen es seguir simplemente apretando el tornillo. La maternidad es una pasarela, escenificada de muchas maneras en público, con subtonos irónicos: «¡Sí, soy madre, y qué pasa!». Butler es vencida aquí con sus propias armas. Pues en los barrios del mundillo de los famosos no sólo contamos hoy con una

escenificación ambivalente de la maternidad, sino más aún con la negación selectiva de la pauta de no poder comportarse como una madre: el feminismo, en contra del presente, se traga a sus madres intelectuales. En este sentido, Christian Schuldt, por ejemplo, analiza la puesta en escena de las familias en Prenzlauer Berg como una autorrepresentación: «Precisamente el ejemplo berlinés muestra... qué funciones puede cumplir hoy el tener hijos, además de la pura reproducción. Ser padres se ha convertido en el mundillo de Prenzlauer Berg en un auténtico fenómeno pop, en una posibilidad de escenificar la propia individualidad»¹²¹.

Mamis *cool* de pasarela e hijos como símbolo de estatus y fama crean mundos de autoafirmación para eludir la «mamización», mitigarla o neutralizarla. Vistos así, no son la solución peor, aunque visiblemente diviertan más a los interesados que a sus observadores.

Naturalmente tampoco las mamis de escenario y los papis de escenario de Prenzlauer Berg son representativos, sólo que restringidamente, de las madres y los padres de hoy. En Hohenschönhausen, 10 kilómetros más hacia el este, el mundo es otro. Lo que no obstante puede aprenderse del ejemplo de jóvenes padres *cool* es que la familia y el individuo no tienen por qué contradecirse necesariamente. También la individualización del individuo está rodeada de coacciones y tampoco es un lugar de libre autodesarrollo ilimitado. Y, al contrario, la familia no sólo conduce a nuevas coacciones, también revoca otras antiguas. Quedan abolidas ciertas posibilidades de elección que se convierten en coacciones para elegir. Quien tiene menos tiempo libre ya no está ante el problema de tener que elegir entre muchas ideas diferentes y encontradas de en qué ocuparlo. Así que la autolimitación voluntaria por los hijos también tiene sus ventajas, por supuesto. Con la familia –en la forma que sea– una forma mixta de coacción y libertad se sustituye por otra forma mixta de coacción y libertad. Las libertades y coacciones se vuelven ahora distintas, pero no necesariamente menos atractivas, y mezcladas. Lo que no deja de manifestarse en el hecho de que, a pesar del estrés que producen los pequeños, apenas habrá alguien que desee seriamente que sus hijos desaparezcan.

El ánimo que hay en la base de esta valoración positiva ha sido intensamente analizado en los últimos años. Naturalmente casi todos los padres aman a sus hijos y no quieren perderlos. Pero ¿les producen realmente tanta alegría y felicidad como les gusta decir? Daniel Kahneman, premio Nobel de Economía y profesor de psicología en la Universidad de Princeton, y su colega Alan Krueger quisieron saberlo con mayor

exactitud. Su objetivo fue un sistema para medir la felicidad lo más fiable posible. Su sospecha era que las personas se engañan a sí mismas a menudo en las encuestas. Quien responde a la gran pregunta por la felicidad, la mayor parte de las veces hace una especie de balance. Pero su bienestar efectivo a menudo se distorsiona y se encubre. Por eso Kahneman y Krueger no sólo preguntaron: «¿Le hacen feliz sus hijos?», sino que pidieron a los padres que les reconstruyeran su día paso a paso. El resultado fue poco halagüeño para los pequeños. Al menos los padres estadounidenses encontraban la convivencia con sus hijos, por término medio, y *como situación*, aproximadamente tan desagradable como ir de compras o limpiar la casa. No obstante, *en compensación*, dejaban constancia antes de que sus hijos eran el factor de felicidad más importante de todos. Parece que el olvido hace más bonito el recuerdo de los hijos. Y el sentido de la vida es más que la suma de todos los momentos de felicidad.

Familias de elefantes

En las grandes ciudades alemanas sólo una de cada dos familias es una familia nuclear. Y en las grandes ciudades francesas son incluso el 30 por ciento. Las demás son familias con madres o padres separados, que han de educar solos a sus hijos, familias de padrastros y hermanastros o, más amplias, familias compuestas, las llamadas «familias *patchwork*».

Esta forma de familia no es nueva. Ya el Antiguo Testamento conoce la familia *patchwork*, en un caso especial incluso como obligación. Si un hombre muere prematuramente y deja una familia, el matrimonio levítico obliga a su hermano a hacerse cargo de esa familia como propia. Todas las religiones y mitologías son albergues de *patchworks*. Se trate de Zeus o de Wotan, nunca hay escasez de familias compuestas. Y lo que sancionaban los dioses también para las culturas antiguas era justo. Los cuentos de Grimm se ocupan tan minuciosamente del *patchwork* que puede reconocerse su perentoriedad y relevancia a través de los siglos. Hänsel y Gretel, Cenicienta o Blancanieves son víctimas de familias *patchwork*, en los tres casos todo está condicionado por la muerte temprana de la madre natural.

Los motivos del gran número de familias *patchwork* que hay en la actualidad han cambiado frente a los de antes. La estructura y los problemas, en cambio, siguen siendo a menudo parecidos. Desde el punto de vista jurídico la familia nuclear sigue siendo la medida de todas las cosas. Pero la aceptación de la familia *patchwork* en la sociedad ha aumentado muy rápidamente en los últimos decenios. Al menos en las grandes ciudades se ha convertido en una forma de vida completamente normal. Los hijos de familias *patchwork* ya no son marginados, sino parte de un modelo de vida ampliamente aceptado.

Las ventajas y desventajas de las familias *patchwork* para el desarrollo de los hijos son difíciles de analizar. Las situaciones parecen demasiado diferentes, los casos difícilmente comparables. Hay familias *patchwork* logradas y no logradas, conflictivas y no conflictivas, igual que sucede en las familias nucleares. La separación de los padres puede producir traumas en los hijos o distender la situación familiar. Y el nuevo compañero o la nueva compañera puede desempeñar su papel en la familia mejor que el progenitor o la progenitora, o también peor. A veces el padre y el padrastro mantienen una abierta competencia, a veces no. Algunas veces los niños que se añaden se integran inmejorablemente; otras, hay conflictos incesantes por el reparto, competencias y cariño. La familia *patchwork* no existe.

Hay hipótesis que suponen que los hijos de familias *patchwork* desarrollan más fácilmente capacidades que resultan más difíciles a hijos de familias nucleares. Esta diferencia es importante, ante todo, porque en el transcurso de los últimos decenios las familias nucleares fueron haciéndose cada vez más pequeñas, a menudo reducidas ya a familias de un único hijo. Capacidades como la de saber compartir, afrontar situaciones sociales complicadas, ayudar y mediar, interpretar sentimientos, prever, sopesar intereses ajenos, se ejercitan con mayor facilidad en grandes familias y familias *patchwork* que en el modelo moderno de padre-madre-hijo. Pero no hay hasta ahora observaciones significativas a largo plazo, ni estudios amplios sobre este tema.

No hay duda de que precisamente para el amor romántico la familia *patchwork* tiene algunas ventajas indiscutibles. Cuantas más separaciones se aceptan hoy socialmente y más matrimonios y relaciones se disuelven más o menos pacíficamente, tanto mayores se vuelven los espacios de libertad de las parejas. Modelos como aquellos en que los niños pasan sus fines de semana a veces con el padre natural y a veces con la madre natural sirven tanto a los intereses románticos de los antiguos como de los nuevos compañeros

de pareja. Aunque estos espacios de libertad tampoco sean el sentido y el objetivo del modelo *patchwork*, son en cualquier caso un bonito producto colateral; en consecuencia, pues, si se quiere, un *spandrel*.

Con la familia *patchwork* como caso normal –puede ser que en el futuro incluso la forma familiar más frecuente– cambian además otras muchas cosas. No sólo las parejas separadas siguen hoy unidas psíquicamente de modo más fuerte, también los parientes, sobre todo los abuelos, vuelven a aparecer con mayor fuerza en el plano focal. Nunca fueron tan valiosos como hoy, podríamos decir, al menos si nos referimos a los últimos cien años. Cuando madres y padres separados han de coordinar hijos y profesión, y las familias *patchwork* tienen que organizar sus múltiples y diferentes intereses, el abuelo y la abuela adquieren máxima importancia: aparecen ahí, dispuestos a ayudar, cada vez más a menudo, y al final de forma regular e imprescindible. Cuando se rompe el marco de la familia nuclear, escribe Karl-Otto Hondrich, «encomendamos otra parte a otros marcos, a otras personas. Se trata más bien de padres, hermanos, abuelos, tías, tíos, primos y primas, amigos de juventud, es decir, de personas de toda confianza»¹²². La parentela «anquilosada» de Friedrich Engels vuelve a estar viva.

La observación de que precisamente la decadencia de las familias nucleares fortalece los lazos tradicionales familiares cruza las líneas amigas y enemigas, tanto de los conservadores como de las izquierdas. Por una parte, la «familia de varias generaciones» es un modelo conservador y burgués: la familia *anterior* a la familia nuclear. Como antes, es una comunidad económica de necesidad, nacida de la falta de tiempo y dinero de los padres o de los padres separados que han de educar solos a sus hijos. Por otra parte, sin embargo, la necesidad surge hoy por otros motivos: por la interferencia entre biografía profesional y familiar y por los muy modernos conflictos de intereses de los padres físicos. Las grandes familias de hoy, que también incluyen a amigos, no sólo muy pocas veces viven bajo el mismo techo, sino que son «multilocales», diseminadas por muchos lugares: la moderna técnica de las comunicaciones lo hace posible.

William Hamilton, quien, como recordamos, colocó en el punto de mira de la teoría la «*fitness* colectiva» de individuos biológicamente emparentados, puede alegrarse. Hoy hay parientes que efectivamente participan en el éxito reproductivo de sus allegados en una medida que ya no se daba desde hace mucho tiempo. Aunque de ahí no se sigue una ley vinculante. Una cuestión sin aclarar es también la de cómo ha de seguir la praxis actual en el futuro. Si es correcto que, como piensa Hondrich, el movimiento no se dirige

«de los vínculos y coerciones tradicionales a los vínculos electivos, sino exactamente al contrario»¹²³, y que la familia de ascendencia adquiere cada vez más peso, ¿qué hará entonces la próxima generación, que en número creciente ya no se compone de familias nucleares? La «ascendencia» se va a convertir en un asunto cada vez más complicado. A veces son pocos los abuelos y tías implicados, a veces son más. Y los dominios desaparecen. El puente a las raíces, que Hondrich ha llamado «retrovinculación», cada vez tendrá más dificultades en encontrar un suelo firme.

Lo que yo podría imaginarme en esa situación serían grupos familiares que tuvieran algo en común con los elefantes. Los elefantes viven en manada, grupo de grandes familias compuesto de madres y tías, abuelas y tías abuelas, hijos y nietos. Dirige el grupo una elefanta mayor y experimentada: proporciona sostén y orientación a la manada y transmite además los numerosos códigos de comportamiento y los «valores». Los machos nunca asumen estas funciones. Aproximadamente a la edad de 12 años se produce algo fantasmagórico en un joven macho. Cuando llega el invierno una cantidad inmensa de testosterona penetra en su cerebro y le envenena los sentidos. La concentración de la hormona sexual se eleva sesenta veces. Una oscura secreción sale de la glándula temporal, se hincha el nacimiento de la trompa, el bicho despidе un olor horrible a sudor y orina, y su prepucio se decolora hasta lo verdoso. *Musth* (estado de envenenamiento) llamaban los persas a esta transformación demoníaca en sus elefantes de guerra. En este estado, el bicho resulta insoportable para la manada. Desde entonces vaga solo o en cuadrillas de solteros por el bosque y la sabana. Y cuando se acerca más tarde a la manada es sólo porque un nuevo golpe de testosterona le empuja al apareamiento. Pero sólo apartado de los demás puede acercarse a una hembra y copular con ella. Con la familia nunca tendrá ya nada que ver.

Los elefantes no son seres humanos. Y el parentesco termina en el hecho de que elefantes y seres humanos son mamíferos. Dos especies entre más de cinco mil. La referencia a la estructura familiar de los elefantes es, pues, todo lo contrario que una comparación en el sentido de una psicología evolucionista. Lo que en nuestra sociedad de seres humanos en el mundo occidental me recuerda hoy a los elefantes no es sólo la «sociedad sin padres», ya deplorada hace más de un decenio. El número de los padres que dan la espalda a su familia es también hoy alto, pero, después de todo, no ha seguido aumentando desde los años 1990. Y la mayoría de los hombres que viven en grupos de solteros los abandonan al acabar la universidad. Más importante en esta comparación es

la nueva estructura de grandes familias. Todavía nuestras familias de procedencia son pequeños grupos con estrechos lazos de sangre. Pero cuantas más familias *patchwork* crezcan ahora juntas, más variados se volverán nuestros grupos familiares de ascendencia, tanto genética como socialmente. Y no me extrañaría que sean sobre todo las mujeres las que asuman entonces un papel clave.

Que esta evolución vaya a suceder así o de un modo semejante es, naturalmente, una especulación. Su probabilidad no depende sólo de una dinámica psicológica en la sociedad, sino también económica. Cuanto menor sea la riqueza, más se limitan nuestras posibilidades de elección. El frío y el hambre siempre han constreñido cuerpos y almas. Y en tiempos de decadencia económica aminoran también nuestras fantasías de autorrealización. Vistas así las cosas, en tiempos de crisis económica no es completamente descartable un renacimiento de modelos tradicionales de familia.

Capítulo 14

Sentido de la realidad y sentido de la posibilidad

Por qué el amor sigue siendo tan
importante para nosotros

*And I may be obliged to defend
Every love, every ending
Or maybe I've a reason to believe
We all will be received
In Graceland*

Paul Simon

El sueño de Spencer

«Se entenderá fácilmente que el desarrollo de las facultades intelectuales superiores siempre ha ido estrechamente unido al progreso social, como causa y efecto.»¹²⁴ Cuanto más complicados son los contextos sociales de la cultura, más lúcido se hace el ser humano. Y cuanto más lúcido es el ser humano, más complicada es su cultura. Cuando el periodista económico y filósofo Herbert Spencer (1820-1903) escribe esto, el mundo estaba al inicio de una revolución. Charles Darwin acababa de publicar *El origen de las especies*. Y lo que Darwin creyó encontrar en la naturaleza en 1859, Spencer lo trasladó

a la sociedad: el principio de una evolución imparable, de un progreso social que viene dado por la naturaleza. Desde las estrellas, pasando por las briofitas y los topos, hasta llegar al ser humano, todo instaría a lo mejor y perfecto; a la más perfecta armonía.

¿No bastaría simplemente conocer los «principios» que están en la base de esa evolución cósmica para entenderlo todo (y con ello también lo humano)? El sueño de Spencer, de extender el análisis del ser humano desde la biología, pasando por la psicología y la sociología, hasta la ética, está hoy más de actualidad que nunca. Él –y no Darwin– es el padre originario de la sociobiología y de la psicología evolucionista. De todos modos, hoy ya está superada la idea de que los principios y materiales del sótano biológico se vuelven a encontrar exactamente así en la planta baja psicológica, en el primer piso de la sociología y en la techumbre moral. No hay camino directo que conduzca de los genes y las hormonas hasta el embrollo de los anhelos amorosos, los conflictos de género y los problemas familiares de hoy. Y a la vista de las repletas bibliotecas de psicología, sociología y filosofía, se necesita una buena porción de ingenuidad y de insolencia para querer reducir sus conocimientos al desarrollo de principios biológico-evolutivos.

Con curiosidad, en mi ensayo sobre el amor he hecho la misma construcción en pisos, de la biología a la sociología pasando por la psicología, suponiendo que lo que hay en cada planta es algo nuevo y específico. Ciertamente que nada de ello podría existir sin el piso de abajo en cada caso. Pero con cada nuevo piso surgen nuevas dificultades y regularizaciones particulares. Nuestros genes nos empujan a la propagación. Nuestros deseos nos empujan a satisfacerlos. Nuestras emociones nos motivan a interpretarlas como impulsos o como sentimientos de amor. Nuestros sentimientos de amor provocan pensamientos amorosos. Nuestros pensamientos amorosos tejen representaciones y despiertan expectativas. Pero en todo ello se cumple que la lógica de nuestros genes no es la lógica de nuestros deseos, la lógica de nuestros deseos no es la lógica de nuestros sentimientos, la lógica de nuestros sentimientos no es la lógica de nuestro pensamiento, y la lógica de nuestro pensamiento no es la lógica de nuestra acción.

Si queremos entenderla realmente, la evolución humana tiene que ser psicologizada; no se trata sólo de naturalizar la psique. «Donde comienza la psicología acaba la monumentalidad», escribía en 1911, con 26 años, el filósofo Georg Lukács en su ensayo *El alma y las formas*. Pues «donde comienza la psique ya no hay acciones, sólo motivos de las acciones; y lo que necesita motivos, lo que admite una motivación, ya ha perdido

toda consistencia y univocidad. Y si ha quedado algún resto bajo los escombros, la marea de los motivos lo va llevando irremediabilmente»¹²⁵.

Lukács no pensaba en los psicólogos evolucionistas cuando escribió esto, pues todavía no existían. Tampoco sus predecesores, los darwinistas sociales, eran enemigos suyos. A él lo que le importaba era la cuestión de qué es lo que se puede *contar* con garantía, lo que se puede *estipular* sobre el ser humano. Pues el ser humano es mucho más de lo que delata la suma de sus acciones. Un investigador extraterrestre del comportamiento, que espíara nuestra vida diaria con el telescopio, probablemente encontraría nuestra especie bastante aburrida: dormimos, nos vestimos, comemos, andamos, estamos sentados, hablamos, nos desvestimos, ocasionalmente practicamos el sexo y nos volvemos a dormir. Lo que nos hace lo que somos son nuestras intenciones, motivos, deseos, impulsos, apetencias, nuestras contradicciones, desintereses, nuestra inconsecuencia, indecisión, nuestros abismos. Y es de suponer que sin todo eso tampoco se puede comprender nuestra evolución más reciente, ni los cambios rápidos, irracionales, veleidosos, frívolos de nuestra dinámica amorosa y sexual, que experimenta la sociedad de hoy.

Lo que mantiene el amor en lo más íntimo no es una ley natural. Lo que lo mantiene es una palabra, el concepto de «amor», sin el que, como pensaba La Rochefoucauld, a los seres humanos no se les ocurriría siquiera la idea de enamorarse. El concepto de «amor» y nuestra actual representación romántica del mismo generan no sólo la forma, sino también la *legitimidad* de enamorarnos de una persona y querer unirla a nosotros duraderamente. La legitimidad es necesaria e importante. Como he propuesto en el capítulo 6, nuestra necesidad de amor entre los géneros no es un impulso natural ni una necesidad evolutiva. Más bien es un *spandrel*, un producto colateral de nuestra inteligencia emocional, semejante a nuestra religiosidad. Biológicamente considerado, el amor de las madres a sus hijos está lleno de sentido, pero no así el amor entre hombre y mujer, que incluso es un obstáculo para la optimación de los genes.

La legitimidad del amor de género, o de pareja, dentro de sus formas y convenciones sociales nos permite asimilar la pérdida de la unión madre-hijo, muy intensa, y proyectar nuestra necesidad de amor a un compañero sexual de modo «desordenado», por decirlo así. Esto tiene varias consecuencias. Primero, nuestra experiencia del amor en la infancia y la primera infancia sigue siendo condicionante a lo largo de toda la vida para las «desordenadas» proyecciones de nuestro amor al compañero de pareja. Nuestro «mapa

del amor» ya está impreso antes de que besemos por primera vez al chico o la chica de nuestro corazón.

La segunda consecuencia es: no hay ninguna neuroquímica del amor de género, ningún «módulo» romántico en el cerebro. Según toda apariencia, el amor de pareja no es biológicamente necesario ni tiene sentido, y tampoco nuestro cerebro se ha acomodado evolutivamente a ello. La química del deseo corporal, la química de la emoción anímica y la química de la protección, el afecto y la confianza sólo se encuentran en nuestro cerebro fugazmente, en el vestíbulo. Esta conciencia atraviesa la historia de la cultura occidental como «saber mudo» hasta el comienzo de la era burguesa. Por primera vez entonces se convierte en «experimento universal» querer tener todo en todo: el invento del «romanticismo». El romanticismo reúne de modo desordenado los tres ámbitos ordenadamente separados: deseo, pasión y vinculación: una cuadratura de nuestros circuitos cerebrales y una pretensión general biopsicológica exagerada de la modernidad.

No sólo las estimulaciones sexuales y las estimulaciones vinculantes provocan un cortocircuito, de modo que saltan chispas entre ellas, sino que el «amor romántico» avanza hasta convertirse en una actitud general y legítima de expectativa ante un compañero sexual. Amor, enamoramiento y sexualidad: hoy nos gusta pensar juntas las tres cosas, como si se tratara de una unidad, como si el amor romántico fuera la norma y no la excepción. Creemos en él como en épocas anteriores se creía en el buen Dios. Y todavía seguimos soñando con recorrer este camino sagrado, el último que queda, en un carruaje familiar, sin que sus ruedas escarben y destrocen la venerable senda.

Pero en realidad todo vuelve una y otra vez a volar en pedazos: para el amor en el sentido de *vínculo* y *comprensión* puede ser bueno que en la vida del compañero de pareja no cambien demasiadas cosas fundamentales; para el amor como anhelo de *estímulo* y *emoción* no hay nada mejor que una relación cambiante y que plantee de continuo nuevas demandas al compañero. En una relación turbulenta el compañero añora constancia. En una relación tranquila, cambio y emoción; si es que todavía le importa el «amor», y no sólo el compañerismo. Las relaciones son, pues, o demasiado escabrosas o demasiado aburridas; entremedias ha de quedar lo que se llama «amor verdadero». Desde el punto de vista biológico deseamos un concierto de violines, guitarras eléctricas, arpas y timbales. Queremos las tormentas de la dopamina y la tranquilidad de la serotonina. Queremos la suave melodía del sentimiento de amparo oxitocinal y los redobles de tambor de la feniletilamina.

Hasta ahí el sueño. Pero en nuestro día a día sabemos que la vida no es un concierto por encargo. Cada vez hay más personas que se comportan en esto al modo conocido, correspondiente a nuestra época. Cuando deseo y realidad no coinciden descomponemos nuestra necesidad de funciones y llevamos a cabo una división neuroquímica y psicológica del trabajo: cocinamos en casa, flirteamos en internet, buscamos compañeros sexuales especiales y sentimos el cariño y la protección que nos brindan nuestros mejores amigos. Sin ser conscientes de ello, nuestro comportamiento vuelve a la época anterior al romanticismo: sexo y vínculo se separan uno de otro. Los compañeros de bella carne se encargan del placer; los compañeros de espíritu crean y alimentan el vínculo.

En todo ello nos apoyan el bienestar y la libertad. Ellos posibilitan que hoy ya no necesitemos convertirnos en adultos; adultos en el sentido de maduros y completos. Quien no está expuesto al riesgo de una presión selectiva inmediata por parte de un mundo áspero, quien no tiene que temer hambre, frío, guerra y necesidad, puede permitirse quedar a la búsqueda; a la búsqueda incluso de fusión romántica, en tanto la corporal ya no sirve a la reproducción.

Si es correcto que, como reconoció el médico francés Émile Devaux en los años 1920, el ser humano permanece tanto tiempo con capacidad de aprendizaje porque una parte considerable de su cerebro sólo se moldea *después* del nacimiento, lo mismo vale también para su cultura. «Neotenia» llamó Devaux al desarrollo posterior del cerebro que aviva nuestra inteligencia. Basándome en ello propongo hablar de «neotenia cultural», de la maduración ralentizada del ser humano debida al bienestar y la libertad. La neotenia cultural sería la oportunidad (o la maldición) de no tener ya que madurar de por vida en nuestras sociedades modernas. Y así como el ser humano recién nacido aparece más indefenso que una cría de mono, así de indefensos estamos en nuestra neotenia cultural en comparación con los procesos de maduración, presuntamente dirigidos por la seguridad del instinto, de nuestros ancestros.

La expresión *midlife-crisis* casi ha desaparecido hoy día. El motivo es que las personas del mundo occidental viven hoy en *midlife-crisis* permanente. Comienza como máximo a mitad de los 20 años y ya no termina nunca. Cada vez llegamos más pronto a una mitad-de-la-vida sentida como tal, y permanecemos más tiempo en ella. La alimentación, la medicina y los medios se preocupan hoy de que los jóvenes en los Estados de bienestar vayan madurando en un tiempo vertiginoso. Y todos quieren vivir el mayor tiempo posible, aunque sin hacerse viejos. Fortalecimiento y embellecimiento del

cuerpo, meditación y alimentación sana han de librarnos de tal cosa. Queremos buscar eternamente, sin llegar nunca. Esto divierte, pero también cansa.

En el marco de tales proyectos neoténicos de vida, incluso la romántica idea de la familia nuclear se convierte en un estadio de tránsito. Aunque debiera ser sorprendentemente estable, ya no es, sin embargo, un proyecto de vida. Aunque por regla general comenzamos más tarde a fundar una familia, el tiempo hasta que los hijos abandonan la casa es comparativamente mayor que ese retraso del comienzo. La esperanza de vida en Europa occidental está en la mitad de los 60 años. En treinta o cuarenta años podría estar en la mitad de los 90, o incluso más. Así pues, cuando los hijos se van de casa es posible que uno se encuentre, de verdad, a mitad de su vida. Las consecuencias ya se anuncian ahora. No sólo los hombres, tampoco las mujeres pierden su interés sexual ni siquiera cuando la reproducción ya no está en juego. La dinámica emocional de las mujeres, pues, no corresponde ya a su dinámica biológica.

Formas de trato con un sentimiento desordenado

Frans de Waal, investigador holandés del comportamiento, supone que ningún animal está tan «asediado por conflictos internos» como el ser humano¹²⁶. Por lo que concierne a sus sentimientos de amor, el Romanticismo idealizó la fusión con el compañero hasta hacerla tan completa que apenas queda aire ya para la vida. No es extraño que ese momento extático sólo fuera pensado originariamente como una instantánea. Y si fue ganando vida, fue nada más como ficción literaria. El siglo XIX trasladó esa idea, esporádica y tímidamente, a la realidad. Y sólo el siglo XX hizo de ella una actitud general de expectativa en la relación amorosa. Los conflictos desordenados de hoy entre mujer y hombre –fidelidad e infidelidad, individualización y retrodependencia, autorrealización y familia– son sus consecuencias. Tales «juegos de verdad» no tenían ningún espacio en los siglos anteriores, pues sus pretensiones no eran legítimas.

Todo esto muestra hasta qué punto están amenazadas hoy las relaciones amorosas; que estén amenazadas no quiere decir que sean imposibles. Como escribe Eva Illouz, las mejores cartas para vivir su romanticismo las tiene ante todo la clase media y la clase

media alta, «porque disponen de los presupuestos económicos y culturales necesarios; la moderna praxis del amor va en sintonía, en general, con la identidad social y, en particular, con la identidad laboral. Es decir, las personas económicamente solventes tienen acceso sin problemas a sus significados utópicos, pero no un sentimiento consolidado de valor e identidad respecto al amor romántico»¹²⁷.

La falta de sentimiento de valor e identidad en las clases medias de hoy no es una consecuencia de un egoísmo exagerado y una moral sexual desenfrenada. En una sociedad de la oferta, que conlleva tanto la oportunidad de la individualización como la coacción a alcanzarla, los valores explotan verdaderamente. No es la falta de valores, sino una demasía de valores lo que produce hoy en todas partes una pérdida de orientación. En la maleza que hay entre sentimiento «verdadero» y mercancía comprada, entre romanticismo del bienestar y del corazón, uno se pierde fácilmente. A veces las vacaciones en el Caribe son románticas también sin pareja; pero la pareja sin el Caribe ya no.

No tenemos menos valores que antes, sino más. Nuestro anhelo es felicidad en la relación. Y felicidad sin relación es el punto de fuga. Pero una relación sin felicidad no es ninguna solución. Nuestras demandas hacen palidecer con mucho todas las demandas anteriores. En los espacios de cortejo sexual puntúa más la singularidad que la fiabilidad. Y cualquier gesto de individualidad eleva el valor de un compañero deseado. ¿Quién quiere una pareja «estándar», que no llame la atención por nada? Como reyes o estrellas de Hollywood, sobre todo los más jóvenes, consiguen ganar en importancia por la elección de pareja; ganancia para nosotros, y una y otra vez para nosotros, pero por la mirada de los demás.

Lo paradójico de la situación es que lo que queremos *del* amor y lo que queremos *en* el amor apenas concuerda. Del amor queremos apoyo y vinculación; en el amor, libertad y emoción. En nuestros cerebros caracolean las fantasías y cambian incesantemente de asiento entre realidad y ficción.

Vistas las cosas negativamente, nos hemos vuelto poco fiables, imprevisibles para nosotros mismos y para los demás. Ningún guión sternberguiano define claramente nuestro papel, ni lo garantiza a largo plazo. Con una nueva pareja, dependiendo de las circunstancias, cambiamos también a veces de personaje. Y conocemos los clichés, los nuestros y los de los demás. La industria de las mercancías del amor ha rastreado todos los ángulos de nuestra psique en busca de productos románticos; en el cine, en la

televisión y en la publicidad que lleva cualquier caja de bombones. Lo que consideramos fantasías nuestras no son sólo nuestras.

Considerando positivamente las cosas, ya no se nos puede escandalizar tan fácilmente con nada. No sólo en la sexualidad nos queda poco que saber (al menos teóricamente). Tampoco los conflictos de género nos pillan ya desprevenidos. Nuestros hijos conocen esos conflictos por series de televisión, mucho antes de que ellos mismos los tengan. Lo que antes chocaba, sorprendía, sobresaltaba, es hoy de sobra conocido. La medida psicológica crece con la costumbre. El joven Goethe, que rompió en lágrimas de admiración ante la catedral de Estrasburgo, es un pobre chiflado para los escolares mascadores de chicle. Y uno prefiere no imaginarse en un *booster* de feria de hoy al filósofo Walter Benjamin, a quien en los años 1920 los trenes del transporte suburbano de Berlín, a una velocidad de cuarenta por hora, le colocaban en un delirio de velocidad tal que temía perder la razón.

El amor romántico es hoy un asunto más consciente que nunca. Ya no sorprende, se conoce mucho antes de que se acerque. Y también se conocen las trampas que acaban tan fácilmente con el romanticismo. Valentía para afrontar el sentimiento y precaución frente a sus amenazas diarias son cosas que a menudo ya vienen inscritas en el amor desde el comienzo. Puede que sus juegos de verdad sean nuevos cada vez; pero sus pautas generales las conocemos desde hace mucho. Expectativas y expectativas de expectativa no son menos defraudadas que antes, y el dolor producido por esos engaños no se ha vuelto mucho menor. Pero ya no nos sorprende tanto. A cierta edad añoramos una familia nuclear intacta; pero, pensándolo bien, no puede extrañarnos demasiado que tampoco nosotros la hayamos conseguido.

Cierto: cuanto más difuso es el reparto de roles en las relaciones de pareja y en las familias de hoy, más grande es el potencial de posibles conflictos. Pero igual de cierto es que en un matrimonio o en una relación normales nunca hubo tanta información como hoy sobre las necesidades del que se tiene enfrente. Lo que mis abuelos nunca expusieron siquiera lo exigimos hoy, tanto hombres como mujeres. Si antes, sobre el amor, lo que se hacía fundamentalmente era cantar y escribir, hoy los cónyuges lo que tienen que hacer es conversar. Aunque al uno, o también a la otra en ocasiones, le siga resultando difícil.

¿Una perspectiva de futuro? Ahora estamos bien informados sobre las circunstancias y consecuencias del amor. Pero aún no estamos bien informados sobre las circunstancias y

consecuencias de esa información. ¿Qué será de un amor que sabe tanto de sí? ¿Se puede todavía gozar de él de forma pura o hemos de añadirle siempre un punto de ironía? El mundo moderno se ha liberado prácticamente del sentido religioso. La bienaventuranza, el más allá en el más acá, los estados paradisiacos han de ser de producción propia: de unos seres humanos que se dan cuenta de que todo ello es creación suya; para ello han sido y son favorecidos por unas circunstancias de bienestar y libertad cercanas a lo paradisiaco. Pero su duración en el mundo occidental no es una ley natural. El experimento de la neotenia cultural, con la autorreafirmación progresiva de los seres humanos que conlleva, no tiene por qué seguir ilimitadamente. Cuando la democracia alcanzó su punto culminante en Atenas y los filósofos inventaron la autoilustración del ser humano, pocos decenios después su cultura se vino abajo.

El cocodrilo cuadrado

Este libro comenzó con muchos animales y ha de acabar también con animales. «Cuando ya no sabe qué hacer con las personas cuenta algo sobre animales raros», solía decir mi hijastro David sobre mí. Aunque en este libro he intentado desmitificar las precipitadas comparaciones con animales que hacen los psicólogos evolucionistas, esta vez es exactamente como él dice. En la película de Alexander Kluge *Artistas en el circo: perplejos*, del año 1967, hay una bonita pequeña historia: un hombre compra un cocodrilo y un acuario para él. El vendedor advierte al nuevo dueño que el cocodrilo crece muy rápido. Que el acuario pronto va a resultar demasiado pequeño para el animal. Pero el nuevo dueño del cocodrilo prefiere ignorar el consejo. El cocodrilo crece pero su alojamiento sigue siendo igual de pequeño y estrecho. El cocodrilo crece amoldándose total y absolutamente a la forma del acuario. Y al final se ha vuelto ya cuadrado.

No sé a ustedes, pero a mí esta historia me hace pensar en una relación amorosa. Se le da un marco en el que puede prosperar. Crece y se desarrolla, cada vez se llena más de matices y se vuelve más complicada. Pero en la mayoría de los casos el marco no crece con ella. Acaba por suceder que hay muchas cosas que ya no corresponden a las ideas

primeras, y entonces comienzan los reproches mutuos. Pero ¿quién ha defraudado aquí: el cocodrilo o el acuario?

Cierto que después se dirá que el cocodrilo no era el animal oportuno para ese aposento. O que el aposento no era el oportuno para el animal. Pero incluso los más modernos «psicotopos», como los cuidadores de animales llaman a las instalaciones del zoo, moldeados con materiales idénticos a los naturales, no garantizan cocodrilos felices a largo plazo. Tampoco ningún marco nos asegura a nosotros, seres humanos, intimidad y situación estables a largo plazo; ni siquiera los psicotopos humanos del alma moderna, que se consideran espacios apropiados para la especie humana: espacios de vivencias entre estanterías de Ikea y sofás de diseño, un revistero y la campana de un extractor de humos, colonias de chalets adosados y torres de pisos, cercados de libre acceso de la gastronomía espectáculo y cadenas de *fastfood*, de *fun-parks* y bosques metropolitanos, de escaparates Disneyland y templos de diversión.

¿Sabemos siquiera nosotros mismos lo que queremos, lo que realmente es bueno para nosotros? Y, cuando nos perfumamos y estilizamos y caracoleamos en los modernos arrecifes de coral de la vida nocturna, con sus peces payaso y percas del paraíso, morenas reticuladas y tiburones martillo, ¿realmente nos buscamos a nosotros mismos, o más bien, como afirma Umberto Galimberti, «a otro, que fuera capaz de romper nuestra autonomía, cambiar nuestra identidad y convulsionar sus mecanismos de defensa»¹²⁸?

La respuesta es de doble filo y contradictoria. El animal con la vida sexual y emocional más extraña, del que se ha hablado en este libro, la mayoría de las veces busca todo y lo contrario de todo. Cariño y lejanía, cercanía y distancia, emoción y tranquilidad, fuerza y debilidad, conmoción y afirmación. Una primacía fundamental de la conmoción frente a la afirmación es idealismo filosófico. Lo contrario es más probable. Y mi *voluntad* de cambio es tan fácil de sobrevalorar como mi *capacidad* de cambio a largo plazo. Muchos investigadores del cerebro suponen que como máximo el 20 por ciento de mi personalidad está todavía en juego de adulto. En esa situación, la exigencia totalitaria de Galimberti de «*entrega incondicional* a lo diferente»¹²⁹ es una pretensión exagerada, igual que el bienintencionado terrorismo de interioridad de aquellos terapeutas que pretenden educar a sus pacientes en el olvido de sí mismos.

Empotrado entre el desconsiderado «principio del provecho propio» de los biólogos radicales y los mandamientos altruistas de espíritu policial de los terapeutas y filósofos de la vida, el más extraño de todos los animales ya no necesita hoy compararse con pájaros

estranguladores, ranas gladiator o campañoles de pradera. Seguramente su amor va dirigido a la «adquisición de recursos» pregonada por los psicólogos evolucionistas, pero esos recursos no son sólo genes, dinero y poder. Es nuestro sentido psíquico de posibilidad, totalmente personal, lo que es inspirado por otra persona. Quien se aventura con otra persona, quien se «entrega» anímicamente a ella, amplía su horizonte y sustituye su sentido de la realidad por sentido de la posibilidad. Se trata de un sentido para las muchas posibilidades alternativas de sentir, ver, pensar y vivir, y va mucho más allá de los «recursos» biológicos. ¿Qué significa una despensa llena frente a un espíritu deslumbrante, una musicalidad seductora, un encanto fascinante o una simpatía arrolladora?

Cuando nos enamoramos abrimos el sentido para nuestras posibilidades: nuestros motivos se hacen más fuertes, nuestros deseos más considerados, nuestros apetitos más ardientes. Cuando llevamos un tiempo en nuestra relación, y nuestro enamoramiento pasa a ser amor, el horizonte lejano se convierte en un sentido de posibilidad en lo próximo. Ya no queremos mover montañas, sino sentirnos en casa, y eso también lo consiguen muchas emociones pequeñas en lugar de infinitas grandes.

Nuestro sentido de la realidad y nuestro sentido de la posibilidad actúan inseparablemente unidos. Esa dinámica determina nuestra vida, la desgarrar, la reconcilia y la vuelve a desgarrar. El sueño de Spencer de que la naturaleza del mundo y la naturaleza del ser humano instaran a la armonía, a la reconciliación duradera de todos los componentes, es una ilusión. El ser humano no está hecho para una felicidad constante y duradera, está hecho sólo para soñar esa felicidad. Nada habla a favor, y toda experiencia en contra, de que los cerebros de nuestros antepasados, con su complicada química, fueran nunca «optimizados» según un criterio de capacidad para la felicidad. Ninguna adaptación al entorno exigía el estado de felicidad duradera. Y ningún permanente *spandrel*-felicidad surgió de ahí equivocadamente. Al contrario: la vida no construye nada para lo que no coja las piedras de otra parte. Con nuestro cerebro sucede lo mismo: cualquier estado de ánimo intenso provoca su contrario. En nuestra vida todo recibe su valor de esa contraposición: no hay sentimiento de fusión sin sentimiento de soledad; no hay romanticismo sin saber de la rutina y lo profano; no hay alegría de vida sin saber de la pena y el dolor; no hay bienaventuranza sin mortalidad.

Si nada puede ir mal, tampoco nada va bien. El amor, como el mayor de nuestros anhelos que es, sabe muy bien que es lo improbable, lo especial, lo quebradizo, lo

amenazado. Si se le quitan todas estas cosas, rápidamente se convierte en aburrido. Ser querido por supuesto es un sentimiento sublime; porque no es nada que pueda darse por supuesto.

Recibir una sonrisa en el barco

Porque no es nada que pueda darse supuesto...

La mano de mi esposa está ya en el cerco de la puerta. Tras la ventana es tarde-noche de domingo. Un atardecer sobrehilado en oro. Nubes en el cielo invernal; un trozo de Antártida en el camino a casa. Mi mujer sonríe, vamos a salir a cenar. Acabo. ¿Qué más decir?

Para unos el amor no puede alcanzarse como un bien de consumo, no puede ganarse ni salvarse por ninguna estrategia de comunicación. Es trágico hasta la médula, una paradoja eterna, una añoranza nunca alcanzable: «La dulzura de la tristeza y del amor. Recibir de ella una sonrisa en el barco. Esto fue lo más hermoso de todo. Siempre sólo el deseo de morir y el mantener-se-aún; únicamente eso es amor», escribió Franz Kafka en su diario, a los 30 años, el 22 de octubre de 1913, durante un viaje al sur, tras el encuentro con una joven suiza¹³⁰.

Para otros, sin embargo, todo es mucho más fácil. Pues, como usted sabe hace mucho tiempo por los manuales, con el amor todo resulta muy fácil en el fondo: conceda más reconocimiento a la pareja, asegúrele más a menudo su amor, no baje de la línea de la cintura en las discusiones, cambie de vez en cuando la postura, guárdese de descalificaciones generales, evite las palabras «siempre» y «cada vez», vivan juntos con regularidad una pequeña aventura; ah, claro, y traiga de vez en cuando unas flores a su señora... Y de lo que no puede hablarse en el amor hay que guardar silencio.

Bibliografía

Un legado oscuro

Qué tiene que ver el amor con la biología

Spiegel, título de portada: *Der liebende Affe* [«El mono amante»], en *Der Spiegel*, n.º 9, 28-II-2005. El manual de David Buss lleva por título *Evolutionäre Psychologie*, 2.ª ed. actualizada, Pearson Studium 2004 [*Psicología evolucionista*]. Michael Ghiselin acuñó el concepto «psicología evolucionista» en «Darwin and Evolutionary Psychology», en *Science* 179, 1973, pp. 964-968. El libro de Darwin *Die Abstammung des Menschen* (1871) fue publicado por Fourier, 2.ª ed., 1992 [*El origen del hombre*, Crítica, Madrid 2009]. Edward O. Wilson acuñó el concepto de «sociobiología» en *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press 1975 [*Sociobiología*, Omega, Barcelona 1980]. Los libros más famosos de Desmond Morris son *Der nackte Affe*, Droemer Knaur 1968 [*El mono desnudo*, DeBolsillo, Barcelona 2006] y *Der MenschenZoo*, Droemer Knaur 1969 [*El zoo humano*, Plaza y Janés, Barcelona 2000]. El prototipo de la psicología evolucionista contemporánea sigue siendo William F. Allman, *Mammutjäger in der Metro. Wie das Erbe der Evolution unser Denken und Verhalten prägt*, Spektrum 1999 [*Cazadores de mamuts en el metro*]. Para los límites de la paleoantropología, véase uno de sus representantes más renombrados: Richard Leaky, *Die ersten Spuren. Über den Ursprung des Menschen*, C. Bertelsmann 1997. Consideraciones sociobiológicas tempranas del ser humano pueden encontrarse en el ámbito de lengua alemana en Herbert W. Franke, *Der Mensch stammt doch vom Affen ab. Übereinstimmungen im tierischen und menschlichen Verhalten*, Kindler 1966; Hans Hass, *Wir Menschen. Das Geheimnis unseres Verhaltens*, Molden 1968 [*Nosotros los humanos*, Plaza y Janés, Barcelona 1979]; Erich von Holst, *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen*, vols. I y II, Piper 1969; Otto Koenig, *Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie*, DTV 1970; Wolfgang Wickler, *Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe*, Droemer 1969; mismo autor, *Die Biologie der*

zehn Gebote, Piper 1971; mismo autor, *Verhalten und Umwelt*, Hoffmann und Campe 1972; Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im Menschlichen Verhalten*, DTV 1976 [*El hombre preprogramado. Lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano*, Alianza, Madrid 1987]. Queden mencionados también: Konrad Lorenz: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens*, Piper 1973 [*La otra cara del espejo*, Plaza y Janés, Barcelona 1980]; Julian Huxley, *Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus*, List 1965. La cita de Friedrich Engels procede de su libro *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, varias ediciones en castellano], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, vol. 21, Dietz Verlag 1962, pp. 36-84. El concepto de «altruismo recíproco» fue acuñado por Robert Trivers, «The evolution of reciprocal altruism», en *Quarterly Review of Biology* 46, 1971, pp. 35-57. Las inteligentes consideraciones de Frans de Waal sobre la dificultad de conocer la naturaleza humana a partir del comportamiento de los homínidos están en *Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind*, Hanser 2005 [*El mono que llevamos dentro*, Tusquets, Barcelona 2007]. El libro citado de Jerome H. Barkow, John Tooby y Leda Cosmides (eds.), es *The adapted Mind: Evolutionary Psychology and The Generation of Culture*, Oxford University Press, 1992. Sobre la «monogamia serial» como comportamiento natural del ser humano, véase Helen Fisher, *Anatomie der Liebe. Warum Paare sich finden, binden und auseinandergehen*, Droemer Knaur 1993 [*Anatomía del amor*, Anagrama, Barcelona 1999].

¿Sexo económico?

Por qué los genes no son egoístas

Sobre la imprevisibilidad de la evolución: Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, DTV, 2.^a ed., 1975 [*El azar y la necesidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000]. Los escritos más importantes de William Hamilton son «The moulding of senescence by natural selection», en *Journal of Theoretical Biology* 12, 1966, pp. 12-15; «Selfish and spiteful behaviour in an evolutionary model», en *Nature* 228, 1970, pp. 1218-1220; «The geometry of the selfish herd», en *Journal of Theoretical Biology* 31, 1971, pp.

295-311; «Altruism and related phenomena, mainly in social insects», en *Annual Review of Ecology and Systematics* 3, 1972, pp. 193-232; «Sex versus non-sex versus parasite», en *Oikos* 35, 1980, pp. 282-290; *Narrow Roads in Gene Land*, vol 1, Oxford University Press 1996; *Narrow Roads in Gene Land*, vol 2., Oxford University Press 2002. De las obras de Richard Dawkins citemos: *Das egoistische Gen* (1976), Spektrum 2007 [*El gen egoísta*, Salvat, Barcelona 2000]; *Der blinde Uhrmacher: warum die Erkenntnisse der Evolutionstheorie beweisen, dass das Universum nicht durch Design entstanden ist* (1986), DTV 2008 [*El relojero ciego*, Labor, Barcelona 1989]; *Und es entsprang ein Fluss in Eden* (1995), Goldmann 2000 [*El río del Edén*, Debate, Barcelona 2000]. *Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution* (1996), Rowohlt 2008 [*Escalando el monte improbable*, Tusquets, Barcelona 1998]; *Der entzauberte Regenbogen* (1998), Rowohlt 2008 [*Destejiendo el arco iris*, Tusquets, Barcelona 2000]; *Geschichten vom Ursprung des Lebens* (2004), Ullstein 2008; *Der Gotteswahn* (2006), Ullstein 2007 [*El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid 2009]. Contra la teoría del gen egoísta argumentan los libros de Richard Lewontin, *The Genetic Basis of Evolutionary Change*, Columbia University Press 1974 [*La base genética de la evolución*, Omega, Barcelona 1979]; *Menschen. Genetische, kulturelle und soziale Gemeinsamkeiten* (1982), Spektrum 1986; (con Steven Rose y Leon J. Kamin), *Die Gene sind es nicht... Biologie, Ideologie und menschliche Natur* (1984), Beltz 1999 [*No está en los genes: racismo, genética e ideología*, Crítica, Barcelona 2009]; (con Richard Levins), *The Dialectical Biologist*, Harvard University Press 1987; *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, Harper 1993; *Die Dreifachhelix: Gen, Organismus und Umfeld* (2000), Springer 2002. De las numerosas obras de Stephen Jay Gould quedan citadas: *Der Daumen des Panda. Betrachtungen zur Naturgeschichte* (1980), Suhrkamp 1989 [*El pulgar del panda*, Crítica, Barcelona 2001]; (con Elisabeth Vrba) «Exaptation. A missing Term in the Science of Form», en *Paleobiology* 8, n.º 1, pp. 4-15; *Wie das Zebra zu seinen Streifen kommt* (1983), 2.ª ed., Suhrkamp 2008; *Das Lächeln des Flamingos. Betrachtungen zur Naturgeschichte* (1985), 2.ª ed., 2009 [*La sonrisa del flamenco*, Crítica, Barcelona 2008]; *Bravo, Brontosaurus. Die verschlungenen Wege der Naturgeschichte* (1991), Hoffmann und Campe 1994 [*Brontosaurus y la nalga del ministro*, Crítica, Barcelona 2008]; *Ein Dinosaurier im Heuhaufen. Streifzüge durch die Naturgeschichte* (1995), Fischer 2002 [*Un dinosaurio en un pajar*, Crítica, Barcelona 1997]; *Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der*

Evolution (1996), 2.^a ed., Fischer 2004; *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press 2002 [*La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona 2004]. La obra capital de Darwin es *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (1859), Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992 [*El origen de las especies por medio de la selección natural*, Alianza, Madrid 2009]. La cita de Karl Marx sobre Darwin se ha tomado de Adrian Desmond y James Moore: *Darwin*, 2.^a ed., List 1995 [*Charles Darwin*, Herder, Barcelona 2008]. Sobre la bioeconomía de Robert Trivers, véase *Social Evolution*, Benjamin/Cummings 1985; *Natural Selection and Social Theory: Selected Papers of Robert Trivers (Evolution and Cognition)*, Oxford University Press 2002; (con Austin Burt), *Genes in Conflict: The Biology of Selfish Genetic Elements*, Harvard University Press 2008.

Estranguladores acaudalados, sapos sólidos **Lo que supuestamente quieren hombres y mujeres**

Sobre el comportamiento efectivo durante la crianza del estrangulador gris informan Piotr Tryjanowski y Martin Hromada, «Breeding biology of the Great Grey Shrike *Lanius excubitor* in W Poland», en *Acta Ornithologica* 39, 2004, pp. 9-14; los mismos autores, «Research activity induces change in nest position of the Great Grey Shrike *Lanius excubitor*», en *Ornis Fennica* 82, 2005, pp. 20-25; los mismos autores, «More secluded places for extra-pair copulations in the great grey shrike *Lanius excubitor*», en *Behaviour* 144, 2007, pp. 23-31. El representante más importante de la teoría de la adaptación, según la cual todo en la naturaleza ha de tener su finalidad, es George C. Williams, *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press 1966; del mismo autor, *Sex and Evolution*, Princeton University Press 1975; del mismo, *Natural Selection: Domains, Levels, and Challenges*, Oxford University Press 1992; el mismo y Randolph M. Nesse, *Warum wir krank werden* (1995), C. H. Beck 1997 [*¿Por qué enfermamos?*, Grijalbo, Barcelona 2000]; *Das Schimmern des Ponyfisches. Plan und Zweck in der Natur* (1997), Spektrum 2001. Otras obras capitales de la psicología evolucionista, junto a las citadas en los capítulos anteriores, son: Steven Pinker, *Wie das Denken im Kopf entsteht* (1999), Kindler 2002 [*¿Cómo funciona la mente?*, Destino, Barcelona 2008]; el mismo autor, *Das unbeschriebene Blatt. Die moderne Leugnung*

der menschlichen Natur (2002), Berlin Verlag 2003 [*La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2009]; Susan Pinker, *The Sexual Paradox: Men, Women and the Real Gender Gap*, Scribner 2008 [*La paradoja sexual: de mujeres, hombres y la verdadera frontera del género*, Paidós, Barcelona 2009]. Bas Kast ensaya una explicación sencilla del amor sobre la base de la psicología evolucionista y de la bioquímica en *Die Liebe und wie sich Leidenschaft erklärt*, Fischer 2006. Para la crítica de la psicología evolucionista, véase: Philipp Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge University Press 1985; Gerald Hüther, *Die Evolution der Liebe. Was Darwin bereits ahnte und die Darwinisten nicht wahrhaben wollen* (1999), 4.^a ed., 2007; John Dupré, *Darwins Vermächtnis. Die Bedeutung der Evolution für die Gegenwart des Menschen* (2003), Suhrkamp 2005 [*El legado de Darwin*, Katz Barpal, Madrid 2006]; David J. Buller, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, MIT Press 2005; en la «guerra de los espermatozoides» cree Robin Baker, *Krieg der Spermien. Weshalb wir Lieben und Leiden, uns verbinden, trennen und betrügen* (1996), Limes 1997 [*Batallas en la cama. Infidelidades, espermatozoides «asesinos» y otros conflictos sexuales*, Temas de Hoy, Madrid 1997]; del mismo autor, *Sex im 21. Jahrhundert. Der Urtrieb und die moderne Technik* (1999), Limes 2000 [*El futuro del sexo: reproducción y familia en el siglo XXI*, Grijalbo, Barcelona 2001]. Una zoología de la sexualidad humana proyecta Jared Diamond, *Warum macht Sex Spass? Die Evolution der menschlichen Sexualität* (1997), C. Bertelsmann 1998 [*¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana*, Debate, Barcelona 2007]. Los resultados del estudio de David Buss se encuentran en «Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypothesis testing in 37 cultures», en *Behavioral and Brain Sciences* 12, 1989, pp. 1-49. Presentados detalladamente también en: el mismo autor, *Die Evolution des Begehrens. Geheimnisse der Partnerwahl* (1994), 2.^a ed., Goldmann 2000 [*La evolución del deseo. Estrategias de emparejamiento humano*, Alianza, Madrid 2009]. Para la teoría-ego del hombre: Ben Greenstein, *The Fragile Male, The Decline of a Redundant Species*, Boxtree 1993 [*El hombre frágil*]. La teoría de la atracción que provocan los rostros-testosterona de Victor Johnston se encuentra por primera vez en V. Johnston y otros, «Male facial attractiveness: evidence for hormone-mediated adaptive design», en *Evolution & Human Behavior* 22, 2001, pp. 417-429. El estudio citado en: el mismo autor y Pamela S. Scarbrough, «Individual differences in

women's facial preferences as a function of digit ratio and mental rotation ability», en *Evolution & Human Behavior* 26, 2005, pp. 509-526. La contratesis de la gran atracción que provocan caras fuertemente andróginas la formulan Lynda Boothroyd y David Perett, «Partner characteristics associated with masculinity health and maturity in male faces», en *Personality and Individual Differences* 43, 2007, pp. 1161-1173. Las tesis de simetría de Randy Thornhill se encuentran en R. Thornhill, «The allure of symmetry», *Natural History* 102, 1993, pp. 30-37; el mismo autor y S. Gangestad, «Human facial beauty: Averageness, symmetry and parasite resistance», en *Human Nature* 4, 1993, pp. 237-269; el mismo autor y K. Grammer, «Human (Homo sapiens) facial attractiveness and sexual selection: The role of symmetry and averageness», en *Journal of Comparative Psychology* 108, 1994, pp. 233-242; los mismos autores, «Facial physical attractiveness, developmental stability and fluctuating asymmetry», en *Ethology and Sociobiology* 15, 1994, pp. 73-85; el mismo autor y P. Watson, «Fluctuating asymmetry and sexual selection», en *Trends in Ecology and Evolution* 9, 1994, pp. 21-24. El título de portada: *Wie ticken die Deutschen? Warum wir so sind, wie wir sind* está tomado de: *Spiegel* 17, 21-IV-2008. La cita de Vladimir Soloviev procede de Kai Buchholz (ed.), *Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, Goldmann 2007.

Veo lo que tú no ves
¿Piensan de forma diferente
los hombres y las mujeres?

De entre los libros de los psicólogos del *entertainment* Allan y Barbara Pease, citemos: *Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken. Ganz natürliche Erklärungen für eigentlich unerklärliche Schwächen* (1998), Ullstein, 33.^a ed., 2007 [*¿Por qué los hombres no escuchan y las mujeres no entienden los mapas?*, Amat, Barcelona 2010]; los mismos autores, *Warum Männer lügen und Frauen immer Schuhe kaufen. Ganz natürliche Erklärungen für eigentlich unerklärliche Beziehungen* (2002), Ullstein 2004 [*¿Por qué los hombres mienten y las mujeres lloran?*, Amat, Barcelona 2002]. De las obras completas de John Gray: *Männer sind anders. Frauen auch. Männer sind vom Mars. Frauen von der Venus* (1992), Goldmann, 38.^a ed., 2008 [*Los hombres son de Marte. Las mujeres de Venus*, Grijalbo, Barcelona 1999]. El mito de una

diferencia neurológica de géneros inequívoca y determinante del comportamiento lo desenmascara la antología de Claudia QuaiserPohl y Kirsten Jordan, *Warum Frauen glauben, sie könnten nicht einparken – und Männer ihnen Recht geben. Über Schwächen, die gar keine sind*, DTV 2007. Para la cultura de los mbuti y los khoisan, véase Mark S. Mosko: «The Symbols of “Forest”»: A Structural Analysis of Mbuti Culture and Social Organization», en *American Anthropologist*, New Series, vol. 89, n.º 4, 1987, pp. 896-913; Richard B. Lee, *The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge University Press 1979; John Marshall y Claire Ritchie, *Where Are the Ju / Wasii of Nyae Nyae? Changes in a Bushman Society 1958-1981*, Survival 1984. Una obra temprana sobre la supuesta diferencia cerebral de mujeres y hombres es: Anne Moir y David Jessel, *Brain Sex. Der wahre Unterschied zwischen Mann und Frau* (1989), Econ 1990 [*El sexo en el cerebro. La verdadera diferencia entre hombres y mujeres*, Planeta, Barcelona 1991]. Anterior incluso fue la antología editada por Michele Andrisin Wittig y Anne Petersen (eds.), *Sex related Differences in Cognitive Functioning*, Academic Press 1979. Las mediciones craneales de Paul Broca se encuentran en sus *Mémoires d'Anthropologie*, 3 vols., vol. 1, Reinwald 1871. Sobre la diferencia supuestamente enorme entre el cerebro de las mujeres y el de los hombres escribe Louann Brizendine, *Das weibliche Gehirn. Warum Frauen anders sind als Männer* (2006), 3.ª ed., Hoffmann und Campe 2007 [*El cerebro femenino*, RBA, Barcelona 2010]. El estudio, altamente sospechoso, sobre el cuerpo calloso entre el hemisferio cerebral derecho y el izquierdo procede de Christine De-Lacoste-Utamsing y Ralph L. Holloway, «Sexual dimorphism in the human corpus callosum», en *Science* 216, 1982, pp. 1431-1432. El análisis histórico de Robert Bennett Bean se encuentra en «Some racial peculiarities of the Negro brain», en *American Journal of Anatomy* 5, 1906, pp. 353-432. La obra citada de Simon Baron-Cohen es *Vom ersten Tag an anders. Das weibliche und das männliche Gehirn* (2003), Heyne 2006 [*La gran diferencia. Cómo son realmente los cerebros de hombres y mujeres*, Amat, Barcelona 2005]. La diferencia entre nivel alto de testosterona y buena representación espacial en los hombres la describe Doreen Kimura en *Sex and Cognition*, MIT-Press 1999 [*Sexo y capacidades mentales*, Ariel, Barcelona 2004]. Para la complicada relación entre testosterona, jerarquía y comportamiento jerárquico en los monos y homínidos véase http://www.gender.org.uk/about/06encrn/63_aggrs.htm.

Sexo y carácter

Nuestra segunda naturaleza

El libro de Otto Weininger tiene por título *Geschlecht und Charakter. Sonderausgabe: Eine prinzipielle Untersuchung* (1903), Matthes & Seitz 1997 [*Sexo y carácter*, Losada, Madrid 2004]. Sobre Otto Weininger, véase: Jacques LeRider y Heimito von Doderer, *Der Fall Otto Weininger: Wurzeln des Antifeminismus und des Antisemitismus*, reed. Locker 1985; Jörg Zittlau, *Vernunft und Verlockung: Otto Weiningers erotischer Nihilismus*, Zenon 1990; Chandak Sengoopta, *Otto Weininger: Sex, Science, and Self in Imperial Vienna*, University of Chicago Press 2000. John W. Money acuñó el concepto de *gender* en J. W. Money y Hampson y Hampson, «Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychologic Findings», en *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* 96, 1955, pp. 253-264. El clásico de Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau* (1949), Rowohlt 2005 [*El segundo sexo*, Cátedra, Madrid 2005]; el libro mencionado de Judith Butler es *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990), Suhrkamp 1991 [*El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona 2010]; véase, de la misma autora, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* (1993), Suhrkamp 1997. Para la problemática del *gender*, véase además: Ursula Pasero y Christine Weinbach (eds.), *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*, Suhrkamp 2003; Claudia Koppert y Beate Selders (eds.), *Hand aufs dekonstruierte Herz. Verständigungsversuche in Zeiten der politisch-theoretischen Selbstabschaffung von Frauen*, Ulrike Helmer 2003; Marlis Hellinger y Hadumod Bussmann (eds.), *Gender Across Languages, The linguistic representation of women and men*, Benjamins 2003; Hadumod Bussmann y Renate Hof (eds.), *Genus – Geschlechterforschung/ Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Kröner 2005; el libro de Margaret Mead sobre Samoa lleva por título *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, I. Kindheit und Jugend in Samoa*, DTV 1987 [*Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Paidós, Barcelona 2009]. Su obra capital apareció como *Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt*, Ullstein 1992 [*Masculino y femenino*, Minerva, Madrid 1984]. La cita pertenece a Anne Roe y George Galord Simpson (eds.), *Behavior and Evolution*, Yale University Press 1958. La contrarréplica de Derek Freeman: *Liebe ohne*

Aggression. Margaret Meads Legende von der Friedfertigkeit der Naturvölker, Kindler 1983. Véase también del mismo autor, *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead. A Historical Analysis of her Samoan Research*, Westview Press 1998.

El escrúpulo de Darwin

Lo que separa el amor del sexo

Sobre la discordancia entre rol sexual y crianza en los caballitos de mar véase: A. B. Wilson, A. Vincent, I. Ahnesjö, A. Meyer: «Male pregnancy in seahorses and pipefishes (Family Syngnathidae): Rapid diversification of paternal brood pouch morphology inferred from a molecular phylogeny», en *Journal of Heredity* 92, 2001, pp. 159-166; los mismos autores, «The dynamic of male brooding, mating patterns and sex-roles in pipefishs and seahorses (Family Syngnathidae)», en *Evolution* 57, 2003, pp. 1374-1386. La cita de Axel Meyer procede de *Spektrum der Wissenschaft* 12, 2003, p. 78. Sobre la hipótesis «*TangledBank*», véase Robert Trivers, «Parental investment and sexual selection» (1972), en Bernard Campbell (ed.), *Sexual selection and the descent of man, 1871-1971*, Aldine, pp. 136-179, así como George C. Williams, *Sex and Evolution*, Princeton University Press 1975. Sobre la hipótesis «*Red-Queen*» véase William Hamilton, «Extraordinary sex ratios», en *Science* 156, 1967, pp. 477- 488, así como Leigh Van Valen: «A new evolutionary laug», en *Evolutionary Theory* 1, 1973, pp. 1-30. Una panorámica al respecto la proporciona Richard E. Michod, *Eros and evolution: a natural philosophy of sex*, Addison-Wesley Publishers, 1995. La cita de Arthur Schopenhauer procede de A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, citado por Kai Buchholz, *Die Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, Goldmann, 2007 [*El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., Alianza, Madrid 2010]. La biografía de Darwin que se cita es la de Adrian Desmond y James Moore (1991), *Darwin*, List 1995 [*Charles Darwin*, Herder, Barcelona 2008]. La cita de Adam Smith se encuentra en A. Smith, *Theorie der ethischen Gefühle* (1759), Meiner 2004 [*La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid 2009]. La teoría del egoísmo de Michael T. Ghiselin se encuentra en M. T. Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, University of California Press 1974. La historia de Flo y Flint está en Jane Goodall, *Ein Herz für Schimpansen. Meine 30 Jahre am Gombe-Strom* (1990), Rowohlt 1991,

pp. 220-235 [*A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés*, Salvat, Barcelona 1994]. La crítica de Christine Korsgaard a la teoría del egoísmo de Ghiselin se encuentra en Frans de Waal, *Primaten und Philosophen* (2006), Hanser 2008, pp. 116-138 [*Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona 2007]. El origen de la relación de pareja en la sabana es ya el tema del primer libro de Helen Fisher, *The Sex Contract. The Evolution of Human Behaviour*, Morrow and Company 1982 [*El contrato sexual: la evolución de la conducta humana*, Salvat, Barcelona, 1995]; presentado con mayor detalle y ampliado aparece en H. Fisher, *Anatomie der Liebe. Warum Paare sich finden, binden und auseinandergehen* (1990), Droemer Knaur 1993 [*Anatomía del amor: historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, Anagrama, Barcelona 2007]. Que el amor no surge de la sexualidad es lo que defiende Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, Piper 1970 [*Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Salvat, Barcelona 1994]. Entre los numerosos libros del terapeuta Michael Mary, que se enfrenta a la psicología evolucionista, citemos: *5 Lügen die Liebe betreffend*, Bastei Lübbe 2001; *Und sie verstehen sich doch. 10 neue Lügen die Liebe betreffend*, Bastei Lübbe 2008. Las reflexiones de Stuart Shanker sobre el aprendizaje en la primera infancia se encuentran en S. Shanker y Stanley I. Greenspan: *Der erste Gedanke: Frühkindliche Kommunikation und die Evolution menschlichen Denkens* (2006), Beltz 2007 [*The first Idea*]. Richard Lewontin y Stephen Jay Gould introdujeron en el contexto evolucionista la palabra *spandrel*, procedente de la arquitectura, en «The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme», en *Proceedings of the Royal Society*, vol. 205, 1979, pp. 581-598.

Una idea complicada

Por qué el amor no es una emoción

De los ensayos de Helen Fisher para hacer visible el amor en los espintomógrafos nucleares trata su libro: *Warum wir lieben. Die Chemie der Leidenschaft*, Patmos 2005 [*Por qué amamos*, Taurus, Madrid 2005]; véase también de la misma autora: «Lust, Anziehung und Verbundenheit. Biologie und Evolution der menschlichen Liebe», en

Heinrich Meier y Gerhard Neumann (eds.), *Über die Liebe. Ein Symposium*, Piper 2001. Entre los nuevos libros sobre la «química del amor», citemos: Theresa L. Crenshaw, *Die Alchemie von Liebe und Lust. Hormone steuern unser Liebesleben*, DTV 2003 [*La alquimia del amor y del deseo*, Grijalbo, Barcelona 1997]; Gabriele y Rolf Froböse, *Lust und Liebe – alles nur Chemie?*, Wiley-VCH 2004 [*Deseo y amor, ¿sólo química?*, Acirbia, Zaragoza 2009]; Marco Rauland, *Feuerwerk der Hormone. Warum Liebe blind macht und Schmerzen weh tun müssen*, Hirzel 2007; *Liebe, Licht und Lippenstift: «Das Beste von John Emsley»*, Wiley-VCH 2007; Klaus Oberbeil, *Das Geheimnis der erotischen Intelligenz: Wie Hormone und Biostoffe Gefühle wecken und Beziehungen festigen*, Herbig 2007. El significado de la oxitocina en los campañoles de pradera ha sido investigado por Larry Young, Zuoxin Wang, Thomas R. Insel en «Neuroendocrine bases of monogamy», en *Trends in Neuroscience* 21, 1998, pp. 71-75; Larry Young, Roger Nilsen, Katrina G. Waymire, Grant R. MacGregor y Thomas R. Insel, «Increased affiliative response to vasopressin in mice expressing the V1a receptor from a monogamous vole», en *Nature* 400 (19), pp. 766-776, 1999; Larry Young, M. M. Lim, B. Gingrich, «Cellular mechanisms of social attachment», en *Hormones and Behavior* 40, 2001, pp. 133-138; Larry Young y Zuoxin Wang, «The neurobiology of pair bonding», en *Nature Neuroscience* 7, 2004, pp. 1048-1054. Para una crítica de ello, véase Sabine Fink, Laurent Excoffier y Gerald Heckel, «Mammalian monogamy is not controlled by a single gene», en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States* 7, 2006; Gene E. Robinson, Russell D. Fernald, David F. Clayton, «Genes and social behavior», en *Science* 7 (322), 2008, pp. 896-900. La historia de Marshall Rosenberg procede de su libro *Gewaltfreie Kommunikation. Eine Sprache des Lebens*, Junfermann, 6.^a ed., 2007 [*Comunicación no violenta*, Urano, Barcelona 2000]. Para la teoría de las emociones y sentimientos, véase William Lyons, *Emotion*, Cambridge University Press 1980 [*Emoción*, Anthropos, Barcelona 1993]; Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, MIT Press 1987; Paul Griffiths, *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*, University of Chicago Press 1997; Antonio Damasio, *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace and Co 1999 [*La sensación de lo que ocurre*, Debate, Barcelona 2001]; mismo autor, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, List 1994 [*El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona 2006]; mismo autor, *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben*

bestimmen, List 2003 [*En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*, Crítica, Barcelona 2005]; Achim Stephan y Henrik Walter (eds.), *Natur und Theorie der Emotion*, MentisVerlag 2003; Martin Hartmann, *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*, Campus 2005; Heiner Hastedt, *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*, Reclam 2005. La obra capital de William James es *The Principles of Psychology*, Henry Holt and Company 1890 [*Principios de psicología*, FCE, México 1994]. La obra capital de Gilbert Ryle tiene por título *Der Begriff des Geistes*, Reclam 1986 [*El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona 2005].

Mi diencéfalo y yo **¿Puedo amar cuando quiera?**

Arnold Gehlen definió al ser humano como «ser cultural» en *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker y Dünnhaupt 1940 [*El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1987]. Los ensayos citados de Jean-Paul Sartre, «Transcendenz des Ego» [*La transcendencia del ego*, Síntesis, Madrid 2003], y «Skizze einer Theorie der Emotionen» [*Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid 2005] se encuentran en J.-P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, Rowohlt 1997. La cita de Fritz Riemann procede de su libro *Die Fähigkeit zu lieben*, Reinhardt, 8.^a ed., 2008. El poema de Ernst Jandl se encuentra en Klaus Siblewski (ed.), *Ernst Jandl. Poetische Werke*, vol. 8, Luchterhand 1997. Se hace un balance de las investigaciones de Giacomo Rizzolatti sobre las «neuronas espejo» en G. Rizzolatti y Corrado Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone: Die biologische Basis des Mitgefühls*, Suhrkamp 2008 [*Las neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*, Paidós, Barcelona 2008]. John Money acuñó el concepto de «mapa del amor» (*lovemap*) en su obra: *Love and Love Sickness: the Science of Sex, Gender Difference and Pair-Bonding*, Johns Hopkins University Press 1980; véase también del mismo autor, *Lovemaps: Clinical Concepts of Sexual/Erotic Health and Pathology, Paraphilia, and Gender Transposition in Childhood, Adolescence, and Maturity*, Irvington 1986; mismo autor, *Vandalized Lovemaps: Paraphilic Outcome of 7 Cases in Pediatric Sexology*, Prometheus Books 1989; mismo autor, *The Lovemap Guidebook: A Definitive Statement*, Continuum 1999.

Sobre los mapas de amor, véase también: Ayala Malakh-Pines, *Falling in Love: Why We Choose the Lovers we Choose*, Taylor & Francis 2005. El experimento del puente de Arthur Aron y Donald Dutton aparece descrito en: A. Aron y D. Dutton, «Some evidence for heightened sexual attraction under conditions of high anxiety», en *Journal of Personality and Social Psychology* 30, 1974, pp. 510-517. La teoría de la emoción de Stanley Schachter fue presentada por primera vez en S. Schachter y Jerome Singer, «Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State», en *Psychological Review* 69, 1962, pp. 379-399. Véase también del mismo autor, «The interaction of cognitive and physiological determinants of emotional state», en Leonard Berkowitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Academic Press, pp. 49-79. La cita de William Goldman procede de su obra *Die Brautprinzessin*, Klett-Cotta, 3.^a ed., 2004 [*La princesa prometida*, Mr Ediciones, Madrid 2009]. La cita de Max Horkheimer procede de Kai Buchholz (ed.), *Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, Goldmann 2007.

Trabajar el destino **¿Amar es un arte?**

El libro clásico de Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, 66.^a ed., Ullstein 2007 [*El arte de amar*, Paidós, Barcelona 2009]. Para la biografía de Fromm, véase Rainer Funk, *Erich Fromm*, Rowohlt 1980 [*Erich Fromm: Una escuela de vida*, Paidós, Barcelona 2009]; Helmut Wehr, *Erich Fromm. Eine Einführung*, Junius 1990. El libro clásico de Jean-Jacques Rousseau es *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1755), Reclam 1998 [*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, varias ediciones en castellano con pequeñas variantes en el título]. Las reflexiones de Adorno sobre la vida dañada aparecen en Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Suhrkamp 2004 [*Minima moralia*, Akal, Madrid 2006]. El libro citado de Peter Lauster es *Die Liebe. Psychologie eines Phänomens*, Rowohlt 1982 [*El amor*, Mensajero, Vizcaya 1983]. Un libro en el contexto de habla inglesa sobre el *unconditional love* es: Greg Baer, *Real Love: The Truth about Finding Unconditional Love and Fulfilling Relationships*, Gotham Books 2004. Los manuales citados son: John Mordechai Gottman, *Die 7 Geheimnisse der glücklichen Ehe*, Ullstein 2002 [*Siete*

reglas de oro para vivir en pareja, DeBolsillo, Barcelona 2010]; Gary Chapmann, *Die fünf Sprachen der Liebe. Wie Kommunikation in der Ehe gelingt*, Francke 2003; Hans Jellouschek, *Wie Partnerschaft gelingt – Spielregeln der Liebe: Beziehungskrisen sind Entwicklungschancen*, Herder 2005 [*El amor y sus reglas de juego. Las crisis en la relación de pareja como oportunidad de crecimiento*, Sal Terrae, Santander 1993]; Ariel Kane y Shya Kane, *Das Geheimnis wundervoller Beziehungen: Durch unmittelbare Transformation*, Winpferd 2005. La obra de David Schnarch sobre el arte del amor a sí mismo como presupuesto del arte de amar es *Die Psychologie sexueller Leidenschaft* (1997), 6.ª ed., 2008; véase también, del mismo autor, «Die leidenschaftliche Ehe. Die Rolle der Liebe in der Paartherapie», en Jürg Willi y Bernhard Limacher (eds.), *Wenn die Liebe schwindet. Möglichkeiten und Grenzen der Paartherapie*, Klett-Cotta, 2.ª ed., 2007.

Una improbabilidad completamente normal

Lo que el amor tiene que ver con las expectativas

La obra de Michel Foucault sobre sexualidad y verdad lleva por título *Der Wille zum Wissen*, Suhrkamp 1983; *Der Gebrauch der Lust*, Suhrkamp 1989; *Die Sorge um sich*, Suhrkamp 1989 [*Historia de la sexualidad: La voluntad de saber, El uso de los placeres y La inquietud de sí*, 3 vols., Siglo XXI, Madrid 2005]. Una excelente biografía de Foucault es: Didier Eribon, *Michel Foucault* (1989), Suhrkamp 1991 [*Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona 2004]. El libro clásico de Denis de Rougemont se ha editado últimamente como *Die Liebe und das Abendland*, 2007 [*El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona, 2010]. La obra de Joachim Bumke sobre los fundamentos de la historia literaria y social de la Edad Media es *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, 2 vols., DTV 1986. El estudio clásico de Norbert Elias sobre el desarrollo de nuestra cultura es *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 vols., Suhrkamp, 19.ª ed., 1995 [*El proceso de la civilización*, FCE, Madrid 1998]. El libro varias veces citado de Umberto Galimberti es *Die Sache mit der Liebe. Eine philosophische Gebrauchsanweisung* (2004), Beck 2007 [*Las cosas del amor*, Destino, Barcelona 2006]. La historia del sujeto de amor romántico de Günter Dux lleva por título *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben. Die romantische Liebe nach dem*

Verlust der Welt, Suhrkamp 1994. Sobre la comprensión romántica de uno mismo y del mundo, véase, además, Rudolf zur Lippe, *Bürgerliche Subjektivität: Autonomie und Selbstzerstörung*, Suhrkamp 1975; Karl Heinz Bohrer, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Suhrkamp 1989; del mismo autor, *Die Kritik der Romantik*, Suhrkamp 1989. La cita de Shelley se encuentra en H. Höhne (ed.), *Percy Bysshe Shelley. Ausgewählte Werke. Dichtung und Prosa*, Insel 1985. Para el psicoanálisis del amor, véase Martin S. Bergmann, *Eine Geschichte der Liebe. Vom Umgang des Menschen mit einem rätselhaften Gefühl*, Fischer 1999; Kurt Höhfeld y Annemarie Schlösser, *Psychoanalyse der Liebe*, Psychosozial-Verlag, 3.^a ed., 2001; Sebastian Krutzenbichler y Hans Essers, *Muss denn Liebe Sünde sein? Zur Psychoanalyse der Übertragungs- und Gegenübertragungsliebe*, Psychosozial-Verlag 2006. El estudio de William Jankowiak y Edward Fisher se analiza y evalúa en W. Jankowiak y E. Fisher, *Romantic passion: A universal experience?*, Columbia University Press 1995. La obra de Niklas Luhmann sobre el amor es *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, 5.^a ed. 1999 [*El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Península, Barcelona 2008]; véase también el estudio previo, recientemente aparecido: *Liebe. Eine Übung*, Suhrkamp 2008.

¿Enamorado del amor?

Por qué siempre buscamos más amor y encontramos menos

El libro de Harry Frankfurt es: *Gründe der Liebe*, Suhrkamp 2005 [*Las razones del amor*, Paidós, Barcelona 2004]. Karl Otto Hondrich acuña el concepto de *Rückbindung* («retrodependencia») en su libro: *Liebe in den Zeiten der Weltgesellschaft*, Suhrkamp 2004. Jean-Claude Kaufmann analiza efectos de retrodependencia y estrategias de compromiso en las parejas en *Schmutzige Wäsche: Ein ungewöhnlicher Blick auf gewöhnliche Paarbeziehungen*, Uvk 2005; véase también del mismo autor, *Was sich liebt, das nervt sich*, Uvk 2008. Para los nuevos *singles*, véase Sasha Cagen, *Quirkyalone: A Manifesto for Uncompromising Romantics*, HarperSanFrancisco 2004. Uno de los mejores libros para el inventario del amor en la actualidad es: Christian Schuldt, *Der Code des Herzens. Liebe und Sex in den Zeiten maximaler Möglichkeiten*,

Eichborn 2004 [*El código del corazón*]. Los estudios del investigador de la soledad Robert Weiss se encuentran en su libro *Loneliness. The Experience of Emotional and Social Isolation*, MIT Press 1975. Sobre el amor y la soledad en la sociedad moderna desde el punto de vista psicoanalítico, véase Paul Verhaeghe: *Liebe in Zeiten der Einsamkeit*, Turia & Kant 2003. El libro citado de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim es *Das ganz normale Chaos der Liebe*, reed. Suhrkamp 2005 [*El normal caos del amor*, Paidós, Barcelona 2008]. Para la individualización, véase también Anthony Giddens, *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*, S. Fischer 1993 [*La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madrid 1995]; Bernhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus, 2.^a ed., 2005; Norbert Bolz, *Das konsumistische Manifest*, Fink 2002. La cita de Wolfgang Iser se encuentra en Hans Mayer / Uwe Johnson (eds.), *Das Werk Samuel Becketts. Ein Symposium*, Suhrkamp 1975.

Comprar amor

Romanticismo como consumo

La cita de Ortega y Gasset pertenece a *Der Aufstand der Massen*, Rowohlt 1956 [*La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 2009]. Sobre la infiltración de la economía en el amor romántico desde una perspectiva ideológica trata Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Suhrkamp 2007 [*El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz Barpal, Madrid 2009]. Véase también de la misma autora, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Suhrkamp 2007 [*Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Katz Barpal, Madrid 2007]. Steven Seidman ofrece un panorama histórico sobre la moral y la comercialización del amor en Estados Unidos en *Romantic longings: Love in America 1830-1980*, Routledge 1991. La formulación «*happiness of pursuit*» procede de Albert Otto Hirschman, *Shifting Involvements: Private Interest and Public Attention*, Princeton University Press, 20.^a ed., 2002. El concepto de «guiones de amor» se encuentra en Robert J. Sternberg, *Love is a Story. A New Theory of Relationships*, Oxford University Press 1998 [*El amor es como una historia: una nueva teoría de las relaciones*, Paidós, Barcelona 1999]. Véase también del mismo autor, *The*

Psychology of Love, Yale University Press 1988; y *The New Psychology of Love*, Yale University Press 2006. Sobre las modalidades de juego de la sexualidad actual trata Volkmar Sigusch, *Neosexualitäten: Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*, Campus Verlag, 2005; mismo autor, *Sexuelle Welten: Zwischenrufe eines Sexualforschers*, Psychosozial-Verlag 2005. Sobre el tema, véase también Gunter Schmidt, *Sexuelle Verhältnisse. Über das Verschwinden der Sexualmoral*, Rowohlt 1998; del mismo autor, *Das neue Der Die Das. Über die Modernisierung des Sexuellen*, Psychosozial-Verlag 2004; del mismo autor y Silja Matthiesen, Arne Dekker y Kurt Starke: *Spätmoderne Beziehungswelten. Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen*, Verlag für Sozialwissenschaften 2006. Sobre el desarrollo de nuevos medios de placer trata Christiane Loll, «Die Lust im Kopf», en *Die Zeit*, 3/2002. El artículo citado «Corpus absconditus» de Dietmar Kamper (2001) se encuentra en internet en: www.heise.de/tp. Sobre el amor en nuestro tiempo y especialmente en internet, véase Christian Schuldt, *Der Code des Herzens. Liebe und Sex in den Zeiten maximaler Möglichkeiten*, Eichborn 2004 [*El código del corazón*]. El *Digital Life Report* de TNS Infratest se encuentra en www.tns-infratest.com; la encuesta de KissNoFrog en www.kissnofrog.com.

La querida familia **Qué queda de ella y qué cambia**

Las cifras de Gunter Schmidt proceden de G. Schmidt (ed.), *Sexualität und Spätmoderne*, Psychosozial-Verlag 2002. Para la relación entre moral sexual, pareja y familia, véase también, del mismo autor, *Sexuelle Verhältnisse. Über das Verschwinden der Sexualmoral*, Rowohlt 1998; *Das neue Der Die Das. Über die Modernisierung des Sexuellen*, Psychosozial-Verlag 2004; el mismo autor con Silja Matthiesen, Anne Decker y Kurt Starke, *Spätmoderne Beziehungswelten. Report über Partnerschaft und Sexualität in drei Generationen*, Verlag für Sozialwissenschaften 2006. Para la historia de la familia, véase Jack Goody, *Geschichte der Familie*, C. H. Beck 2002. A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen y F. Zonabend (eds.), *Geschichte der Familie*, 4 vols., Campus Verlag 1997 [*Historia de la familia*, 2 vols. Alianza, Madrid 1988]. Christian y Nina von Zimmermann (eds.), *Familiengeschichten. Biographie und*

familiärer Kontext seit dem 18. Jahrhundert, Campus Verlag 2008. La visión de la familia de Friedrich Engels se encuentra en *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, en Karl Marx y Friedrich Engels: *Werke*, vol. 21, Dietz Verlag 1962, pp. 36-84 [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, varias ediciones en castellano]. Para la sociología de la familia moderna, véase Paul B. Hill y Johannes Kopp, *Familiensoziologie. Grundlagen und theoretische Perspektiven*, Verlag für Sozialwissenschaften 2005; Robert Hettlage, *Familienreport – Eine Lebensform im Umbruch*, C. H. Beck 1998; Rüdiger Peuckert, *Familienformen im sozialen Wandel*, Verlag für Sozialwissenschaften 2004; Birgit Kohlhasse, *Familie macht Sinn*, Urachhaus 2004. Las obras de Van der Velde llevan estos títulos: *Die vollkommene Ehe. Eine Studie über ihre Physiologie und Technik*, Montana-Verlag 1926 [*El matrimonio ideal*, Bruguera, Barcelona 1968]; *Die Abneigung in der Ehe. Eine Studie über ihre Entstehung und Bekämpfung* [*La aversión en el matrimonio*]; Benno Konegen Verlag 1928; *Die Erotik in der Ehe. Ihre ausschlaggebende Bedeutung*, Benno Konegen Verlag 1928 [*El erotismo en el matrimonio*]; *Die Fruchtbarkeit in der Ehe und ihre wunschgemässe Beeinflussung*, Montana-Verlag 1929 [*La fecundidad en el matrimonio y su efecto deseado*]; *Die vollwertige Gattin*, Carl Reissner-Verlag 1933 [*La esposa perfecta. Instrucciones para la mujer y sus auxiliares*]. El título del *Focus* reza: «Die Muttierung. Wenn aus Frauen Mütter werden und wie Männer darunter leiden», en *Focus* 21, 17-V-2005. Los estudios para la evaluación de la felicidad de Daniel Kahneman y Alan Krueger se encuentran en D. Kahneman y A. Krueger, «A Survey Method for Characterizing Daily Life Experience: The Day Reconstruction Method», en *Science* 306, pp. 1776-1780, 2004; «Developments in the Measurement of Subjective Well-Being», en *Journal of Economic Perspectives* 20, n.º 1, pp. 3-24, 2006.

Sentido de la realidad y sentido de la posibilidad
Por qué el amor sigue siendo tan importante
para nosotros

El *Sistema de filosofía sintética* de Herbert Spencer apareció en 1875-1895 en alemán en la Schweizerbart Verlagsbuchhandlung (11 vols.). Se cita por los *Principios de sociología*, vol. I (1877). La cita de Georg Lukács está en *Die Seele und die Formen* [*El*

alma y las formas, Grijalbo, Barcelona 1974], citado por Kai Buchholz (ed.), *Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, Goldmann 2007. La cita de Franz Kafka se encuentra en sus *Tagebücher 1910-1923*, reed. Fischer 1997 [*Diarios*, DeBolsillo, Barcelona 2006].

NOTAS

I Traduciremos *geschlechtliche Liebe* por «amor de género», «amor sexual» o «amor de pareja», según nos parezca que conviene al contexto. (Todos esos significados tiene la expresión alemana.) Y teniendo en cuenta que: amor sexual no es siempre amor meramente sexual, es también amor de sexos; que amor de género es también el amor homosexual; que una pareja son dos personas, simplemente, del tipo genérico o sexual que sean y con el tipo de relación que sea: *one-night*, coyuntural, duradera, matrimonial, etc.

El amor se adjetiva así (genérica o sexualmente, o como relación de dos personas fundada o fijada en el género o en el sexo) para distinguirlo del amor madre-hijo, el primordial, o del amor padres-hijos, o fraternal, familiar, amistoso, metafísico, etc. (*N. del T.*)

II «Mars» (Marte) es también una conocida marca de chocolate. (*N. del T.*)

III Político conservador alemán de cejas muy pobladas. (*N. del T.*)

IV Probablemente el autor se refiere a la conocida canción alemana *Gabi und Klaus*. (*N. del T.*)

V Dado que en alemán se emplea generalmente la misma palabra para ambos (*Geschlecht*), e incluso en inglés *gender* y *sex* son sinónimos, utilizamos prácticamente como tal «sexo» y «género», inclinándonos la mayoría de las veces por «género» por parecernos más acompasado a los nuevos tiempos. Y si alguna vez diferenciamos entre «rol sexual» y «rol genérico» (o «rol de género», o «rol de géneros»: en alemán siempre *Geschlechterrolle*), utilizamos en general la primera expresión cuando se trata de «rol biológico» y la segunda cuando se trata de «rol social» (siguiendo lo que el autor acaba de citar de J. Money). En este sentido, la propia obra de Weininger *Geschlecht und Charakter* (*Sexo y carácter*) podría traducirse también, quizá más acorde con los tiempos, como «Género y carácter». (*N. del T.*)

VI También *amor* está en este segundo caso. (*N. del T.*)

VII Quizá el autor aluda aquí al gran jinete alemán Philipp Weishaupt. (*N. del T.*)

VIII CDU: Unión Demócrata-Cristiana alemana. (*N. del T.*)

IX Muy famoso programa de la televisión en Alemania: «Apuesto a que...» (*N. del T.*)

X Mente o espíritu, y de ahí: mental o espiritual, equivalentes en sentido racional normal. *Mind* en inglés, *Geist* en alemán. (*N. del T.*)

XI Traducimos *Rückbindung* por «retrodependencia» o «dependencia retrospectiva». Podríamos haber traducido también esta palabra por «revinculación» o «retrovinculación», y a veces así lo haremos. (*N. del T.*)

¹ *Der Spiegel* (9/2005).

- 2 Buss (2004), p. 17.
- 3 Buss (2004), p. 58.
- 4 Citado por Allman (1999), p. 142.
- 5 Morris (1968), pp. 141s.
- 6 Allman (1999), p. 167.
- 7 Leakey (1997), p. 202.
- 8 Allman (1999), p. 145.
- 9 Allman (1999), p. 145.
- 10 De Waal (2005), p. 323.
- 11 Allman (1999), pp. 159s.
- 12 Engels (1962), p. 40.
- 13 Buss (2004), p. 18.
- 14 De Waal (2005), p. 139.
- 15 Buss (2004), p. 174.
- 16 Buss (2004), pp. 175s.
- 17 Huxley (1965), p. 264.
- 18 Buss (2004), p. 38.
- 19 Dawkins (2007), p. 166.
- 20 Dawkins (2007), p. 102.
- 21 Desmond/Moore (1995), p. 549.
- 22 Buss (2004), pp. 154s.
- 23 Buss (2004), p. 158.
- 24 Dupré (2005), p. 13.
- 25 Diamond (1998), p. 31.
- 26 Greenstein (1993), p. 9.
- 27 Allman (1999), p. 146.
- 28 Buss (2004), p. 187.
- 29 Kast (2006), p. 47.
- 30 Buss (2004), p. 170.
- 31 Allman (1999), p. 151.
- 32 Allman (1999), p. 155.
- 33 Buss (2004), p. 245.
- 34 Darwin: *Abstammung* (1992), p. 699.
- 35 *Der Spiegel* (17/2008).
- 36 Soloviev, en: Buchholz (2007), p. 150.
- 37 Buss (2004), p. 248.
- 38 Moir/Jessel (1990), p. 13.
- 39 Brizendine (2007), p. 35.
- 40 Weininger (1997), p. 455.
- 41 Weininger (1997), p. 374.
- 42 Money (1955), p. 255.
- 43 Mead (1958), p. 480.

- 44 Hüther (2007), p. 79.
- 45 Meyer (2003), p. 78.
- 46 Darwin: *Entstehung* (1992), p. 565.
- 47 Schopenhauer, en: Buchholz (2007), p. 143.
- 48 Desmond/Moore (1995), p. 653.
- 49 Smith (2004), p. 25.
- 50 Darwin: *Abstammung* (1992), p. 700.
- 51 Darwin: *Abstammung* (1992), p. 691.
- 52 Darwin: *Abstammung* (1992), p. 699.
- 53 Buss (2004), p. 175.
- 54 Buss (2004), p. 179.
- 55 Ghiselin (1974), p. 17.
- 56 Goodall (1991), pp. 225s.
- 57 Korsgaard, en: De Waal (2008), pp. 119s.
- 58 Fisher en: Meier/Neumann (2001), p. 104.
- 59 Eibl-Eibesfeldt (1970), p. 148.
- 60 Mary (2008), pp. 129s.
- 61 Fisher, en: Meier/Neumann (2001), p. 82.
- 62 Rauland (2007), p. 112.
- 63 Fisher, en: Meier/Neumann (2001), p. 83.
- 64 Kast (2006), p. 92.
- 65 Heckel (2006).
- 66 Fisher, en: Meier/Neumann (2001), p. 83.
- 67 Damasio (1994), p. 193. 68
- 68 Sartre (1997), p. 271.
- 69 Sartre (1997), pp. 85 y 90. Riemann (2008), p. 13.
- 69 Riemann (2008), p. 13.
- 71 Money (1980), título.
- 72 Goldman (2004), pp. 75s.
- 73 Horkheimer, en: Buchholz (2007), p. 222.
- 74 Luhmann (1999), p. 198.
- 75 Lauster (1982), p. 97.
- 76 Mary (2008), p. 139.
- 77 Riemann (2008), p. 13.
- 78 Mary (2008), p. 115.
- 79 Schnarch, en: Willi/Limacher (2007), p. 189.
- 80 Schnarch, en: Willi/Limacher (2007), p. 190.
- 81 Schnarch, en: Willi/Limacher (2007), p. 191.
- 82 Foucault: *Sorge* (1989), p. 13.
- 83 Buss (2004), p. 175.
- 84 Rougemont (2007), p. 11.
- 85 Bumke (1986), p. 381.

- 86 Bumke (1986), p. 504.
- 87 Galimberti (2007), pp. 11s.
- 88 Dux (1994), p. 462.
- 89 Dux (1994), pp. 463s.
- 90 Dux (1994), p. 465.
- 91 Shelley, en: Höhne (1985), p. 497.
- 92 Luhmann (1999), p. 208.
- 93 Luhmann (1999), p. 209.
- 94 Luhmann (1999), p. 23.
- 95 Luhmann (1999), p. 198.
- 96 Luhmann (1999), p. 174.
- 97 Luhmann (1999), p. 212.
- 98 Galimberti (2007), p. 15.
- 99 Galimberti (2007), p. 87.
- 100 Frankfurt (2005), p. 47.
- 101 Frankfurt (2005), p. 48.
- 102 Frankfurt (2005), p. 67.
- 103 Galimberti (2007), p. 13.
- 104 Beck (2005), p. 13.
- 105 Beck (2005), p. 21.
- 106 Beck (2005), p. 9.
- 107 Beck (2005), pp. 21s.
- 108 Iser, en: Mayer/Johnson (1975), p. 60.
- 109 Beck (2005), p. 22.
- 110 Ortega y Gasset (1956), p. 12. 70
- 111 Illouz (2007), p. 315.
- 112 Illouz (2007), p. 316.
- 113 Kamper (2001), sin página.
- 114 Galimberti (2007), p. 14.
- 115 Schuldt (2004), p. 126.
- 116 Schuldt (2004), p. 135.
- 117 Illouz (2007), p. 321.
- 118 Engels (1962), p. 38.
- 119 Van der Velde (1933), p. 7.
- 120 Illouz (2007), p. 317.
- 121 Schuldt (2004), p. 163.
- 122 Hondrich (2004), p. 52.
- 123 Hondrich (2004), p. 53.
- 124 Spencer (1877), p. 116.
- 125 Lukács, en: Buchholz (2007), p. 442.
- 126 De Waal (2005), p. 324.
- 127 Illouz (2007), p. 320.

128 Galimberti (2007), p. 16.

129 Galimberti (2007), p. 17.

130 Kafka (1997), p. 199.

Índice onomástico

Adorno, Theodor W.

[Capítulo 9](#)

[Capítulo 11](#)

[Capítulo 12](#)

Allen, Woody

[Capítulo 8](#)

[Capítulo 12](#)

Allman, William

[Capítulo 1](#)

[Capítulo 3](#)

Aristófanes

[Capítulo 4](#)

Aristóteles

[Capítulo 4](#)

[Capítulo 7](#)

[Capítulo 10](#)

Aron, Arthur

[Capítulo 8](#)

Baron-Cohen, Sacha

[Capítulo 4](#)

Baron-Cohen, Simon

Capitulo 4

Capitulo 5

Barthes, Roland

Introduccion

Bean, Robert Benett

Capitulo 4

Beck, Elisabeth

Capitulo11

Beck, Ulrich

Introduccion

Capitulo11

Capitulo12

Capitulo13

Beethoven, Ludwig van

Capitulo 5

Benjamin, Walter

Capitulo 9

Capitulo14

Bergson, Henri

Capitulo 8

Boas, Franz

Capitulo 5

Bonhoeffer, Dietrich

Capitulo10

Boothroyd, Lynda

[Capítulo 3](#)

Brizendine, Louann

[Capítulo 4](#)

Broca, Paul

[Capítulo 4](#)

Buber, Martin

[Capítulo 9](#)

Buffon, George-Louis

[Capítulo 3](#)

Bumke, Joachim

[Capítulo 10](#)

Bush, George W.

[Capítulo 13](#)

Buss, David

[Capítulo 1](#)

[Capítulo 2](#)

[Capítulo 3](#)

[Capítulo 4](#)

[Capítulo 5](#)

[Capítulo 6](#)

[Capítulo 10](#)

Butler, Judith

[Introducción](#)

[Capítulo 5](#)

[Capítulo 13](#)

Bysshe Shelley, Percy

[Capitulo10](#)

Cagen, Sasha

[Capitulo11](#)

Carroll, Lewis

[Capitulo 6](#)

Connor, Sarah

[Capitulo12](#)

Cosmides, Leda

[Capitulo 1](#)

Crick, Francis

[Capitulo 2](#)

Cuvier

[Capitulo13](#)

Damasio, Antonio

[Capitulo 7](#)

Darwin, Charles

[Capitulo 1](#)

[Capitulo 2](#)

[Capitulo 3](#)

[Capitulo 5](#)

[Capitulo 6](#)

[Capitulo14](#)

Dawkins, Richard

Introduccion

Capitulo 2

Capitulo 3

Capitulo 6

Capitulo12

De-Lacoste-Utamsing, Christine

Capitulo 4

Desmond, Adrian

Capitulo 6

Devaux, Émile

Capitulo14

Diamond, Jared

Capitulo 3

Dupré, John

Capitulo 3

Dutton, Donald

Capitulo 8

Dux, Günter

Capitulo10

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus

Capitulo 6

Elias, Norbert

Capitulo10

Eliot, George

Capitulo 3

Engels, Friedrich

[Capitulo 1](#)

[Capitulo13](#)

Esquilo

[Capitulo10](#)

Eurípides

[Capitulo10](#)

Fichte, Johann Gottlieb

[Capitulo10](#)

Fischer, Edward

[Capitulo10](#)

Fischer, Joschka

[Capitulo 9](#)

Fisher, Helen

[Capitulo 1](#)

[Capitulo 6](#)

[Capitulo 7](#)

[Capitulo 9](#)

[Capitulo11](#)

[Capitulo13](#)

Fliess, Wilhelm

[Capitulo 5](#)

Foucault, Michel

[Introduccion](#)

Capitulo 5
Capitulo10
Capitulo11
Capitulo12

Frankfurt, Harry
Capitulo11

Freeman, Annis
Capitulo 9

Freeman, Derek
Capitulo 5

Freud, Sigmund
Capitulo 4
Capitulo 5
Capitulo 6
Capitulo 8
Capitulo 9
Capitulo10

Fromm, Erich
Introduccion
Capitulo 9
Capitulo10
Capitulo11
Capitulo13

Galimberti, Umberto
Capitulo10
Capitulo11
Capitulo12

[Capitulo14](#)

Gehlen, Arnold

[Capitulo 8](#)

Ghiselin, Michael T.

[Capitulo 1](#)

[Capitulo 2](#)

[Capitulo 6](#)

[Capitulo11](#)

Glas, Uschi

[Capitulo10](#)

Goethe, Johann Wolfgang von

[Capitulo10](#)

[Capitulo14](#)

Goldman, William

[Capitulo 8](#)

Goodall, Jane

[Capitulo 6](#)

Gottman, John Mordechai

[Capitulo 9](#)

Gould, Stephen Jay

[Capitulo 2](#)

[Capitulo 6](#)

Gray, John

[Capitulo 4](#)

[Capitulo 9](#)

Greenspan, Stanley

[Capitulo 6](#)

Greenstein, Ben

[Capitulo 3](#)

Gurland, Henry

[Capitulo 9](#)

Hamilton, William Donald

[Introduccion](#)

[Capitulo 2](#)

[Capitulo 6](#)

[Capitulo13](#)

Hatt, Hans

[Capitulo 7](#)

Heckel, Gerald

[Capitulo 7](#)

Heidegger, Martin

[Capitulo 8](#)

Heine, Heinrich

[Introduccion](#)

Hirschman, Albert

[Capitulo12](#)

Hirte, Michael

[Capitulo12](#)

Hitler, Adolf

[Capítulo 5](#)

Holloway, Ralph L.

[Capítulo 4](#)

Hondrich, Karl-Otto

[Capítulo 11](#)

[Capítulo 13](#)

Horkheimer, Max

[Capítulo 8](#)

Hoyle, Fred

[Capítulo 2](#)

Hromada, Martin

[Capítulo 3](#)

Husserl, Edmund

[Capítulo 8](#)

Hüther, Gerald

[Capítulo 5](#)

Huxley, Julian

[Capítulo 1](#)

Illouz, Eva

[Capítulo 12](#)

[Capítulo 13](#)

[Capítulo 14](#)

Insel, Thomas

[Capítulo 7](#)

Iser, Wolfgang

[Capítulo 11](#)

James, William

[Introducción](#)

[Capítulo 7](#)

[Capítulo 8](#)

[Capítulo 9](#)

Jandl, Ernst

[Capítulo 8](#)

Jankowiak, William

[Capítulo 10](#)

Jaspers, Karl

[Introducción](#)

[Capítulo 7](#)

Jessel, David

[Capítulo 4](#)

Johnston, Victor

[Capítulo 3](#)

Kafka, Franz

[Capítulo 8](#)

[Capítulo 14](#)

Kahneman, Daniel

[Capítulo 13](#)

Kamper, Dietmar

[Capitulo12](#)

Kant, Immanuel

[Introduccion](#)

[Capitulo 3](#)

Karahanci, Gülcan

[Capitulo12](#)

Kast, Bas

[Capitulo 3](#)

[Capitulo 7](#)

[Capitulo 9](#)

Kaufmann, Jean-Claude

[Capitulo11](#)

Kierkegaard, Søren

[Introduccion](#)

Kimura, Doreen

[Capitulo 4](#)

Kluge, Alexander

[Capitulo 7](#)

[Capitulo14](#)

Kolle, Oswald

[Capitulo11](#)

[Capitulo13](#)

Korn, Delilah

[Capitulo 8](#)

Korn, Saul

[Capitulo 8](#)

Korsgaard, Christine

[Capitulo 6](#)

Kracauer, Siegfried

[Capitulo 9](#)

Kraus, Karl

[Capitulo 5](#)

Krueger, Alan

[Capitulo13](#)

La Rochefoucauld

[Introduccion](#)

[Capitulo10](#)

[Capitulo12](#)

[Capitulo14](#)

Lacan, Jacques

[Capitulo 5](#)

Lauster, Peter

[Capitulo 9](#)

Leakey, Richard

[Capitulo 1](#)

Lewontin, Richard

[Capitulo 2](#)

[Capitulo 6](#)

Lorenz, Konrad

[Capítulo 1](#)

[Capítulo 6](#)

Löwenthal, Leo

[Capítulo 9](#)

Luhmann, Niklas

[Introducción](#)

[Capítulo 8](#)

[Capítulo 10](#)

[Capítulo 11](#)

[Capítulo 12](#)

Lukács, Georg

[Capítulo 14](#)

Malthus, Robert

[Capítulo 2](#)

Marx, Karl

[Capítulo 2](#)

[Capítulo 5](#)

[Capítulo 9](#)

Mary, Michael

[Capítulo 6](#)

[Capítulo 9](#)

Mead, Margaret

[Capítulo 5](#)

Meyer, Axel

[Capítulo 6](#)

Moir, Anne

[Capitulo 4](#)

Money, John William

[Capitulo 5](#)

[Capitulo 8](#)

[Capitulo12](#)

Monod, Jacques

[Capitulo 2](#)

Moore, James

[Capitulo 6](#)

Morris, Desmond

[Introduccion](#)

[Capitulo 1](#)

[Capitulo10](#)

Nietzsche, Friedrich

[Introduccion](#)

[Capitulo 6](#)

[Capitulo 9](#)

Novalis

[Capitulo10](#)

Obermaier, Uschi

[Capitulo10](#)

[Capitulo12](#)

Ogawa, Seiji

[Capitulo 4](#)

Ortega y Gasset, José

[Capítulo 12](#)

Ovidio

[Capítulo 10](#)

Paris, Gaston

[Capítulo 10](#)

Parsons, Talcott

[Capítulo 10](#)

Pauling, Linus

[Capítulo 2](#)

Pease, Allan

[Capítulo 4](#)

[Capítulo 9](#)

Pease, Barbara

[Capítulo 4](#)

[Capítulo 9](#)

Perret, David

[Capítulo 3](#)

Platón

[Introducción](#)

[Capítulo 4](#)

[Capítulo 10](#)

Pollack, Seth

[Capítulo 7](#)

Reichmann, Frieda

[Capitulo 9](#)

Reimer, David (Brenda)

[Capitulo 5](#)

Riemann, Fritz

[Capitulo 8](#)

[Capitulo 9](#)

Rizzolatti, Giacomo

[Capitulo 8](#)

Rosenberg, Marshall

[Capitulo 7](#)

Rougemont, Denis de

[Capitulo10](#)

Rousseau, Jean-Jacques

[Capitulo 9](#)

Ryle, Gilbert

[Introduccion](#)

[Capitulo 7](#)

[Capitulo 8](#)

[Capitulo 9](#)

[Capitulo10](#)

Safo

[Capitulo10](#)

Sartre, Jean-Paul

[Introduccion](#)

[Capitulo 8](#)
[Capitulo 9](#)
[Capitulo10](#)
[Capitulo12](#)

Schachter, Stanley

[Capitulo 8](#)
[Capitulo 9](#)
[Capitulo10](#)

Schelsky, Helmut

[Capitulo10](#)

Schlegel, Freidrich

[Introduccion](#)
[Capitulo10](#)
[Capitulo11](#)

Schmidt, Gunter

[Capitulo13](#)

Schmitt, Carl

[Capitulo 3](#)

Schnarch, David

[Capitulo 9](#)

Schopenhauer, Arthur

[Introduccion](#)
[Capitulo 6](#)

Schuldt, Christian

[Capitulo 9](#)
[Capitulo11](#)

[Capitulo12](#)

[Capitulo13](#)

Shanker, Steward

[Capitulo 6](#)

Sherrington, Charles Scott

[Capitulo 8](#)

Sigusch, Volkmar

[Capitulo12](#)

[Capitulo13](#)

Simon, Paul

[Capitulo14](#)

Simonyi, Charles

[Capitulo 2](#)

Smith, Adam

[Capitulo 6](#)

Sófocles

[Capitulo10](#)

Soloviev, Vladimir

[Capitulo 3](#)

Spencer, Herbert

[Capitulo14](#)

Sternberg, Robert J.

[Capitulo12](#)

[Capitulo14](#)

Strindberg, August

[Capítulo 5](#)

Thornhill, Randy

[Capítulo 3](#)

Tinbergen, Nikolaas

[Capítulo 1](#)

Tooby, John

[Capítulo 1](#)

Trivers, Robert

[Introducción](#)

[Capítulo 1](#)

[Capítulo 2](#)

[Capítulo 3](#)

[Capítulo 6](#)

Tryjanowski, Piotr

[Capítulo 3](#)

Tucholsky, Kurt

[Capítulo 5](#)

Van der Velde, Theodoor Hendrik

[Capítulo 13](#)

Van Valen, Leigh

[Capítulo 6](#)

Waal, Frans de

[Capítulo 1](#)

[Capitulo14](#)

Wader, Hannes

[Capitulo 3](#)

Wagner, Richard

[Capitulo 5](#)

Wallace, Alfred Russel

[Capitulo 2](#)

Watson, James

[Capitulo 2](#)

Weininger, Otto

[Capitulo 5](#)

Weismann, August

[Capitulo 3](#)

Weiss, Robert

[Capitulo11](#)

Wilde, Oscar

[Capitulo12](#)

Williams, George Christopher

[Capitulo 6](#)

Wilson, Edward O.

[Capitulo 1](#)

Wittgenstein, Ludwig

[Capitulo 7](#)

Wundt, William

Capítulo 7

Zweig, Stefan

Capítulo 5

Título original: *Liebe. Ein unordentliches Gefühl*

Edición en formato digital: Febrero de 2012

© Wilhelm Goldmann Verlag, 2009.

A division of Verlagsgruppe Random House GmbH, München www.randomhouse.de

Este libro ha sido negociado a través de Ute Körner Literary Agent, S. L., Barcelona - www.uklitag.com

© De la traducción, Isidoro Reguera, 2011

© Ediciones Siruela, S. A., 2011, 2012

c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid

Diseño de la cubierta: Ediciones Siruela

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9841-794-4

Conversión a formato digital: Década Soft S.L. www.decadasoft.com

www.siruela.com

Índice

Portadilla	2
Amor Un sentimiento desordenado	6
Dedicatoria	7
Cita	8
Introducción Los hombres buscan una Venus y las mujeres un Marte	9
Mujer y hombre	16
Capítulo 1 Un legado oscuro	17
Capítulo 2 ¿Sexo económico?	37
Capítulo 3 Estranguladores acaudalados, sapos sólidos	51
Capítulo 4 Veo lo que tú no ves	77
Capítulo 5 Sexo y carácter	93
El amor	107
Capítulo 6 El escrúpulo de Darwin	108
Capítulo 7 Una idea complicada	130
Capítulo 8 Mi diencéfalo y yo	153
Capítulo 9 Trabajar el destino	179
Capítulo 10 Una improbabilidad completamente normal	200
El amor hoy	223
Capítulo 11 ¿Enamorado del amor?	224
Capítulo 12 Comprar amor	243
Capítulo 13 La querida familia	260
Capítulo 14 Sentido de la realidad y sentido de la posibilidad	279
Bibliografía	291
Notas	310
Índice onomástico	315
Créditos	337