



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN

LA IDEOLOGÍA LIBERAL DEL AMOR EN LA TEORÍA DE  
HELEN FISHER

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA  
P R E S E N T A :  
VICTOR MANUEL JIMENEZ FLORES

ASESORA: DRA. LAURA PÁEZ DÍAZ DE LEÓN

Santa Cruz, Acatlán, Edo. de México

FEBRERO 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.





## La ideología liberal del amor en la teoría de Helen Fisher

### Introducción 1

### Capítulo 1

#### Helen Fisher: la teoría evolucionista del amor romántico y la naturalización de la monogamia heterosexual

##### Introducción 8

- 1.1 ¿Qué es el “amor romántico” para Helen Fisher? 10
- 1.2 ¿Cómo llega Helen Fisher a su concepto de “amor romántico”? 10
  - 1.2.1 Primera parte 11
  - 1.2.2 Segunda parte 11
  - 1.2.3 Tercera parte 11
  - 1.2.4 Cuarta parte 18
  - 1.2.5 Quinta parte 20
  - 1.2.6 Sexta parte 22
    - 1.2.6.1 Dopamina 22
    - 1.2.6.2 Norepinefrina 23
    - 1.2.6.3 Serotonina 24
    - 1.2.6.4 Cómo se produce el amor romántico 25
  - 1.2.7 Séptima parte 26
  - 1.2.8 Octava parte 31
- 1.3 Los tres “impulsos” del emparejamiento humano: amor romántico, deseo y apego 34
- 1.4 ¿De quién nos enamoramos? 38
  - 1.4.1 Personalidad 38
  - 1.4.2 Fuerzas biológicas, fuerzas contingentes y fuerzas culturales 47
  - 1.4.3 Mapas del amor 52
- 1.5 La teoría evolucionista del amor: de la atracción animal al amor romántico 57
  - 1.5.1 Darwin, Miller, Fisher 57
  - 1.5.2 Dos hitos: bipedismo y lenguaje 59

1.6	La relación entre amor romántico y monogamia heterosexual en la obra de Helen Fisher	<b>67</b>
1.6.1	Monogamia sucesiva y monogamia permanente	<b>68</b>
1.6.2	Monogamia y opciones excepcionales y oportunistas	<b>75</b>
1.6.3	La naturalización de la monogamia heterosexual en la teoría evolucionista del amor romántico	<b>79</b>
1.7	El “retorno a los orígenes”	<b>81</b>

## **Capítulo 2**

### **Elementos de la teoría de la ideología de Louis Althusser**

	Introducción	<b>89</b>
2.1	Las relaciones de producción	<b>91</b>
2.2	Ideología	<b>95</b>
2.2.1	Definición de ideología y la relación entre ideología y ciencia	<b>95</b>
2.2.2	Formas de existencia y tendencias de la ideología	<b>101</b>
2.2.3	Estructura y funcionamiento de la ideología	<b>102</b>
2.3	Ideologías o formaciones ideológicas históricamente concretas	<b>108</b>
2.4	Aparatos Ideológicos del Estado	<b>110</b>

## **Capítulo 3**

### **Elementos de la teoría de la ideología de Slavoj Žižek**

	Introducción: acerca de la continuidad entre Althusser y Žižek	<b>117</b>
3.1	La fantasía ideológica y la lucha de clases como lo Real	<b>124</b>
3.1.1	La fantasía ideológica	<b>124</b>
3.1.2	La lucha de clases como lo Real	<b>131</b>
3.1.3	Atravesar la fantasía ideológica e identificarse con el síntoma	<b>135</b>
3.2	Dos procedimientos ideológicos básicos. Dos procederes complementarios de la crítica a la ideología	<b>137</b>
3.3	Tres continentes de fenómenos ideológicos	<b>140</b>

## Capítulo 4

### Crítica a la ideología liberal del amor en la teoría de Helen Fisher

Introducción 142

#### 4.1 Primera parte. La ideología del amor, la ideología liberal del amor y la historicidad de la monogamia heterosexual 146

4.1.1 La ideología del amor 146

4.1.1.1 El amor se vive en una ideología 147

4.1.1.2 Toda ideología del amor debe entenderse como una ideología particular en el sentido estricto de la teoría materialista de la ideología 148

4.1.2 Sobre la ideología liberal del amor y cómo contribuye, en última instancia y del modo que le es propio, a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas 152

4.1.2.1 Sobre el origen de la familia monógama heterosexual 153

4.1.2.2 Sobre el surgimiento y el desarrollo de la ideología liberal del amor 159

4.1.2.3 La ideología liberal del amor hoy 167

#### 4.2 Segunda parte. La teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher no es una teoría científica (sino la forma teórica de la ideología liberal del amor), pero al ostentarse como tal, hace pasar por un hecho científico la naturalización de la monogamia heterosexual que tiene en su base 186

##### Atravesar la fantasía ideológica

4.2.1 Fisher elabora su concepto de amor romántico partiendo de evidencias de la ideología liberal del amor 187

4.2.2 Acerca de la continuidad entre John Locke y Helen Fisher, del intento de Fisher de neutralizar a Engels y de por qué el liberalismo no es una máquina del tiempo 201

4.2.3 El recurso a Darwin por parte de Helen Fisher no garantiza la cientificidad de la teoría evolucionista del amor romántico 211

## **Identificarse con el síntoma**

- 4.2.4 El síntoma de la teoría evolucionista del amor romántico **217**
- 4.2.5 Breve mirada al psicoanálisis, un aliado en la crítica a la naturalización de la monogamia heterosexual **221**

**Conclusiones 234**

**Bibliografía 248**

**Apéndice: El cerebro humano 253**

## Introducción

Comencemos definiendo lo que es este estudio. Ante todo se trata obviamente de una investigación que se presenta bajo la forma de una tesis para obtener el grado académico de Licenciado en Sociología. Es también un texto en el cual se desmonta y se hace una crítica a la teoría biológico-evolucionista del enamoramiento desarrollada por la autora estadounidense Helen Fisher. Y pese a ser ambas cosas, no sería correcto clasificar a este texto como una "sociología del amor" o una "sociología del enamoramiento" -términos con los cuales preferimos establecer cierta distancia. Se trata más bien de una discusión con la ideología liberal, planteada desde la teoría materialista de la ideología y apoyada en ciertos elementos de la teoría psicoanalítica, de la cual se extraen algunas conclusiones que le interesan a la sociología.

Dicho esto, bien podríamos preguntarnos: ¿y quién es Helen Fisher? ¿Por qué desmontar y hacer una crítica a su teoría? ¿Por qué nuestra discusión con la teoría de Fisher sería una discusión con la ideología liberal? ¿Por qué plantear esta discusión desde la teoría materialista de la ideología? ¿Qué tiene que ver la teoría psicoanalítica? ¿Por qué establecemos distancia con lo que se conoce como "sociología del amor" y/o "sociología del enamoramiento"? ¿En qué sentido le interesarían a la sociología tanto nuestra discusión con la teoría de Fisher como las conclusiones a las que llega?

Demos respuesta a estas preguntas para dejar claro de qué va nuestro estudio.

Helen Fisher es una antropóloga biológica estadounidense, Investigadora del Instituto Kinsey de la Universidad de Indiana, miembro del Centro de Estudios Evolutivos Humanos del Departamento de Antropología de la Universidad Rutgers y asesora científica del sitio de citas por internet Match.com. Ha escrito 6 libros<sup>1</sup> y varios artículos sobre evolución, sexualidad humana, monogamia,

---

<sup>1</sup> Sus libros son: **1)** *The sex contract: the evolution of human behavior*, New York, William Morrow, 1982. Traducción al español: *El contrato sexual. La evolución de la conducta humana*, España, Salvat, 1987; **2)** *Anatomy of love: a natural history of mating, marriage and why we stray*, New York, W. W. Norton & Company, 1992. Traducción al español: *Anatomía del amor*.

adulterio y divorcio, diferencias de género en el cerebro, la química del enamoramiento, la “personalidad” humana y por qué nos enamoramos de una persona y no de otra.<sup>2</sup> Sus trabajos han tenido un amplio recibimiento, no sólo en la academia sino también en los medios, donde son presentados a menudo bajo el rótulo de “La Ciencia del Amor”.

Fisher sostiene que el “amor romántico” (como ella llama a lo que comúnmente se conoce por “enamoramiento”)<sup>3</sup> es un “impulso” biológico, esto es, un estado neural producido por la acción de ciertas sustancias presentes en áreas específicas del cerebro, que activaría y dirigiría una determinada conducta con el fin de llevar a los seres humanos a encontrar a alguien “especial” con quien aparearse y procrear un hijo, o sea, con quien poder asegurar la supervivencia de la especie y de los propios genes.

Para Fisher tanto el enamoramiento como las estructuras cerebrales que lo soportan son el resultado de un largo proceso evolutivo que habría partido del primigenio “magnetismo animal”. Para explicar el paso del “magnetismo animal”

---

*Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, España, Anagrama, 1994; **3)** *The first sex: the natural talents of women and how they are changing the world*, New York, Random House, 1999. Traducción al español: *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*, España, Suma de Letras, 2001; **4)** *Why we love: the nature and chemistry of romantic love*, New York, Henry Holt, 2004. Traducción al español: *Por qué amamos. Naturaleza y química del amor romántico*, México, Taurus, 2004; **5)** *Why Him? Why Her?: how to find and keep lasting love*, Estados Unidos, Henry Holt, 2009. Sin traducción al español; **6)** *Anatomy of love: a natural history of mating, marriage and why we stray*, New York, W. W. Norton & Company, 2016.

Esta última obra es la segunda edición, revisada, aumentada y actualizada del libro publicado en 1992 y no tiene aún traducción al español. Dado que nuestro estudio estaba prácticamente terminado cuando aquella apenas comenzaría a estar disponible, no ha sido consultada, pues hacerlo supondría retrasar por algunos meses más la conclusión y presentación de este trabajo. No obstante, creo firmemente que proceder de esta manera no afecta de gravedad al contenido de nuestra crítica a la teoría de Helen Fisher. Dado que la nueva edición de *Anatomy of love* es precisamente una revisión del primer texto que conserva lo fundamental de la teoría fisheriana, sostengo que la crítica que hacemos sigue vigente. Esto no significa, por otro lado, que abandone la tarea de revisar la segunda edición, sino más bien que, dado que es una tarea que debe hacerse con cierta calma (pues implica la lectura de un texto en un idioma extranjero, su comparación con la primera edición, etc.), aquello que sea necesario decir sobre esta nueva edición –si es que realmente existe algo relevante y/o nuevo que haya sido pasado por alto aquí– será presentado en un artículo aparte.

<sup>2</sup> Véase: <http://www.helenfisher.com/articles.html>

<sup>3</sup> Hay que tener presente en todo momento que para Helen Fisher “amor romántico” es sinónimo de “enamoramiento”. Esto sirve para no caer en el error (bastante frecuente y sin duda motivado por la inexactitud de la expresión) de pensar que Fisher se refiere en su teoría a la visión del amor propia del Romanticismo.

al "amor romántico", Fisher desarrolla lo que aquí llamaremos la "teoría evolucionista del amor romántico" y que será aquella que desmontaremos a lo largo de nuestro estudio.

¿Por qué desmontar y hacer una crítica a la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher? Porque su eje articulador es la naturalización de una forma particular de hacer lazo (monogamia heterosexual) para poder explicar desde un punto de vista biológico-evolutivo el origen del enamoramiento o "amor romántico".

Para Fisher, el "amor romántico" está desde sus orígenes al servicio de la reproducción sexual humana y de la que considera la forma "natural" de relacionarse del "animal humano": la monogamia heterosexual y el emparejamiento y/o matrimonio por amor. Y es importante señalar aquí –pues será uno de los puntos principales de nuestra discusión con la teoría fisheriana– que la naturalización de la monogamia heterosexual tiene necesariamente como correlato la patologización de todo aquello que caiga fuera de ella.

Ahora bien, uno de los logros del materialismo histórico ha sido demostrar que el surgimiento de la familia monógama heterosexual es un hecho histórico que va de la mano de la aparición de la propiedad privada, del Estado y de la explotación de clases, y que si la familia monógama heterosexual tiene una importancia especial para el modo de producción capitalista, es porque está radicada en el centro mismo de sus relaciones de producción. Por otra parte, el materialismo histórico ha demostrado también que la práctica del matrimonio por amor es un producto de la era capitalista y de sus condiciones y necesidades específicas.

Por lo anterior, podemos sostener que la naturalización de la monogamia heterosexual, eje articulador de la teoría fisheriana, es un ejemplo de una falsa eternalización y/o universalización de una condición histórica –un procedimiento ideológico básico– y que se desarrolla implícitamente como una respuesta al materialismo histórico, pues trata de hacer pasar por un rasgo eterno y universal de la condición humana lo que aquél ha situado históricamente y denunciado como de interés especial para una clase.

Partiendo de que el eje articulador de la teoría fisheriana es un procedimiento ideológico, es posible sostener y demostrar que la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher no es una teoría científica -sino la forma teórica de una ideología (la ideología liberal del amor)-, pero al ostentarse como tal, hace pasar por un hecho científico a la naturalización de la monogamia heterosexual que tiene en su base.

Y si la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher no es una teoría científica sino la forma teórica de la ideología liberal del amor, que nosotros sostengamos que nuestra discusión con ella es en realidad una discusión con la ideología liberal, y que además planteemos dicha discusión desde la teoría materialista de la ideología, es algo que está justificado y que se comprende perfectamente.

Sin embargo, lo que quizá no quede del todo claro es qué tiene que ver con todo esto la teoría psicoanalítica y en qué sentido sería relevante para lo que aquí nos proponemos hacer. Para aclarar, diremos que en este estudio la teoría psicoanalítica es importante por al menos 3 razones. La primera es porque existe cierta relación entre la teoría psicoanalítica y la teoría materialista de la ideología, y hay que recordar que es desde esta última desde donde planteamos nuestra discusión con la teoría evolucionista del amor romántico. La segunda es porque desde sus inicios la teoría psicoanalítica ha desmontado la naturalización de la monogamia heterosexual, que es exactamente lo que haremos aquí. La tercera es que hay en la teoría psicoanalítica una comprensión del enamoramiento que es mucho más exacta que la de Helen Fisher y que nos ayuda a profundizar nuestra crítica hacia ella. En suma, la teoría psicoanalítica es una importante aliada en nuestra discusión con la teoría fisheriana.

En este punto puede surgir una duda bastante justificada, y es que, si nos acercamos a la teoría psicoanalítica, que pareciera ser algo ajeno a un estudio de este tipo, ¿por qué establecer distancia con lo que se conoce como

"sociología del amor" y/o "sociología del enamoramiento", que pareciera ser, por el contrario, justo el lugar al cual pertenece nuestro texto?

En un primer momento, podemos decir que es simplemente porque se trata aquí de otra cosa, a la cual ya hemos definido: una discusión con la ideología liberal, planteada desde la teoría materialista de la ideología y apoyada en ciertos elementos de la teoría psicoanalítica. Pero esta respuesta nos podría llevar a formular una nueva pregunta: ¿y por qué plantear esa discusión desde los referentes mencionados y no desde la "sociología del amor", como quizá correspondería mejor en nuestro caso?

Otra contestación rápida puede ser dada aquí: porque simplemente hemos elegido tomar ese camino y no otro. Sin embargo, una respuesta así, pese a acabar con el asunto de manera rápida, presenta una desventaja, pues puede abrir la posibilidad de pensar que nosotros elegimos entre varios caminos *equivalentes* el que mejor se ajustó a nuestro "gusto". Esto es inexacto, pues ni esos caminos son equivalentes ni se trata de una cuestión de "gustos".

Así pues, a la pregunta de por qué plantear la discusión con la teoría evolucionista del amor romántico desde el materialismo histórico y el psicoanálisis y no desde la "sociología del amor", responderemos que es básicamente por 3 motivos que van de la mano:

- 1) Porque los aparatos conceptuales del materialismo histórico y del psicoanálisis son los que nos permiten ver en la teoría de Helen Fisher justo aquello que no podemos ver desde la sociología del amor y que es precisamente lo que nos interesa. Dicho de otro modo –que raya en la obviedad-, una crítica de este tipo sólo se puede hacer desde estos referentes.
- 2) Porque en ciertos casos, a pesar de presentarse como una "sociología crítica" (y en esto el ejemplo por excelencia es Eva Illouz), la "sociología del amor" no ha podido establecer distancia con la teoría evolucionista del amor romántico e incluso la ha llegado a tomar como una base

"científica" para sus propias explicaciones, asumiendo acríticamente -o con ciertas reservas que en nada afectan a lo fundamental- que el enamoramiento es un "fenómeno biológico-evolutivo" al servicio de la reproducción sexual, y al hacerlo, asume también todos los supuestos que soportan esa afirmación, empezando por la naturalización de la monogamia heterosexual y del emparejamiento y/o matrimonio por amor (que no es otra cosa que la naturalización del orden capitalista) y la correlativa patologización de todo lo que caiga fuera de ellos.

- 3) Porque en otros casos, aunque no acepte explícitamente los supuestos de la teoría evolucionista del amor romántico, la "sociología del amor" tampoco debate con ellos, pese a que quizá debería ser la primera interesada en hacerlo, pues aquellos tocan puntos importantes que le atañen directamente.

En una palabra, si no planteamos nuestra discusión con la teoría evolucionista del amor romántico desde la sociología del amor es porque no hay, hasta donde sabemos, elementos suficientes en la "sociología del amor" para plantear una crítica como la nuestra, tanto por la insuficiencia de su aparato conceptual para tal fin, como porque la "sociología del amor", o ha tomado como referente a la teoría evolucionista del amor romántico, o simplemente no debate con ella.

Y si nos negamos a inscribir a este estudio en la "sociología del amor" o "sociología del enamoramiento", es porque es más bien una crítica a aquello que dicha sociología, o bien asume como una base para sus propias explicaciones, o ni siquiera se ha detenido a analizar. De ahí que, pese a la distancia que guardamos con la "sociología del amor", los resultados de este estudio le puedan interesar a la sociología, pues le ofrecen una serie de observaciones críticas acerca de sus bases y/o de sus puntos ciegos, las cuales, pensamos, son de utilidad para su propia labor y para cuestionarse a sí misma hasta qué punto está produciendo realmente ciencia social o sólo ideologías teóricas.

He ahí nuestras respuestas a las preguntas planteadas en un principio. Sirvan ellas de guía para la lectura y la comprensión del carácter de este texto.

II

Aclarado el carácter que tiene este escrito, quisiéramos decir sólo un par de palabras sobre su estructura. Se observará que, pese a que lo que acabamos de decir lleva el título de "Introducción", las palabras que abren cada uno de los 4 capítulos que componen nuestro estudio lo llevan también. Esto obedece al hecho de que en nuestras primeras palabras se da una visión de la totalidad del texto y de cuál es el sentido que este tiene, mientras que en las pequeñas introducciones de los capítulos se traza el itinerario a seguir en cada uno de ellos y se hacen anotaciones pertinentes al momento en el que se encuentre la lectura.

## Capítulo 1

### Helen Fisher: la teoría evolucionista del amor romántico y la naturalización de la monogamia heterosexual.

*El amor no puede ser, y creo que no lo es para nadie sino para los ideólogos interesados en su pérdida, un simple revestimiento del deseo sexual, una astucia complicada y quimérica para que se cumpla la reproducción de la especie.*

Alain Badiou, *Elogio del amor*.

### Introducción

El objetivo de este capítulo es exponer la teoría evolucionista del amor que Helen Fisher propone y la naturalización de la monogamia heterosexual que contiene dicha propuesta. Se habrá de recurrir a varios momentos de la obra de Fisher en busca de los elementos necesarios para la exposición correcta de aquellas. Así mismo, se añadirán a la exposición otros elementos que nos facilitarán más tarde la discusión con la autora.

Tracemos la ruta que seguiremos en nuestro recorrido por la obra de la estadounidense.

En primer lugar se expondrá el concepto de amor romántico en Fisher y se reconstruirá el camino que llevó a la autora hasta él. Esto nos permitirá saber qué es el amor romántico, cuáles son sus características, cómo se produce y cómo es la relación de Fisher con las neurociencias y la psicología.

Hecho esto, se muestran las conexiones que Fisher traza entre amor romántico, deseo y apego, los 3 “impulsos” que según ella, guían el emparejamiento humano. Esto complementa la explicación anterior y nos da algunas bases para posteriormente entender algunos puntos clave de la teoría evolucionista del amor.

Posteriormente se aborda la propuesta de Fisher sobre qué es lo que nos orilla a enamorarnos de alguien en específico. Veremos su teoría de la personalidad

y su explicación sobre aquellas “fuerzas” que considera nos orientan hacia determinadas personas. Exploramos la recuperación por parte de Fisher del concepto de “mapas del amor” del sexólogo John Money y haremos anotaciones en torno a una de las lecturas biológicas que la autora hace de la teoría psicoanalítica.

Nos detendremos entonces en la teoría evolucionista del amor. Mostramos primero la conexión entre Charles Darwin, el psicólogo Geoffrey Miller y Helen Fisher, para exponer después cómo traza esta última –apoyada en los desarrollos de aquellos- el paso de la “atracción animal” al amor romántico humano. Se abordan el bipedismo y la aparición del lenguaje como 2 momentos clave dentro de la teoría evolucionista del amor.

Pasamos luego a detallar la relación entre amor romántico y monogamia heterosexual en la obra de Helen Fisher, especificando qué entiende la autora por monogamia y qué nos autoriza a decir que en Fisher la monogamia es necesariamente monogamia heterosexual.

Tras todo este recorrido veremos claramente por qué sostenemos que hay una naturalización de la monogamia heterosexual en la teoría evolucionista del amor que Helen Fisher propone. Esto último es hacia donde apunta la crítica que por objetivo tiene este trabajo.

Finalmente, para añadir los últimos elementos que nos permitan desplegar posteriormente nuestra crítica, presentamos una idea recurrente en la obra de Fisher, es decir, aquella que sostiene que en la Modernidad “avanzamos hacia el pasado” en lo tocante a las formas en que vivimos el amor y la sexualidad.

## 1.1 ¿Qué es el “amor romántico” para Helen Fisher?

Helen Fisher explica en *Por qué amamos. Naturaleza y química del amor romántico* qué es aquello que entiende por amor, cuál es su origen y cómo llegamos a amar tal y como lo hacemos hoy. Si bien estos temas han sido tocados en sus producciones anteriores, será éste el texto base a partir del cual consultaremos su obra, por ser el que los contiene en su forma más elaborada.

Cuando Fisher habla de amor, se refiere a un tipo particular que llama “amor romántico”, al cual identifica con “la euforia y la obsesión de estar enamorado”.<sup>4</sup> Fisher eleva esta “euforia” al grado de “un sistema de motivación fundamental del cerebro [...] un impulso básico del emparejamiento humano”<sup>5</sup>, retomando el concepto de “impulso” del neurólogo Donald Pfaff, quien define éste como “un estado neural que activa y dirige una conducta con el fin de satisfacer una necesidad biológica determinada de sobrevivir o reproducirse”.<sup>6</sup>

Se ve desde el principio que existe una fuerte conexión entre amor y reproducción en la teoría de Helen Fisher: el amor romántico para ella es un estado neural que activa y dirige una conducta con el fin de satisfacer la “necesidad biológica de la reproducción”. Pero no vayamos tan rápido. Hemos empezado por una de las conclusiones de la autora, por lo cual tenemos que hacer una pausa y preguntarnos: ¿cómo llega Fisher a ella?

## 1.2 ¿Cómo llega Helen Fisher a su concepto de “amor romántico”?

Para responder esa pregunta, reconstruyamos su recorrido.

Desde *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio* –el libro publicado en 1992 que la hizo saltar a la fama –, Fisher se mostraba cercana a la idea de que ciertos químicos y estructuras cerebrales tendrían un papel crucial en el enamoramiento. En continuidad con ello, iniciará

---

<sup>4</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos. Naturaleza y química del amor romántico*, México, Taurus, 2004, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>6</sup> *Ibidem.*

en 1996 una investigación que tendría como propósito, en sus propias palabras: “desentrañar ese misterio de los misterios, la experiencia de “estar enamorado” [...] También esperaba llegar a comprender mejor cómo podríamos controlar este impredecible y a menudo peligroso fuego del corazón”.<sup>7</sup>

Su investigación estuvo dividida en varias partes.

### **1.2.1 Primera parte**

Tras observar a través de la literatura, la música y las historias de varias partes del mundo que el amor es un fenómeno que se repite en épocas y lugares muy distintos, Fisher concluye que “el amor romántico es una experiencia humana universal” y sospecha que “la capacidad de amor romántico se encuentra firmemente enraizada en el tejido del cerebro humano”.<sup>8</sup>

### **1.2.2 Segunda parte**

Revisa “la literatura psicológica sobre el amor romántico, seleccionando las características, síntomas o condiciones que se mostraban repetidamente”<sup>9</sup>, notando que para la psicología el amor es un fenómeno complejo, compuesto de muchas características específicas.

### **1.2.3 Tercera parte**

Para asegurarse de que esas “características” son universales, las utiliza como base para elaborar un cuestionario que aplica en la *Rutgers University of New Jersey* y en la Universidad de Tokio con ayuda de algunos colegas. En él se hacían preguntas demográficas a los participantes (edad, situación económica, religión, pertenencia étnica, orientación sexual y estado civil), posteriormente preguntaba sobre “las relaciones amorosas” de los mismos y se pasaba a pedir respuesta sobre algunas preguntas que, según Fisher, tenían “la intención de reflejar las características más comúnmente asociadas con el amor romántico”.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 20.

“El cuestionario fue contestado por un total de cuatrocientos treinta y siete estadounidenses y cuatrocientos dos japoneses”.<sup>11</sup> Posteriormente otros académicos reunirían los datos y realizarían un análisis estadístico de los mismos. Los resultados indicaban, de acuerdo con Fisher, que ni género, religión, etnia, edad u orientación sexual marcaban prácticamente diferencia alguna en las respuestas. Por otra parte,

Las mayores diferencias se producían entre estadounidenses y japoneses. En la mayoría de las cuarenta y tres cuestiones en que se detectaron variaciones estadísticamente significativas, era sencillamente porque una nacionalidad expresaba un grado algo superior de pasión romántica. Y en las doce cuestiones en las que se manifestaron diferencias claramente significativas, el hecho parecía deberse en todos los casos a razones culturales obvias.<sup>12</sup>

Tomando todo esto en cuenta, Fisher concluye que “los hombres y las mujeres de estas sociedades tan diferentes tenían sentimientos de pasión romántica muy similares”<sup>13</sup>, lo cual le daría sustento estadístico para afirmar su primera conclusión de que el “amor romántico” es algo común a toda la humanidad y que se ha presentado en todas las épocas y “culturas”.

Muestro en seguida las características del enamoramiento que se repiten en la literatura psicológica consultada por Fisher y que ésta retoma como base de su cuestionario, así como los resultados del mismo en relación a cada una de ellas de acuerdo con la autora.

a) El objeto de amor cobra un significado especial. De acuerdo con Fisher, antes de que una relación se convierta en amor romántico es posible sentirse atraído por diferentes individuos. Sin embargo, al final siempre terminaríamos concentrando nuestra “pasión” en uno solo de ellos. La autora dirá que:

Este fenómeno está relacionado con la incapacidad humana para sentir pasión romántica por más de una sola persona a la vez. En mi estudio, el 79 por ciento de los hombres y el 87 por ciento de las

---

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

mujeres decían que en caso de que su amado no estuviese disponible, no buscarían un encuentro romántico con otra persona.<sup>14</sup>

b) La persona enamorada centra su atención en el ser amado, así como en los hechos y cosas que ha asociado con él. Dice Fisher: “el 73 por ciento de los hombres y el 85 por ciento de las mujeres de mi estudio recordaban cosas triviales que su amado había dicho o hecho [...] Y el 83 por ciento de los hombres y el 90 por ciento de las mujeres reproducían en su mente estos preciosos episodios cuando pensaban en su ser amado”

c) Efecto de “lentes rosas”. Se magnifica al ser amado. Sus cualidades positivas son exaltadas y sus defectos pueden incluso pasar por encantadores. La encuesta de Fisher arrojaría a este respecto que:

Alrededor de un 65 por ciento de los hombres y el 55 por ciento de las mujeres del estudio se encontraban de acuerdo con la afirmación: “\_\_\_\_\_ tiene algunos defectos, pero en realidad no me molestan” [...] Y el 64 por ciento de los hombres y el 61 por ciento de las mujeres estaban de acuerdo con la frase “Me gusta todo de \_\_\_\_\_”<sup>15</sup>.

d) Meditación obsesiva sobre la persona amada. En el estudio de Fisher “el 79 por ciento de los hombres y el 78 por ciento de las mujeres estuvieron de

---

14 *Ibid.*, p. 22. Es de notar que Fisher desprende “una incapacidad humana para sentir pasión romántica por más de una persona a la vez” del hecho de que un grupo de personas diga otorgar una significación especial a quien ama (y claro, de la literatura psicológica). En contraste, nótese que aún en sus estadísticas existe un 21% de hombres y un 13% de mujeres que no presentarían esa “incapacidad humana”. ¿Qué pasaría entonces con aquellas personas que dicen estar enamoradas de más de una persona a la vez? Fisher da una respuesta muy clara a esto en una entrevista a propósito de su participación en el foro *La ciudad de las ideas* en 2008, donde señalaba que: “hay algunas personas que dicen estar enamoradas de más de una persona a la vez, y de hecho, yo no les creo”.

El por qué “no les cree” será retomado cuando exponamos los elementos de su teoría necesarios para entender su argumentación. Lo que importa por mientras es resaltar que su encuesta intenta medir el grado en que una persona está o no de acuerdo con tal o cual afirmación, y que aquellos que salen del grupo de los que están de acuerdo allí donde Fisher espera que lo estén, son sospechosos para ella y se encuentran en una posición en la cual, o no saben lo que sienten o simplemente mienten. La afirmación que cierra su comentario anterior nos pone en la pista de ello: “Si estás con alguien que dice que él o ella está enamorado de más de una persona, mi suposición es que no está enamorado de ninguno de ellos” [*If you are with somebody who says that he or she is in love with more than one person, my guess is that they are not in love with any of them*]. Véase: *La Ciudad de las Ideas*, Helen Fisher en *La Ciudad de las Ideas*, disponible en: <<http://youtu.be/rP7NhysBaAE>>. Consultado el 12-01-15

15 Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 24.

acuerdo en que “por cualquier motivo, mi mente parece acabar pensando siempre en \_\_\_\_\_”.<sup>16</sup>

e) Una gran cantidad de emociones invade a quien está enamorado. Las cifras de la encuesta señalan que “el 80 por ciento de los hombres y el 79 por ciento de las mujeres dijeron estar de acuerdo con la afirmación “Cuando estoy seguro de que \_\_\_\_\_ siente pasión hacia mí, me siento más ligero que el aire””.<sup>17</sup>

f) Las personas enamoradas tienen una sensación de energía intensa. Fisher reporta que.

El 64 por ciento de los hombres y el 68 por ciento de las mujeres de nuestro estudio también afirmaban que su corazón se aceleraba cuando escuchaban la voz de la persona amada al teléfono [...] Y el 77 por ciento de los hombres y el 76 por ciento de las mujeres manifestaron sentir una oleada de energía cuando estaban con su amado”.<sup>18</sup>

g) Cambios de humor dependiendo del trato del amado. En la encuesta “el 72 por ciento de los hombres y el 77 por ciento de las mujeres”<sup>19</sup> no estuvieron de acuerdo con la afirmación de que “El comportamiento de \_\_\_\_\_ no afecta mi bienestar emocional” y “un 68 por ciento de los hombres y un 56 por ciento de las mujeres se mostraron de acuerdo con “Mi estado emocional depende de los sentimientos de \_\_\_\_\_ hacia mí””.<sup>20</sup>

h) Anhelo de unión espiritual con la persona de quien se está enamorado. De los encuestados, “el 86 por ciento de los hombres y el 84 por ciento de las mujeres estuvieron de acuerdo con la frase, “Espero sinceramente que \_\_\_\_\_ se sienta tan atraído/a hacia mí como yo me siento hacia él/ella””.<sup>21</sup>

i) Los enamorados buscan “señales” o “significados alternativos” a las palabras del ser amado que expresan sus sentimientos hacia ellos. Los números de Fisher a este respecto son: “el 79 por ciento de los hombres y el 83 por ciento

---

16 *Ibid.*, p.25.

17 *Ibid.*, p. 26.

18 *Ibid.*, pp. 26-27.

19 *Ibid.*, p. 28.

20 *Ibid.*, pp. 28-29.

21 *Ibid.*, pp. 29-30.

de las mujeres decían que cuando se sentían fuertemente atraídos por alguien, diseccionaban las acciones de esta persona en busca de pistas sobre sus sentimientos hacia ellos”.<sup>22</sup> Por otra parte, “el 62 por ciento de los hombres y el 51 por ciento de las mujeres decían que a menudo trataban de encontrar significados alternativos en las palabras y gestos de la persona amada”<sup>23</sup>

j) Hay un cambio de prioridades. Los amantes reordenan su vida para acomodar sus tiempos con los de la persona amada. Fisher lo observa así: “el 79 por ciento de los hombres estadounidenses de nuestro estudio se mostró de acuerdo con la afirmación “Me gusta mantener la agenda abierta para que si \_\_\_\_\_ está libre nos podamos ver””.<sup>24</sup>

k) Los amantes se vuelven “dependientes” de la relación amorosa y a causa de ello sufren una “ansiedad de separación” cuando no están en contacto con quien aman. (En este punto no proporciona cifras de la encuesta).

l) Los amantes sienten una gran empatía por el amado. En la muestra de Fisher “el 64 por ciento de los hombres y el 76 por ciento de las mujeres estuvieron de acuerdo con la afirmación “Me siento feliz cuando \_\_\_\_\_ es feliz y triste cuando él/ella está triste””.<sup>25</sup>

m) Efecto “Romeo y Julieta” o fenómeno de “frustración-atracción”. Las barreras físicas o sociales, las discusiones o las rupturas temporales pueden resultar estimulantes. La autora comenta: “el 65 por ciento de los hombres y el 73 por ciento de las mujeres de mi estudio se mostraron de acuerdo con la afirmación “Nunca dejo de amar a \_\_\_\_\_, incluso aunque las cosas no vayan bien””.<sup>26</sup> En ese mismo tenor, “el 75 por ciento de los hombres y el 77 por ciento de las mujeres también estuvieron de acuerdo en que “Cuando la relación con \_\_\_\_\_ sufre algún revés, lo que hago es intentar aún con más fuerza que las cosas vuelvan a ir bien””.<sup>27</sup> Aquí, Fisher va a añadir que otro resultado de su estudio es que los encuestados homosexuales “expresaron una

---

22 *Ibid.*, pp. 30-31.

23 *Ibid.*, p. 31.

24 *Ibidem.*

25 *Ibid.*, p. 32.

26 *Ibid.*, p.34.

27 *Ibidem.*

mayor confusión emocional que los heterosexuales”. De la misma manera, quienes respondieron el cuestionario pensando en un amante anterior también “parecieron ser más frágiles emocionalmente”. Ambos, homosexuales y quienes pensaron en un amor pasado, se veían más afectados por la pérdida del apetito y el insomnio, Los últimos eran más tímidos y retraídos con sus antiguos amantes y eran afectados en mayor medida por cambios de humor. Fisher cree que el sufrimiento psíquico de los homosexuales está relacionado a las “barreras sociales que tienen que superar”, mientras que en el otro caso, sospecha que muchos de los encuestados habrían sido rechazados por el ser amado y ello aumentaba “su ardor romántico”.

n) Esperanza en el resurgimiento de una relación, aún a años de que ésta haya terminado infelizmente. Fisher cree que “esta tendencia a la esperanza quedó implantada en el cerebro humano hace miles de millones de años para que nuestros antepasados persiguieran con tenacidad a las posibles parejas hasta agotar cualquier sombra de posibilidad”.<sup>28</sup> (En este punto tampoco aporta datos de su encuesta).

ñ) Los amantes experimentan el anhelo de una unión sexual con la persona amada. Para Fisher esto es algo “lógico” dada la función biológica que tiene asignada el amor romántico. En sus propias palabras:

Después de todo, si la pasión romántica evolucionó entre nuestros antepasados con el fin de motivarles a concentrar su energía para el apareamiento en un individuo “especial” *al menos hasta que la inseminación se hubiera completado* [...], entonces, la pasión romántica debe ligarse al deseo sexual.<sup>29</sup>

Los datos de su encuesta, dice Fisher, “apoyan esta hipótesis. Un destacado 73 por ciento de los hombres y un 65 por ciento de las mujeres soñaban despiertos con disfrutar del sexo con la persona amada”.<sup>30</sup>

---

28 *Ibid.*, p. 35.

29 *Ibid.*, pp. 36-37.

30 *Ibid.*, p. 37. En este punto Fisher se permite una de sus varias lecturas revisionistas de Freud, o mejor dicho, suscribe la lectura revisionista de Harris, pues nos dirá, citándolo, que “Freud, así como muchos eruditos y también profanos, mantenía que el deseo sexual es el componente clave del amor romántico”. Si entendemos el “amor romántico” fisheriano como lo presenta la autora al principio, es decir como “enamoramamiento”, basta remitirnos al texto de Freud *Psicología de masas y análisis del yo*, en su apartado “Enamoramiento e hipnosis” para

o) Los amantes anhelan la exclusividad sexual. De todas las características del “amor romántico” aquí enumeradas, es ésta la que más interesa a Fisher (y a nuestro estudio, precisamente por el interés especial que despierta en Fisher). Fisher cree que dicha característica evolucionó por 2 motivos esenciales:

[...] para evitar que nuestros antepasados varones fueran infieles y criaran a otros hijos, y evitar que nuestras antepasadas perdieran a su potencial marido y padre de sus hijos ante una rival. Este ansia de exclusividad sexual permitió a nuestros ancestros proteger su precioso ADN, al reservar casi todo su tiempo y energía para el cortejo de la persona amada.<sup>31</sup>

Anota Fisher que en su encuesta: “un 80 por ciento de los hombres y un 88 por ciento de las mujeres de mi estudio se manifestaron de acuerdo con la afirmación “Ser sexualmente fiel es importante cuando estás enamorado””.<sup>32</sup>

p) Los amantes sienten celos de terceras personas.

q) Deseo de una unión emocional con el ser amado. Para Fisher, este deseo es aún más importante que el deseo de relaciones sexuales o el de fidelidad. De los encuestados, “75 por ciento de los hombres y un 83 por ciento de las mujeres”<sup>33</sup> se habrían mostrado de acuerdo con la frase número 50 del estudio, esto es, “Saber que \_\_\_\_\_ está enamorado de mí es más importante que practicar el sexo con él/ella”.

r) El amor romántico es a menudo imprevisible, involuntario y aparentemente incontrolable. Ante la frase que intentaba captar esta característica del enamoramiento (“Enamorarme no fue en realidad una elección; es algo que me

---

mostrar que la afirmación citada carece de todo fundamento. Dice Freud que si bien hay casos en los que “el enamoramiento no es más que una investidura de objeto de parte de las pulsiones sexuales con el fin de alcanzar la satisfacción sexual directa, lograda la cual se extingue” (Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 105), también existen aquellos en los que “el hombre se inclina a embelesarse por mujeres a quienes venera, que empero no le estimulan al intercambio amoroso; y sólo es potente con otras mujeres, a quienes no «ama», a quienes menosprecia o aun desprecia” (*Ibid.*, p. 106). Si el componente clave del enamoramiento fuese el deseo sexual, el fenómeno descrito por Freud sería imposible a su propia teoría, una incongruencia. Obviamente no es así y la explicación del psicoanálisis sobre el enamoramiento va por rumbos ajenos al biologicismo evolucionista. Esto se demostrará en el capítulo 4, donde retomaremos el problema con la pregunta: ¿por qué Fisher suscribe lecturas biologicistas -es decir, revisionistas- de Freud? Se verá entonces que la cuestión va más allá de lo que aquí apenas podemos comenzar a advertir. Esperemos hasta entonces.

31 Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 37.

32 *Ibidem.*

33 *Ibid.*, p. 38.

ocurrió de repente”), “un 60 por ciento de los hombres y un 70 por ciento de las mujeres”<sup>34</sup> dijeron estar de acuerdo.

s) El amor romántico es un estado pasajero que tiende a disminuir cuando los amantes se acostumbran a la unión. De acuerdo con la autora, la duración del mismo es un dato que nadie conoce con exactitud, y por ello sospecha que varía de acuerdo a las personas implicadas.

Debemos añadir que en cada uno de los puntos Fisher acompaña sus observaciones con ejemplos de la literatura universal. Textos de la antigua India, de Alaska, de la China del siglo XII, del Japón del siglo IX, de los trovadores medievales, de Platón y de Shakespeare figuran entre ellos. La operación que aquí realiza está en pos de mostrar que los textos literarios de lugares y tiempos cercanos y lejanos reflejarían las mismas características que ella encuentra en su encuesta, la cual recordemos, está basada a su vez en la literatura psicológica.

Lo que sigue para Fisher es demostrar “científicamente” que esas características que encuentra en tantos lados están dentro de una lógica biológica, es decir, que no son sólo producciones literarias u opiniones, sino que obedecen a una razón evolutiva. Para hacerlo recurre a los animales. Veamos cómo lo hace abordando la cuarta fase de su investigación.

#### **1.2.4 Cuarta parte**

Basada en las ideas que Charles Darwin expone en *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, así como en sus propias observaciones del cortejo animal, Fisher afirma que muchos animales “parecen sentir una modalidad de pasión romántica”<sup>35</sup> una especie de “magnetismo animal” que se parecería bastante al amor romántico humano. Dice la autora que “en todas las sociedades animales, los machos y las hembras muestran

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 41.

durante el cortejo ciertos rasgos que constituyen los componentes clave del amor romántico humano”.<sup>36</sup>

Dichos rasgos son<sup>37</sup>:

- 1) Atracción especial por ciertos individuos<sup>38</sup>
- 2) Enorme energía
- 3) Nerviosismo e inquietud
- 4) Pérdida del apetito
- 5) Persistencia en permanecer cerca del otro
- 6) Muestras de ternura y caricias
- 7) Dolor por separación (en los perros)
- 8) Rechazo hacia unos individuos y elección de otros
- 9) Atracción instantánea / amor a primera vista
- 10) Posesión y celos que pueden orillar a la violencia o a la “depresión”
- 11) “Vigilancia de la pareja” o el gusto por la exclusividad sexual como un aspecto fundamental del cortejo en muchas especies. Según Fisher, existirían “sólidas razones de carácter evolutivo” para éste comportamiento, pues “si un macho puede secuestrar a la hembra durante su ovulación, ella podrá parir a sus crías y transmitir sus genes hasta la eternidad”.<sup>39</sup> Es el macho quien generalmente vigilaría a la hembra.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 43-64

<sup>38</sup> En este punto Fisher nos dice que serían escasos los naturalistas -Darwin sería uno- que piensan que los animales puedan sentir amor unos por otros, pese a ocupar frecuentemente en sus descripciones del cortejo animal referencias a conductas similares a la “pasión romántica” humana. Cabría preguntarnos si habría una semejanza efectiva o si no es la descripción de las conductas animales en “clave humana” la que produciría el efecto de semejanza o de relación entre ambos (“el macho *desea* a la hembra”, “se besan”, “se acarician”, “sufrieron amor a primera vista”, “se enamoran”, “hablan entre sí”, etc.)

<sup>39</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 63.

Los machos pertenecientes a especies que forman una relación de pareja para criar a sus hijos tendrían otra razón adicional:

Desde el punto de vista de la adaptación, a un macho no le conviene derrochar su tiempo y sus energías vitales en construir un nido, proteger a la hembra, luchar contra los intrusos e incluso alimentar a sus crías, a menos que dichas crías sean portadoras de su ADN. Si la hembra se pone a retozar con otro macho, él se arriesga a que le pongan los cuernos, por tanto, en las especies socialmente monógamas, los machos que cortejan a una hembra o se "casan" con ella tienden a ser extremadamente sensibles ante los intrusos.<sup>40</sup>

Fisher señala que las personas que participaron en su estudio anteriormente citado mostrarían también esta tendencia a la "vigilancia de la pareja", especialmente los hombres.

De todo lo anterior, Fisher infiere que "los animales se sienten impulsados biológicamente a preferir, perseguir y poseer unas parejas determinadas; existe una química de la atracción animal. Y esta química debe de haber sido la precursora del amor romántico humano".<sup>41</sup> Para saber de qué "química" se trata, veamos la siguiente parte de su investigación.

### **1.2.5 Quinta parte**

Fisher dice que hay 2 sustancias químicas "que *parecen* desempeñar un papel crucial" en la atracción animal: dopamina y norepinefrina<sup>42</sup>. Explica que pájaros y mamíferos estarían dotados de formas similares de dichas sustancias, así como de estructuras cerebrales parecidas para producirlas y responder a ellas,

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>42</sup> *Ibidem.* Dopamina y norepinefrina (así como la serotonina, que será mencionada más adelante) son neurotransmisores. Un neurotransmisor es "una sustancia producida por una célula nerviosa capaz de alterar el funcionamiento de otra célula de manera breve o durable, por medio de la ocupación de receptores específicos y por la activación de mecanismos iónicos y/o metabólicos" Simón Brailowsky, *Las sustancias de los sueños. Neuropsicofarmacología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 61.

Para efectos de este estudio, basta quedarnos con la primera parte de la definición, es decir, tener presente que la dopamina, norepinefrina y serotonina son sustancias producidas por ciertas células nerviosas y capaces de alterar el funcionamiento de otras células. Se verá que Fisher liga la acción de esos neurotransmisores a ciertas conductas animales y humanas. Remito a la obra de Brailowsky en caso de querer profundizar en la comprensión de la estructura del sistema nervioso, las sinapsis y los neurotransmisores y sus mecanismos específicos de acción.

aunque dichas estructuras varíen dependiendo de las especies. Señala también que esas sustancias “desempeñan un papel clave en la excitación sexual y en la intensificación de la motivación en pájaros y mamíferos”<sup>43</sup>, y nos proporciona los datos que la llevan a afirmarlo:<sup>44</sup>

- Las ratas hembra de laboratorio expresan sus “intenciones amorosas” saltando y corriendo de un lado a otro, conductas que estarían *asociadas*<sup>45</sup> con el aumento de los niveles de dopamina.
- En los ratones de pradera, niveles altos de dopamina en el cerebro estarían asociados con la preferencia por una pareja en particular.
- Los niveles de norepinefrina en el cerebro de los ratones de pradera hembra se elevan al ponerle en el labio una gota de orina de un ratón macho, lo cual contribuye a la liberación de estrógenos y estimularía la *conducta* del apareamiento.
- Los niveles de dopamina y norepinefrina se elevan también en las ovejas hembra en celo cuando ven la imagen de un macho.
- La norepinefrina estaría ligada a la lordosis en los mamíferos. La lordosis es “el hábito de la hembra de agacharse, arquear la espalda y levantar las nalgas hacia el pretendiente para expresar su disponibilidad sexual”

De manera que Fisher “sospecha” que esas sustancias desempeñan un papel clave en la atracción animal, pero remarca también que habría otras sustancias cerebrales implicadas y que serían muchos los sistemas químicos que “coordinan de algún modo la reacción en cadena que da lugar a los sentimientos de atracción animal”. Es decir, que montada sobre la *suposición* (no en la certeza) de que existe alguna relación entre esas sustancias químicas y la atracción animal –vía ciertas conductas-, pasa a preguntarse si existiría también una relación entre las primeras y lo que denomina “amor romántico humano”, la siguiente fase de su investigación.

---

<sup>43</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>45</sup> “Asociado” y “relacionado” son expresiones corrientes en la obra de Fisher. En muchas ocasiones se limitará a decir que ciertas sustancias estarían “asociadas” o “relacionadas” con ciertas otras o con algunas conductas, sin especificar el tipo exacto de relación que mantienen.

### **1.2.6 Sexta parte**

Como hemos mencionado, para Fisher el amor romántico es un sentimiento humano universal, producido por sustancias químicas y estructuras cerebrales específicas. Cuando debe dar cuenta de cuáles son las primeras señala 3: dopamina, norepinefrina y serotonina, pese a que también, como en el caso de la química de la atracción animal, remarque que existirían seguramente muchas otras.

La autora nos dice que fueron 2 las razones que la llevaron a centrarse en esas sustancias: “la atracción que sienten los animales por determinadas parejas está relacionado con altos niveles de dopamina y/o norepinefrina en el cerebro; y lo que es más importante, estas 3 sustancias químicas producen muchas de las sensaciones de la pasión romántica humana”.<sup>46</sup>

La primera razón la expusimos en el punto anterior. Veamos la segunda deteniéndonos un poco en cada una de las sustancias.

#### **1.2.6.1 Dopamina**

La concentración en el amado es una característica del amor romántico, como lo expusimos en la tercera parte. Vimos entonces que el efecto de “lentes rosas” y el que los enamorados consideren a sus amados como algo novedoso y único lo son también.

Relacionando esas características del amor romántico y los efectos de la dopamina, Fisher nos dice que “niveles elevados de dopamina en el cerebro producen una gran concentración de la atención, así como una motivación inquebrantable y una conducta orientada a un objetivo”<sup>47</sup>, que la concentración constante en las características positivas del amado haría pasar por alto sus

---

<sup>46</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 70.

defectos (efecto de lentes rosas) y por otra parte que “la dopamina ha sido asociada con el aprendizaje de los estímulos novedosos”.<sup>48</sup>

Volviendo a los ratones de campo, la autora nos recuerda que en ellos la preferencia por una pareja estaría asociada a niveles altos de dopamina en regiones específicas del cerebro, y que por lo tanto no sería ilógico sugerir que “es muy posible que también desempeñe una función en la parcialidad de las personas” puesto que todos los mamíferos tendrían básicamente la misma “maquinaria cerebral”.

Por otro lado, el éxtasis, otra característica de los enamorados, “parece estar asociada a la dopamina” puesto que “las concentraciones elevadas de dopamina en el cerebro producen euforia, así como otros muchos sentimientos que dicen sentir los enamorados, como un aumento de energía, hiperactividad, insomnio, pérdida de apetito, temblores, una aceleración de los latidos del corazón y de la respiración y, a veces, obsesión, ansiedad o miedo”.<sup>49</sup>

La dopamina en niveles altos también estaría asociada a todas las adicciones importantes. Dado que la dependencia y la ansiedad serían síntomas de la adicción, y que el amor romántico los presenta, Fisher concluye que el amor romántico puede ser entendido también como una adicción.

Finalmente, la dopamina estaría relacionada al deseo de tener relaciones sexuales con la persona amada, pues cuando la dopamina en el cerebro aumenta se producen con frecuencia mayores niveles de testosterona, que es, a decir de Fisher, “la hormona del deseo sexual”.

#### **1.2.6.2 Norepinefrina**

Fisher nos explica que esta sustancia es un químico derivado de la dopamina, cuyos efectos pueden variar dependiendo de la parte del cerebro en la cual se active, “sin embargo, el aumento de los niveles de este estimulante produce por

---

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 70-71.

lo general euforia, energía excesiva, insomnio y pérdida de apetito, algunas de las características básicas del amor romántico”.<sup>50</sup>

La norepinefrina estaría también asociada con un aumento de la capacidad de recordar estímulos nuevos, de ahí que Fisher crea que “el aumento de los niveles de norepinefrina también podría contribuir a explicar por qué el amante puede recordar los detalles más nimios acerca del comportamientos de su ser amado y de los preciados momentos que pasó junto a él.”<sup>51</sup>

### **1.2.6.3 Serotonina**

Fisher recuerda que el pensar continuamente en el amado es una de las características del amor romántico. De ahí desprende que “los amantes son obsesivos” y como “los médicos que tratan a pacientes con todo tipo de trastornos obsesivo-compulsivos recetan inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina (ISRS) como el Prozac o el Zoloft, sustancias que elevan los niveles de serotonina en el cerebro”<sup>52</sup>, Fisher sospecha que los pensamientos constantes de los enamorados podrían asociarse con niveles bajos de alguna de las (al menos) 14 formas que adopta la serotonina. Se apoya además en un estudio que mostraría que las personas enamoradas y las que sufren “Transtorno Obsesivo-Compulsivo (TOC)” presentan niveles significativamente menores de serotonina en la sangre en comparación con aquellos que no presentan ninguna de esas dos condiciones.

Por otra parte, “el aumento en los niveles de dopamina y norepinefrina puede provocar un descenso en picado de los niveles de serotonina”<sup>53</sup>, lo cual podría explicar por qué el creciente “éxtasis romántico” del enamorado intensifica la compulsión a “soñar despierto”, fantasear y meditar sobre el amado.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>52</sup> *Ibidem.* .

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 73.

#### 1.2.6.4 *Cómo se produce el amor romántico.*

Hemos mencionado que Fisher sospecha que a causa de sus propiedades la dopamina, la norepinefrina y la serotonina desempeñan un “papel fundamental” en la “pasión romántica humana”. Tras observar que la disminución de los niveles de serotonina en el cerebro podría producir “la cavilación obsesiva del amante sobre el amado”, y que el incremento en los niveles de dopamina y norepinefrina en el cerebro podrían ser responsables en parte de la aparición de

[...] sentimientos de euforia, insomnio y pérdida de apetito, atención concentrada, intensificación de la motivación y conductas orientadas a un objetivo, que caracterizan a la persona enamorada, junto con su tendencia a considerar al amado como novedoso y único, y el aumento de la pasión cuando se enfrenta a la adversidad [...].<sup>54 55</sup>

, Fisher llega a la siguiente hipótesis: el amor romántico, “es provocado por unos niveles elevados de dopamina o de norepinefrina, o de ambas a la vez, así como por la disminución de los niveles de serotonina. Tales sustancias químicas forman el eje central del amor obsesivo, apasionado, romántico”.<sup>56</sup>

Sin embargo, existirían ciertas salvedades:

Diferentes dosis de estas sustancias químicas pueden producir diferentes efectos; a su vez, las sustancias producen distintos efectos en distintas partes del cerebro; cada una interactúa con las demás de distinta manera en circunstancias diferentes, y cada una se relaciona con otros muchos sistemas fisiológicos y circuitos cerebrales, dando lugar a complejas reacciones en cadena. Estas sustancias químicas, indudablemente, varían en cuanto a su concentración y combinación según la relación avance o retroceda.<sup>57</sup>

Llegando a esa hipótesis, Fisher pasa a la siguiente etapa de su estudio: encontrar las regiones cerebrales implicadas en el amor romántico.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>55</sup> Cuando Fisher tiene que especificar qué entiende por “sentimientos” nos dice: “Los neurocirujanos hacen una distinción técnica entre la «emoción» y el «sentimiento». Consideran las emociones como sistemas neuronales específicos que producen conductas que contribuyen a la supervivencia. Los sentimientos, en su opinión, son la percepción consciente de dichas emociones [...]. No obstante, yo utilizaré ambos términos indistintamente”. Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 265.

<sup>56</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>57</sup> *Ibidem.*

### **1.2.7 Séptima parte**

Para encontrar dichas regiones cerebrales, Fisher parte del principio de que dopamina, norepinefrina y serotonina están mucho más presentes en unas regiones cerebrales que en otras, de modo que si establecía qué regiones cerebrales se activan cuando alguien se encuentra “inmerso en el éxtasis romántico” podría confirmar cuáles son las sustancias químicas implicadas. Para ello trazará un plan de trabajo junto con el neurólogo Greg Simpson: recogería datos sobre la actividad cerebral de sujetos “perdidamente enamorados” mientras éstos veían una foto de su ser amado, primero y la foto de una persona “neutral” (algún conocido de quien no estuviesen enamorados) después, y utilizarían un aparato de imagen por resonancia magnética funcional (fMRI) para fotografiar el cerebro. Fisher nos dice que “el aparato de fMRI registra el flujo sanguíneo del cerebro. Se basa, en parte, en un principio sencillo: las células cerebrales que están activas, chupan más sangre que las partes del cerebro que están inactivas, ya que tienen que obtener el oxígeno necesario para realizar su trabajo”.<sup>58</sup> Tras lo anterior compararían la actividad cerebral producida mientras los sujetos veían la foto de su amado con la registrada mientras miraban una imagen “neutra”.

Fisher y Simpson escanearon con este procedimiento los cerebros de 2 hombres y 2 mujeres. Posteriormente Simpson abandonaría el experimento y Fisher invitaría a la neuróloga Lucy Brown para interpretar los resultados del escaneo. Se unirían también al proyecto los psicólogos Art Aron y Deb Mashek. Con su ayuda continuaría y afinaría el experimento, integrándole una “tarea de distracción” (en el tiempo intermedio entre que se les mostraba a los participantes una foto y otra, se les asignaba a los sujetos un número grande y se les pedía que contasen hacia atrás) cuyo objetivo sería “despejar la mente de sentimientos fuertes entre la exposición al objeto de su amor y la exposición al estímulo neutro”<sup>59</sup> para evitar que los pensamientos generados en el amante al contemplar la foto del amado “contaminaran su pensamiento pasivo al mirar la foto neutra”.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 76.

Pero antes de escanear los nuevos cerebros, Fisher deseaba asegurarse de que la fotografía de la persona amada “estimularía los sentimientos de amor romántico” más eficazmente que cualquier otro objeto o fenómeno asociado al amado. Para ello desarrollaría un experimento en el cual los participantes hacían girar una esfera rotativa manual que elevaba el “mercurio” de la imagen de un termómetro que se mostraba en la pantalla de una computadora, con la finalidad de que mostrasen el “grado de intensidad de sus sentimientos de pasión romántica” cuando eran expuestos a una foto, una carta, un perfume, un recuerdo, una canción, y un hecho futuro imaginario, primero todos ellos relacionados a su amado y después todos ellos “neutros”. En el tiempo intermedio de la exposición a ambos tipos de estímulos se les asignaba a los participantes la “tarea de distracción”. La finalidad del experimento era saber si alguno de los estímulos presentados a los participantes aumentaba en mayor medida el “grado de intensidad de sus sentimientos de pasión romántica” en comparación con los otros, y en especial, saber si exponer a los participantes a una fotografía sería menos, igual o más eficaz que exponerlos a otro estímulo para poder registrar dicho grado.

Al analizar estadísticamente los registros del experimento -en el cual participaron 11 mujeres y 3 hombres- Fisher encontró que “los sentimientos de intenso amor romántico se desencadenaban casi por igual por medio de fotografías, canciones o recuerdos del ser amado”.<sup>60</sup> Cree que existiría una explicación evolutiva para ello, pues “los humanos evolucionaron a partir de unos antepasados que vivían en los árboles y que necesitaban una magnífica vista para sobrevivir a esa altura sobre el suelo”.<sup>61</sup> Dada su relevancia para la supervivencia en los tiempos primitivos, piensa la autora, no sería extraño que la vista tuviese un papel importante para desencadenar los sentimientos de amor romántico.

Afinado su diseño experimental, Fisher pasa al escaneo del “cerebro enamorado” en busca de “los circuitos del éxtasis romántico”. Los participantes de este nuevo experimento fueron atraídos mediante un cartel en el tablón de

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>61</sup> *Ibidem.*

anuncios de psicología del campus Stony Brook de la *State University of New York*. El equipo de Fisher buscaba personas que se hubieran enamorado en los últimos meses y “cuyos sentimientos románticos fueran recientes, vívidos, incontrolables y apasionados”. El experimento se desarrollaba de la siguiente manera:

- 1- Fisher explicaba a cada participante lo que pasaba en la máquina de IMRf, despejando todas las dudas y ganando la confianza de cada uno, con el fin de que al aplicar el experimento no terminaran midiendo “sentimientos de sospecha o pánico en lugar de amor romántico”. Cuando parecían estar listos, fijaban una fecha para el escaneo.
- 2- El día del escaneo, antes de someterles al mismo, se pedía a los participantes que rellenaran varios cuestionarios, incluyendo uno llamado “la escala del amor apasionado” que constaba de 15 afirmaciones del tipo: “Me sentiría desesperado si \_\_\_\_ me dejara”, a las cuales el participante respondía situando su reacción en una escala de 9 puntos, que iban desde “completamente incierto” hasta “absolutamente cierto”.
- 3- Una vez respondidos los cuestionarios, Fisher y sus colaboradores acomodaban a los participantes dentro del escáner cerebral, desde el cual podían ver, con ayuda de un espejo, la pantalla donde les mostraban las fotos. Hecho esto, se les hacían unos escáneres preliminares para “establecer la anatomía básica del cerebro” y comenzaba el experimento de 12 minutos que Fisher describe así:

Primero, el sujeto miraba la fotografía de la persona amada en la pantalla durante treinta segundos mientras el escáner registraba el flujo sanguíneo en distintas regiones cerebrales.

A continuación, el sujeto veía un número, por ejemplo el 4.673. Estos números cambiaban con cada nueva presentación, pero la tarea de distracción siempre era la misma. Durante cuarenta segundos, el sujeto debía contar mentalmente hacia atrás de siete en siete. Luego, el participante miraba la fotografía neutra durante treinta segundos, mientras se le volvía a escanear el cerebro. Por último, el sujeto veía otro número, esta vez durante veinte segundos, y contaba mentalmente hacia atrás de siete en siete.

Este ciclo (o su inverso), se repetía seis veces, lo que nos permitía

captar unos ciento cuarenta y cuatro escáneres o imágenes de diferentes regiones cerebrales de cada participante durante estas cuatro fases a las que era sometido. Una vez terminado el experimento, volvía a entrevistar a cada sujeto experimental, preguntándole cómo se encontraba y qué había estado pensando durante todas las fases del test. Y para expresar nuestra gratitud, entregábamos a cada uno cincuenta dólares y una foto de su cerebro.<sup>62</sup>

El objetivo del paso 2 (aplicación de cuestionarios) estaba ligado al del escaneo, pues el equipo de Fisher buscaba averiguar si habría o no una correlación positiva entre lo que el sujeto contestaba en el cuestionario y la actividad cerebral que registraba, es decir, que si una mayor puntuación en el cuestionario iba acompañada de una mayor actividad cerebral.

Fisher y su equipo escanearon los cerebros de 20 hombres y mujeres enamorados y después, los de 20 personas más, pero esta vez de aquellos que habrían sufrido algún rechazo amoroso, pues esperaban “poder identificar todas las regiones cerebrales asociadas a la pasión romántica”, incluso cuando esta no era correspondida.

El equipo de Fisher analizó las imágenes cerebrales, determinó las áreas cerebrales que estaban activas y realizó análisis estadísticos y comparaciones entre varios sectores del material. Pero como la autora nos dice que para poder comprender los resultados a los que llegaron es necesario conocer un poco sobre el cerebro, démosle la palabra:

El cerebro se compone de muchas partes o regiones: cada una tiene unas funciones determinadas y cada una se comunica con las otras por medio de unas células nerviosas llamadas neuronas, de las que existen unos cien mil millones en el cerebro. Estas células nerviosas producen, almacenan y distribuyen neurotransmisores de diferentes tipos; algunos, por ejemplo, sintetizan la dopamina, la norepinefrina y/o la serotonina. Cuando una neurona recibe el estímulo eléctrico de otra que tiene a su lado, este impulso a menudo hace que los neurotransmisores salgan de una célula nerviosa, naveguen a través de un pequeño espacio que hay entre las células llamado sinapsis y atraquen en los «receptores» de la siguiente célula nerviosa. De esta manera, los neurotransmisores envían un impulso eléctrico que va pasando de una célula a otra.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

Cada célula nerviosa tiene aproximadamente mil conexiones sinápticas; y existen unos diez billones de sinapsis entre las células nerviosas del cerebro humano. ¡Menuda máquina! Cada célula nerviosa se comunica sólo con otras células específicas, produciendo sin embargo unas redes nerviosas que conectan determinadas partes del cerebro y que integran nuestros pensamientos, recuerdos, sensaciones, emociones y motivaciones. Los científicos llaman a estas redes de neuronas y partes del cerebro «circuitos», «sistemas» o «módulos».

La máquina de IMRf que utilizábamos muestra sólo la actividad del flujo sanguíneo en unas regiones cerebrales concretas. Pero, dado que los científicos conocen qué tipo de nervios son los que conectan las distintas regiones cerebrales, pueden suponer cuáles son las sustancias químicas que están activas cuando unas regiones cerebrales determinadas empiezan a brillar debido a un aumento de la actividad.<sup>63</sup>

En el experimento muchas áreas del cerebro de los enamorados se habrían activado, sin embargo, la autora destaca 2 pues parecerían tener una importancia especial en la experiencia de estar enamorado: el núcleo caudado y el área ventral tegmental (AVT).

El núcleo caudado, explica Fisher, forma parte del “complejo R” o “cerebro de los reptiles” (Véase el apéndice), una región que es conocida así por haber evolucionado mucho antes de la proliferación de los mamíferos, 65 millones de años atrás. Esta región dirigiría el movimiento corporal y formaría parte del “sistema de recompensa” del cerebro, que es

[...] la red mental que controla la excitación sexual, las sensaciones de placer y la motivación para conseguir recompensas. El caudado nos ayuda a detectar y percibir una recompensa, discriminar entre varias y esperar una de ellas. Genera la motivación para conseguir una recompensa y planifica los movimientos específicos para conseguirla. El caudado también está asociado al acto de prestar atención y al aprendizaje.<sup>64</sup>

Los escáneres de Fisher indicaban que había partes del núcleo caudado que “se volvían especialmente activas cuando un amante miraba la foto de su

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 88.

enamorado”.<sup>65</sup> Además, el equipo de Fisher encontraría, a través de una correlación positiva entre las respuestas de los cuestionarios que los participantes rellenaban antes del escaneo y la actividad de sus cerebros, que “cuanto más apasionados” eran los sujetos de su estudio, mayor actividad mostraban en el caudado.

Encontrarían igualmente actividad en el septum y en una región que se activaría cuando se come chocolate, y como el chocolate podría ser adictivo, Fisher mantiene que el amor romántico también lo es, tomando como prueba que se activa la misma zona. Esto vendría a agregarse a su afirmación anterior según la cual, como la dopamina en niveles altos estaría asociada a todas las adicciones importantes, al igual que al amor romántico, el amor romántico mismo podría ser considerado como una adicción.

Por otra parte, de acuerdo con Fisher, el área ventral tegmental (AVT) pertenecería también al sistema de recompensa del cerebro, sería una parte importante de éste. La actividad en esta región es lo que Fisher buscaba. Recordemos que su hipótesis era que el amor romántico está asociado con niveles altos de dopamina y/o norepinefrina, y “el AVT es la veta madre de las células que generan la dopamina. Con sus axones en forma de tentáculos, estas células nerviosas distribuyen la dopamina a numerosas regiones cerebrales, incluido el núcleo caudado”.<sup>66</sup> Al esparcirse por el cerebro, la dopamina produciría atención concentrada, energía intensa, una motivación centrada en conseguir una recompensa y euforia, es decir, los sentimientos básicos del amor romántico según Fisher.

### **1.2.8 Octava parte**

Llegamos a la última parada de nuestra reconstrucción del camino que llevó a Helen Fisher hasta su concepto de amor romántico.

Antes de los resultados de su experimento, Fisher “había considerado esta maravillosa experiencia [el amor romántico] como una constelación de

---

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 90.

emociones relacionadas entre sí, que abarcaban desde la euforia hasta la desesperación”<sup>67</sup>, pero su colaborador, el psicólogo Art Aron, creía que el amor romántico no es una emoción, “sino un sistema de motivación diseñado para permitir a los pretendientes construir y mantener una relación íntima con una pareja determinada que prefiere sobre las demás”.<sup>68</sup>

Fisher explica que el interés de Aron por esa idea fue el motivo de que iniciaran el proyecto de escáner cerebral partiendo de la hipótesis de Fisher que hemos mencionado y de la de Aron de que el amor romántico es un “sistema de motivación”. Al final, dice Fisher, sus resultados sugerirían que “ambas hipótesis son correctas. El amor romántico parece estar asociado a la dopamina. Y dado que la pasión emana del núcleo caudado, la motivación y las conductas orientadas a un objetivo resultan implicadas”.<sup>69</sup>

Esto nos lleva al principio de nuestro recorrido, pues es a partir de lo anterior que Fisher llega a la conclusión de que “el amor romántico es un sistema de motivación fundamental en el cerebro, en resumen, un impulso básico del emparejamiento humano”.<sup>70</sup> Recordemos además, que Fisher retoma el concepto de “impulso” del neurólogo Donald Pfaff, quien define a éste como “un estado neural que activa y dirige una conducta con el fin de satisfacer una necesidad biológica determinada de sobrevivir o reproducirse”.<sup>71</sup>

Ahora que hemos reconstruido el trayecto que llevó a Fisher a pensar el amor romántico o enamoramiento como un “impulso”, podemos ahondar en las implicaciones del concepto de “impulso” con las herramientas recogidas en nuestro trayecto para entender mejor la propuesta de la autora.

Fisher nos dirá que, de acuerdo con Pfaff, todos los “impulsos” tendrían 2 componentes:

- (a) Un sistema de excitación general en el cerebro que produce la energía y la motivación para cubrir todas las necesidades biológicas.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> *Ibidem.*

(b) Una constelación *específica* de sistemas cerebrales que produce los sentimientos, pensamientos y conductas asociadas a cada necesidad biológica concreta. Pfaff afirma que el componente de la excitación general de *todos* los impulsos está asociado con la acción de la dopamina, la norepinefrina, la serotonina, la acetilcolina, las histaminas, la orexina, la prostaglandina D sintasa y puede que otras sustancias químicas cerebrales. La constelación específica de regiones cerebrales y sistemas asociados con *cada* impulso determinado varía considerablemente.<sup>72</sup>

Fisher sostiene que su estudio con IMRf “parece dejar al descubierto el componente de excitación general del amor romántico, asociado al área ventral tegmental y a la distribución de la dopamina central”.<sup>73</sup> También habrían encontrado activación en el núcleo caudado, el septum, el cíngulo posterior y otras regiones, así como desactivaciones de otras áreas, lo cual “puede constituir parte del sistema específico de la primera e intensa fase del amor romántico”<sup>74</sup>, es decir, de la “constelación específica” del impulso del amor romántico. No obstante, reconocerá también que “los sentimientos, pensamientos, motivaciones y conductas asociadas con la pasión romántica pueden ser tan variados según los individuos que quizá sea imposible registrar mediante el análisis de grupos la totalidad de los sistemas básicos implicados”.<sup>75</sup>

Dicho de otra manera, Fisher cree encontrar en su estudio un sistema de excitación general en el cerebro que produciría la energía y la motivación para cubrir la “necesidad biológica” de la reproducción humana, para llevarla a cabo. Podemos ver claramente ahora a qué se refiere cuando al principio de *Por qué amamos* nos dice que “al igual que el ansia de alimento o de agua y el instinto maternal [el amor romántico], es una necesidad fisiológica, un impulso profundo, un instinto que consiste en cortejar y conseguir a un determinado compañero para aparearse”.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ibidem.* Fisher reportará también otras limitaciones de su estudio: no demostró que la norepinefrina ni la serotonina contribuyeran a la “pasión romántica” y cree que otra área del cerebro, la corteza prefrontal estaría implicada en el enamoramiento, pero no sabe de qué manera. Véase Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, pp. 94-95.

<sup>76</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 13.

Sin embargo, el amor romántico no sería *EL* impulso que dirija el apareamiento humano, sino uno de los tres que lo hacen.

### **1.3 Los tres “impulsos” del emparejamiento humano: amor romántico, deseo y apego.**

Tras haber comprendido cómo llega Fisher a su definición de amor romántico y ver cómo conecta amor y reproducción, es momento de avanzar hacia su teoría evolucionista del amor. Pero para poder comprenderla en su totalidad, procederemos de la misma manera que en el punto anterior, esto es, recogiendo herramientas que usaremos al entrar en dicha teoría. Nuestra primera parada será la exposición sobre cómo se entrelazan enamoramiento, deseo sexual y apego en la obra de Fisher.

Fisher sostiene que existen “tres redes cerebrales primigenias que evolucionaron para dirigir el apareamiento y la reproducción”<sup>77</sup> -es decir, 3 “impulsos del emparejamiento”-: amor romántico, deseo y apego. Identifica al amor romántico con “la euforia y la obsesión de estar enamorado”, al deseo con el “ansia de satisfacción sexual” y al apego con “el sentimiento de calma, paz y seguridad que sentimos a menudo hacia una pareja duradera”.<sup>78</sup>

Cada uno de esos impulsos habría evolucionado “hacia un aspecto diferente de la reproducción”:

El deseo evolucionó para motivar a los individuos a buscar la unión sexual con casi *cualquier* pareja más o menos adecuada. El amor romántico nació para impulsar a los hombres y las mujeres a centrar su atención en la pareja con un individuo preferido sobre los demás, conservando de este modo un tiempo y unas energías de valor inestimable para el cortejo. Y los circuitos cerebrales del apego entre el macho y la hembra se desarrollaron para permitir que nuestros antepasados vivieran con su pareja al menos lo suficiente para criar juntos a un hijo durante su infancia.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.12.

<sup>78</sup> *Ibidem.*

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 98.

Fisher nos dice que “cada uno de estos impulsos del emparejamiento viaja por diferentes caminos del cerebro; cada uno da lugar a conductas, esperanzas y sueños distintos, y cada uno está asociado con diferentes sustancias químicas cerebrales”.<sup>80</sup> Así, el deseo estaría asociado con la testosterona, el amor romántico con la dopamina y tal vez con la norepinefrina y la serotonina, mientras que el apego lo estaría con la oxitocina y la vasopresina.

Fisher piensa que el amor romántico desencadena el deseo sexual debido a que la dopamina puede estimular la liberación de testosterona, la “hormona sexual del deseo”.<sup>81</sup> Según ella esto tendría sentido desde un punto de vista evolucionista, pues si el amor romántico habría evolucionado para estimular el apareamiento con un “individuo especial”, debería también estimular el impulso a tener sexo con esa persona. Por otra parte, el deseo sexual podría desencadenar el amor romántico, aunque esto no ocurra siempre. Para apoyar su argumento, Fisher menciona que en las ratas macho la actividad sexual puede aumentar los niveles de dopamina y norepinefrina y reducir los niveles de serotonina, y que incluso sin actividad sexual el aumento de los niveles de testosterona puede elevar los niveles de dopamina y norepinefrina y reducir los de serotonina.

En cuanto al apego, Fisher sostiene que habría actualmente cierto consenso entre los investigadores de que la vasopresina y la oxitocina generan muchas de las conductas asociadas con éste. Estas sustancias contribuirían también a la sensación de fusión y cercanía que se siente tras haber tenido un encuentro sexual agradable con el ser amado, dado que se liberan “durante la estimulación de los genitales o los pezones y durante el orgasmo”.<sup>82</sup>

Acerca de la relación del apego con el deseo, Fisher nos dirá que el primero puede reducir al segundo, en tanto que el aumento de los niveles de testosterona puede reducir los niveles de vasopresina y oxitocina, mientras que elevados niveles de vasopresina pueden disminuir los de testosterona. Sin

---

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>81</sup> Es necesario señalar que las relaciones entre todos los químicos que Fisher menciona no es simple ni directa, sino que la autora remarca que depende siempre de las circunstancias y de las relaciones con otros químicos.

<sup>82</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 110.

embargo, en ciertas circunstancias, la testosterona puede elevar los niveles de oxitocina y vasopresina en los animales, aumentando las conductas “propias del apego” como “el cepillado mutuo, la señalización del territorio por el olor y la defensa de un lugar para anidar”.<sup>83</sup>

Ahora bien, respecto a la relación que guardan el amor romántico y el apego, Fisher nos dice que los sentimientos de apego disminuyen a menudo el “éxtasis romántico”, sustituyéndolo por un sentimiento profundo de unión con la pareja. Este fenómeno tendría para la autora también una explicación evolucionista, pues si el amor romántico pudiera florecer eternamente no permitiría que nos concentrásemos en otra cosa (la crianza de los hijos, por ejemplo) que no fuese el amado. En contraste, el apego permitiría sentir una profunda unión con la pareja que serviría para criar en equipo a los hijos, de ahí que esté llamado a sustituir al amor romántico. No obstante, Fisher cree que en una relación duradera es posible mantener el amor romántico, pero que para lograrlo habría que “hacer trampa” al cerebro, puesto que el amor romántico “no se ha desarrollado para ayudarnos a mantener una relación de pareja estable y duradera”.<sup>84</sup>

De esa manera Fisher nos ofrece un panorama de las funciones de esos 3 impulsos: el amor romántico tendría como misión el impulsarnos a iniciar un proceso de emparejamiento y a permanecer sexualmente fieles durante el tiempo necesario para concebir a un hijo. El deseo entraría entonces, desencadenado por el amor romántico, para permitir la procreación de un nuevo ser humano. Más tarde, el apego permitiría sustituir el amor romántico y sus sentimientos de atención concentrada, así como disminuir el deseo sexual para dar paso a un sentimiento de cercanía y equipo que permitiese la crianza exitosa de los hijos durante los años de su más tierna infancia, y quizá, más allá de éstos.

Pero aunque Fisher asigna esas funciones a los “impulsos del emparejamiento”, reconoce que no siempre se sigue la secuencia “amor romántico-deseo-apego”, sino que pueden darse en cualquier orden, e incluso

---

<sup>83</sup> *Ibidem.*

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 113.

no coincidir en la misma persona, por lo cual pudiese darse el caso de que se sienta un apego profundo hacia quien haya sido nuestro cónyuge desde hace tiempo y a la vez sentir pasión romántica por otra persona, mientras que se experimenta deseo sexual por una tercera o por situaciones en que ninguna de las otras personas tengan algo que ver, como cuando se ve una película o se lee un libro con temática erótica.

Llegamos al punto donde podemos retomar nuestra observación hecha casi al inicio de este escrito acerca de por qué Fisher no cree que sea posible estar enamorado de más de una persona a la vez. La autora sostiene que existe una “imposibilidad humana” para ello, y menciona que cuando alguien dice que está enamorado de más de una persona a la vez, ella simplemente no le cree. La razón de esta desconfianza es que la misión que ella otorga al enamoramiento (impulsar a elegir parejas específicas, iniciar un proceso de emparejamiento y permanecer sexualmente fieles durante el tiempo necesario para concebir un hijo) es por definición una cuestión de 2, ligada a una supuesta finalidad evolutiva-biológica. Pero como admite que deseo, amor romántico y apego pueden no coincidir en la misma persona, que “parece estar en el destino de la humanidad que seamos neurológicamente capaces de amar a más una persona a la vez”<sup>85</sup> –lo cual no deja de ser paradójico e incluso contradictorio-, responde a quienes aseguran estar enamorados de más de una persona a la vez que en realidad no es así, sino que más bien estarían en una situación donde sentirían un fuerte apego por alguien mientras sienten amor romántico por alguien más.

Ahora bien, si el enamoramiento es de *una persona* y tiene un fin *reproductivo*, una pregunta crucial en la teoría fisheriana (que nos pondrá a las puertas de la teoría evolucionista del amor una vez despejada) es: ¿cómo se elige a la persona de quien nos enamoramos? O bien, como Fisher prefiere formularla, “¿por qué él, por qué ella?”. Veamos qué nos dice al respecto la estadounidense.

---

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 114.

## 1.4 ¿De quién nos enamoramos?

Empecemos con una observación necesaria para entender la teoría fisheriana: no existe en ella una ley universal que dé cuenta de por qué el enamoramiento es de una persona y no de otra. En lugar de ello, Fisher recurre en *Por qué amamos* a una explicación sobre aquellas “fuerzas” que nos *orillan* a enamorarnos de una persona específica, a las cuales coloca en 3 grupos que aquí llamaremos fuerzas biológicas, fuerzas culturales y fuerzas contingentes. Volveremos sobre este punto. Por ahora expondremos su teoría de los tipos de personalidad, puesto que con ella se añaden algunos elementos que afectarán a lo que la autora expone en *Por qué amamos* y que nos servirán a la hora de abordar los 3 tipos de “fuerzas” mencionados.

### 1.4.1 Personalidad

Recordemos que hasta el momento en que esto se escribe, Helen Fisher ha publicado 5 libros, dentro de los cuales *Por qué amamos* -que nos ha servido de guía para esta exposición- ocupa el cuarto sitio en orden cronológico. El texto que le sucede, *Why him, why her?*, nos ofrece una ampliación de la respuesta fisheriana a la cuestión del por qué nos enamoramos de una persona y no de otra. En ese libro Fisher va a introducir una teoría de la personalidad que vendrá a hacer eco de la afirmación que aparece desde sus primeros trabajos, a saber, que el amor es un fenómeno “cultural” pero también “biológico/genético” e “individual”.

En *Why him, why her?*<sup>86</sup>, Fisher sostendrá que, de acuerdo con “los científicos” (sin especificar a quienes se refiere), “un 50 % de las variaciones en la personalidad humana están asociadas con factores genéticos”.<sup>87</sup> Es esa parte

---

<sup>86</sup> La versión del libro de Helen Fisher *Why him? why her?: finding real love by understanding your personality type* que se consultó para el presente estudio fue la diseñada para lectores electrónicos Kindle. Como Fisher explica, dicha versión no se corresponde en su numeración de páginas con la de la versión impresa, por el hecho de no contar con una numeración como tal. Por ello la autora sugiere usar la función de búsqueda del lector electrónico para encontrar los términos en los cuales estemos interesados. Para una mayor comodidad en el citado, referiré el número del capítulo (sin el título de éste) y el nombre del subtítulo de donde ha sido extraída cada cita de este libro.

<sup>87</sup> Helen Fisher, *Why him? why her?: finding real love by understanding your personality type*, Estados Unidos de América, Henry Holt Books, 2009, Capítulo 1, *Temperament and Love*.

genética/biológica con la que Fisher va a trabajar en su texto y sobre la cual montará su explicación de cómo la química y los tipos de personalidad afectan nuestras elecciones de “compañeros amorosos”.

Según Fisher, la personalidad es definida (nuevamente por esos científicos anónimos) como el “distintivo grupo de pensamientos y sentimientos que colorean toda acción de una persona” [*distinct cluster of thoughts and feelings that color all of a person's action*].<sup>88</sup> La personalidad estaría compuesta de 2 diferentes tipos de rasgos: los del *carácter* y los del *temperamento*. Los primeros provendrían de las experiencias personales, mientras que los segundos serían “todas las tendencias basadas en la biología que has heredado, rasgos que emergen en la temprana infancia para producir tus patrones constantes de sentir, pensar y comportarte” [*All the biologically based tendencies you have inherited, traits that emerge in early childhood to produce your consistent patterns of feeling, thinking and behaving*].<sup>89</sup>

Fisher menciona que el temperamento es el “Yo-soy” [*Temperament is the I'am*], la base de quienes somos, un núcleo no completamente maleable del ser humano. Cree pues, que existe un “Yo” de nacimiento que identifica con ese “núcleo duro”, el cual lo sería en tanto que perteneciente al cuerpo y a las sustancias químicas que lo afectan y modelan. Apoya esta idea sobre los resultados obtenidos por el *Minnesota Twin Study* (un estudio que se centraba en casos de gemelos idénticos criados en distintos lugares) dirigido por el psicólogo Thomas Bouchard, quien tras dicho estudio habría propuesto que decenas de rasgos de la personalidad serían heredables en cierto grado. Entre aquellos que Bouchard identificaba con una mayor relación genética estarían el tradicionalismo, la debilidad frente a la autoridad, la agresividad, la tendencia a dirigir a otros y el apetito de atención. Bouchard concluyó que sus estudios mostraban que el medio familiar jugaba un rol menor en la determinación de la personalidad. Fisher añadirá que el trabajo de los genetistas ha logrado descubrir que “grupos de genes interactuantes influyen la conducta, incluso actúan juntos para crear *síndromes de comportamiento*” [*groups of interacting*

---

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> *Ibidem.*

*genes influence behavior, even act together to create behavior syndromes*]<sup>90</sup> y pone 2 ejemplos: “si tienes un apetito biológico de búsqueda de novedades, es probable también que seas energético, espontáneo, arriesgado, curioso y creativo. Si en lugar de ello estás predispuesto a ser tradicional, probablemente también eres leal, cuidadoso, respetuoso de la autoridad y entusiasta de hacer planes y seguir agendas” [*if you have a biological appetite to seek novelty, you are also likely to be energetic, spontaneous, risk taking, curious and creative. If you are predisposed to be traditional instead, you are also likely to be loyal, cautious, respectful of authority and eager to make plans and follow schedules*].<sup>91</sup> En otras palabras, expresaríamos “constelaciones de rasgos biológicos relacionados” que nos colocarían en distintos “tipos de personalidad”.

Fisher, tras sus investigaciones sobre los “apuntalamientos biológicos de los tipos de personalidad” [*biological underpinnings of personality types*] llegará a la conclusión de que “cada uno de nosotros expresa una mezcla única de cuatro amplios tipos de personalidad básicos” [*each of us expresses a unique mix of four broad basic personality types*], que expresaríamos dos de ellos con mayor frecuencia, a los cuales llamará tipo primario y tipo secundario de personalidad, y que el tipo primario de personalidad nos conduce hacia “compañeros románticos” específicos.

Ahora bien, ¿por qué Fisher habla de la personalidad? Porque se apoya en la psicología, y ésta a su vez creería que “cada uno de nosotros tenemos una personalidad, basada en nuestras experiencias infantiles y nuestra biología particular. Y esta estructura psíquica, en gran medida inconsciente, nos guía a la hora de enamorarnos de una persona y no de otra”.<sup>92</sup> De ahí que su pregunta sea sobre cómo es que dos *personalidades individuales* coinciden. Dado que Fisher entiende la personalidad como mitad experiencias/mitad biología, puede plantear que parte de la respuesta al enigma de por qué nos enamoramos de ciertas personas y no de otras (o, nuevamente, cómo es que dos *personalidades individuales* coinciden) se encuentra en la mitad biológica

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, Capítulo 1, *Born “Me”*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 141.

de la personalidad que llama “temperamento”. Fisher cree que debe ser así porque a su vez parte de que le es difícil pensar que la evolución podría dejar la decisión de a quién amamos enteramente a los caprichos humanos (dado que de tener sexo con esa persona depende la preservación de nuestro ADN).<sup>93</sup> De modo que cierta sabiduría evolutiva nos orientaría hacia personas específicas.

Los 4 tipos de personalidad de la teoría fisheriana son: Explorador, Constructor, Director y Negociador [*Explorer, Builder, Director, Negotiator*]. Vale la pena echar un vistazo sobre cómo llegó a ellos para hacer algunas puntualizaciones.

En 2004, los ejecutivos de *Match.com* (el mayor sitio de citas por internet del mundo) contactan a Fisher para preguntarle sobre por qué nos enamoramos de una persona en especial y para invitarla a desarrollar un sitio similar a *Match.com*, pero dirigido a hombres y mujeres que buscaran una relación duradera. Al cuestionamiento de los ejecutivos de *Match.com* Fisher responde diciendo que nadie sabe realmente por qué nos enamoramos de ciertas personas, pero que su recorrido por la literatura psicológica le habría enseñado que un origen étnico y socioeconómico similar, así como un sentido del humor, inteligencia y educación parecidos son atractivos; que la infancia jugaría un papel grande; que tendemos a enamorarnos de aquellos que “nos proveen de las cosas que necesitamos” así como de aquellos que ya están enamorados de nosotros y de quienes comparten nuestros valores religiosos, políticos y sociales; que nos enamoramos en el momento correcto y de personas que viven o trabajan cerca de nosotros. Aceptará también la invitación para crear el nuevo sitio (que se llamará *Chemistry.com*), pensando que sería una buena oportunidad para aplicar los avances de las neurociencias para explicar la cuestión de a quién amamos y quizá ayudar a la gente a encontrar al “indicado”.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Helen Fisher, *Why him? Why her?*, Capítulo 1, *Match.com*.

<sup>94</sup> *Ibid.*, Capítulo 1, *Match.com - The Personality Type Study*.

Entonces Fisher se pregunta sobre qué sabe acerca de la personalidad (hemos visto por qué), de lo cual obtiene los siguientes resultados:

- 1- Existen ciertas características asociadas con genes específicos en el sistema de dopamina: propensión a buscar novedades, disposición a tomar riesgos, espontaneidad, curiosidad, optimismo y flexibilidad mental. Fisher decidió llamar “Exploradores” [*Explorers*] a las personas que expresan esas características.
- 2- Las personas que han heredado ciertos genes particulares en el sistema de serotonina tienden a ser calmados, sociables, cautos, persistentes, leales y a mostrar apego a las reglas, a los hechos y al orden. Debido a que son también hábiles construyendo redes sociales y dirigiendo a su familia, Fisher decide llamar “Constructores” [*Builders*] a las personas que considera habrían heredado esta constelación de características “genéticas”.
- 3- Hombres y mujeres que expresan una actividad particularmente fuerte en el sistema de testosterona tienden a ser directos, decididos, enfocados, analíticos, lógicos, tenaces, precisos, emocionalmente contenidos y buenos pensando estratégicamente. Fisher los clasifica bajo la etiqueta de “Directores” [*Directors*]
- 4- Las personas con una gran actividad de estrógeno tienden a tener una “visión panorámica”, pueden ligar datos aparentemente inconexos y dispersos para pensar holística y contextualmente. Son también imaginativos, demuestran mejores técnicas verbales y son destacados leyendo posturas, gestos, expresiones faciales y tonos de voz. Son intuitivos, simpáticos, protectores, idealistas, altruistas, mentalmente flexibles y emocionalmente expresivos. Fisher los denomina “Negociadores” [*Negotiators*].<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Fisher anota que la norepinefrina y la oxitocina son sustancias que también habrían de ser mencionadas, puesto que el primero de estos químicos, por estar fuertemente relacionado a la dopamina, contribuye a las características de los Exploradores, especialmente en su energía e impulsividad, mientras que el segundo sería un químico sintetizado, almacenado y desencadenado en gran parte por los estrógenos y probablemente jugaría un papel importante

Posteriormente en 2005, tras asumir su cargo como Asesora Científica [*Scientific Adviser*] de *Chemistry.com* –el nuevo sitio de *Match.com*- Fisher realiza 2 estudios que denominará Estudio de Tipo de Personalidad (ETP) [*Personality Type Study*] y Estudio de Elección de Compañero [*Mate Choice Study*]. El primero tenía como finalidad establecer el tipo de personalidad de quien lo contesta y Fisher dice que todos los puntos de dicho test están basados en la genética y la neuroquímica. Veamos cómo es eso.

Fisher liga ciertos “rasgos de personalidad” con un “tipo de personalidad”. Sus preguntas se enfocan sobre ciertos comportamientos que ella relacionará a determinados neurotransmisores: dopamina/impulsividad, serotonina/tendencia a seguir normas sociales, testosterona/capacidad de análisis y pensamiento lógico, estrógeno/capacidad imaginativa, etc. De ahí que ella piense que las personas que presentan esos “espectros de conductas” o “síndromes de conductas” (que mencionamos arriba) tendrían también un perfil químico determinado y con base en ello los clasifica como Exploradores, Constructores, Directores o Negociadores. Es decir, que Fisher aprehende eso que llama “temperamento” -la parte supuestamente química-biológica de la personalidad- no mediante análisis químicos, genéticos o corporales, sino a través de la conducta, de la observación de comportamientos, formas de pensar, inclinaciones u opiniones que estarían relacionados con ciertos químicos que podrían provocarlos... o no (recordemos que Fisher hace intervenir las experiencias personales también).

En resumen, Fisher cree captar el Ser -o el “*I’am*”, como define al temperamento- por vía de la conducta, lo que no nos parece extraño si atendemos a sus bases psicológicas. Esto habremos de tenerlo presente en todo momento al leerla, pues tras clasificar en Exploradores, Constructores, Directores y Negociadores a las personas que presentan ciertas conductas, procede a referirse a ellas *como si* efectivamente estuviese captando de ellas, ora el Ser, ora un perfil químico; como sí las categorías de Exploradores, Constructores, Directores y Negociadores captasen efectivamente el Ser y no

---

en la compasión, protección y confiabilidad de los Negociadores. Véase *Ibid.*, Capítulo 1, *The Biology of Personality*.

fuesen tan solo una clasificación hecha en base a cierto número de coincidencias entre las conductas de un sujeto y un perfil ideal.

Fisher dirá que los datos obtenidos por su Estudio de Tipo de Personalidad (ETP) forman las bases de su entendimiento acerca de los Exploradores, Constructores, Directores y Negociadores.<sup>96</sup> El ETP se realizó sobre una muestra de 39, 913 miembros anónimos de *Chemistry.com*. Algunos de sus resultados fueron<sup>97</sup>:

Media de edad: 37 años

Porcentaje de mujeres: 56.4 %

Porcentaje de heterosexuales: 89.6 %

Porcentaje de Exploradores: 26 %

Porcentaje de Constructores: 28.6 %

Porcentaje de Directores: 16.3 %

Porcentaje de Negociadores: 29.1 %

Hasta el momento de la publicación de *Why him, why her* en 2009, el cuestionario de Fisher habría sido contestado por 5 millones de estadounidenses y 1.8 millones de personas de otros países, ya que forma parte de la base del sistema de emparejamiento [*matching system*] de *Chemistry.com*.<sup>98</sup>

En cuanto al segundo estudio que realizó -el Estudio de Elección de Compañero [*Mate Choice Study*]-, Fisher nos dirá que éste tenía la intención de saber si lo que ella llama “temperamento biológico” dirige a alguien hacia un tipo de personalidad como “pareja romántica”. Esta vez tomaría una muestra de “28,128 miembros *heterosexuales* anónimos de *Chemistry.com*”.<sup>99</sup> Es importante notar que no menciona cuál fue el criterio para escoger sólo personas heterosexuales, especialmente a la luz del comentario que sigue tras darnos la cifra anterior:

---

<sup>96</sup> Véase Helen Fisher, *Why him? why her?...*, *op. cit.*, capítulo 1, *The Personality Type Study*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibid.*, Capítulo 1, *The Mate Choice Study*.

Cuando examiné a quién eligen para conocer esos hombres y mujeres, vi el plan de la naturaleza: los Exploradores son atraídos por otros Exploradores –gente con muchos rasgos similares de temperamento. Los Constructores tienden también hacia personas como ellos mismos, otros Constructores. Los Directores, sin embargo, tienden hacia los Negociadores. Y los Negociadores son atraídos por los Directores. Estos 2 tipos de personalidad son atraídos por individuos con un temperamento complementario [...]. Más aún, esos patrones ocurren no importando si eres hombre o mujer.

*[When I examined whom these men and women chose to meet, I saw nature's plan: Explorers are attracted to other Explorers—people with many similar traits of temperament. Builders also gravitate to people like themselves, other Builders. Directors, however, gravitate to Negotiators. And Negotiators are drawn to Directors. These two personality types are attracted to individuals with a complementary temperament [...]. Moreover, these patterns occur whether one is a male or female].<sup>100</sup>*

Un “temperamento complementario”... ¿para qué fin? Como es de esperar, para Fisher el fin es reproductivo/evolutivo. Las diferentes tendencias a ser mucho más atraídos por unos tipos de personalidad que por otros estarían en función de ese fin de la siguiente manera:

Los Directores y los Negociadores combinarían sus diferentes “recursos” para criar hijos, dado que juntos hacen un buen equipo complementario. Fisher nos dice que:

Los Directores son tenaces, directos, decididos, enfocados, técnicamente hábiles y competitivos –rasgos que muchos Negociadores necesitan. Los Negociadores, por otra parte, son socialmente hábiles, talentosos con las palabras, flexibles mentalmente y compasivos, rasgos que muchos Directores necesitan (...) Cuando el Director y el Negociador juntan sus talentos naturales, hacen un poderoso equipo para criar niños

*[Directors are tough-minded, direct, decisive, focused, technically skilled and competitive—traits many Negotiators need. Negotiators, on the other hand, are socially skilled, talented with words, mentally flexible and compassionate, traits many Directors need (...)]* When the Director and Negotiator pool their natural talents, they make a powerful team for rearing young].<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> *Ibidem.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, Capítulo 3, *Falling for “Him” or “Her”*.

Por otra parte, los Constructores enfocarían sus fortalezas en producir muchos hijos con una sola pareja. Fisher cree que los matrimonios de Constructor-Constructor serían muy duraderos y que su tradicionalismo, lealtad y devoción al hogar y a la familia sería una buena combinación para producir y criar hijos, es decir, una gran estrategia para perpetuar el ADN propio.

Finalmente, dado que los Exploradores serían “buscadores de sensaciones” [*sensation seekers*] y presentarían una mayor insatisfacción con sus parejas, serían los más propensos a divorciarse y volver a casarse. Por ello, la pareja Explorador-Explorador sería una combinación que serviría menos para criar hijos en equipo que para procrear un mayor número de ellos con diferentes personas y con ello esparcir su ADN y crear variedad en su descendencia.

Fisher considera que habría quienes pueden hacer caso omiso de su “biología” al elegir pareja, pero que “en lo fundamental somos quienes somos y somos atraídos naturalmente por ciertas personas más que por otras” [*In fundamental ways, we are who we are and we are naturally drawn to some people far more than others*].<sup>102</sup>

Resumiendo: la autora habla de ciertos “tipos de personalidad” (que construye a partir de una agrupación de conductas y supuestamente basados en la biología de cada uno) y cree que ellos juegan un papel importante en la atracción humana, puesto que algunos serían atraídos por otros de manera “natural”. El origen de la atracción por cierto tipo de personalidad es en Fisher evolutivo y reproductivo, pues nos dice que los “tipos de temperamento” habrían evolucionado hace mucho tiempo entre nuestros antepasados y que “cada tipo se volvió particularmente atraído hacia aquellos que o complementaban o acentuaban su personalidad en formas que les ayudaran a criar a sus pequeños” [*each type became particularly drawn to those who either complemented or accentuated their personality in ways that helped them rear their Young*].<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, Capítulo 3, *Nature's Dice*.

<sup>103</sup> *Ibid.*, Capítulo 3, *Falling for "Him" or "Her"*.

Tras este recorrido por la propuesta fisheriana de la personalidad, podemos volver a su idea de los 3 tipos de “fuerzas” (biológicas, culturales y contingentes) que nos *orillan* a enamorarnos de una persona específica.

### **1.4.2 Fuerzas biológicas, fuerzas contingentes y fuerzas culturales**

Es necesario aclarar que las categorías de fuerzas “biológicas, culturales y contingentes” no son de Fisher, sino nuestras. Ya se verá que no tergiversan en absoluto la propuesta de la autora y que si las ocupamos es sólo para fines de exposición. Dicho esto, pongámoslas sobre la mesa.

Las fuerzas biológicas serían:

- 1) El gusto por los cuerpos simétricos. Según Fisher, la simetría es bella para todos los animales (incluido el ser humano) puesto que:

(...) la belleza de la simetría en realidad transmite una verdad básica. Las criaturas con orejas, ojos, dientes y mandíbulas equilibradas y bien proporcionadas, con codos, rodillas y pechos simétricos, han sido capaces de repeler las bacterias, virus y otros diminutos depredadores que pueden causar irregularidades corporales.<sup>104</sup>

De ahí que Fisher piense que “la atracción humana hacia los pretendientes simétricos es un primitivo mecanismo animal diseñado para orientarnos a seleccionar unos compañeros de apareamiento genéticamente robustos”.<sup>105</sup> El gusto por ciertos tonos de voz, por determinadas formas de olor corporal e incluso por la capacidad de mantener el ritmo al bailar estarían todas relacionadas con la simetría.<sup>106</sup>

- 2) La preferencia de los hombres hacia las mujeres cuya circunferencia de la cintura equivale aproximadamente al 70% de sus caderas. Fisher se basa en un estudio realizado por la psicóloga Devendra Singh que habría descubierto esta preferencia en hombres de varios países y explica que

---

<sup>104</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 125.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Véase Helen Fisher, *Why him? why her?...*, op. cit., Capítulo 9.

podría obedecer a una razón evolutiva, pues las mujeres que presentan esas proporciones “tienen más posibilidades de tener descendencia (...) Poseen la cantidad de grasa adecuada en los lugares adecuados debido a unos niveles altos de estrógeno en relación con los de testosterona”.<sup>107</sup> Por otra parte, “las mujeres que se alejan sustancialmente de estas proporciones tienen más dificultades para quedarse embarazadas, conciben más tarde y tienen un mayor número de abortos espontáneos”.<sup>108</sup> De modo que la atracción masculina por esas proporciones se debería a una preferencia “natural” por parejas sanas y fértiles.

- 3) La preferencia de los hombres por mujeres jóvenes y bellas, dado que salud y energía (asociadas a la juventud y a la belleza) serían cualidades importantes para poder dar a luz y criar a la descendencia.
- 4) Una supuesta mayor sensibilidad masculina a los estímulos visuales, misma que haría a los hombres preferir a las mujeres bonitas y jóvenes por lo arriba mencionado.
- 5) La inclinación de los hombres a ser “solucionadores de problemas”, es decir, a ayudar a las mujeres en situaciones difíciles. A este respecto, Fisher nos dirá:

No hay duda de que millones de años protegiendo y abasteciendo a las mujeres ha desarrollado en el cerebro masculino esta tendencia a elegir a mujeres a las que creen que tienen que salvar. De hecho, el cerebro masculino está bien configurado para ayudar a las mujeres. Los hombres por lo general son más habilidosos que las mujeres en todo tipo de tareas mecánicas y espaciales.<sup>109</sup>

- 6) Las mujeres, dice Fisher, “se sienten más atraídas por parejas que tengan educación, ambición, riqueza, respeto, estatus y posición, el tipo de cualidades que sus antecesoras de la prehistoria necesitaban encontrar en su pareja reproductora”.<sup>110</sup> Y necesitarían encontrar en aquel entonces esas características para asegurarse de la “capacidad de protección y abastecimiento” de la posible pareja (esto lo veremos a detalle más

---

<sup>107</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 127.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.134.

adelante).

Las mujeres buscarían también hombres altos, con posición desahogada (la cual sería una “señal de dominio”), inteligentes, con buena coordinación, fuertes y valientes, así como hombres que presenten rasgos físicos asociados a la testosterona, como pómulos marcados y mandíbulas fuertes, puesto que “la testosterona inhibe el sistema inmunológico. Sólo los adolescentes con una magnífica salud pueden tolerar los efectos derivados de ello y desarrollar un rostro de facciones tan marcadas”.<sup>111</sup> Los hombres con sentido del humor, por estar éste asociado a la inteligencia, también serían de los preferidos por las mujeres.

Fisher mencionará que la diferencia entre lo que es atractivo para los hombres y lo que lo es para las mujeres es resumida por “los científicos” en la frase: “los hombres buscan objetos sexuales y las mujeres objetos con éxito”.<sup>112</sup>

- 7) Finalmente, al grupo de fuerzas biológicas podríamos añadir, claro está, el temperamento, pues como hemos visto éste nos empujaría “naturalmente” a emparejarnos con ciertos tipos de personas dependiendo de nuestra “biología”.

En el segundo grupo de fuerzas (contingentes) que nos llevarían a enamorarnos de ciertas personas estarían:

- 1) Oportunidad. A pesar de que no existiría un momento exacto para enamorarnos, Fisher cree que durante los momentos de transición o periodos de cambio en la vida (tras un divorcio, al irse a vivir a un lugar distinto u obtener un nuevo empleo, por ejemplo) somos más vulnerables al amor romántico. Esto

[...] se debe a que todos los estados de agitación mental están asociados con unos mecanismos de excitación cerebral, así como con unos niveles elevados de hormonas del estrés. Ambos sistemas

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 134.

elevan los niveles de dopamina, generando así la química de la pasión romántica.<sup>113</sup>

Fisher cree que cada tipo de personalidad se enamora durante tiempos de estrés o alegría por razones ligeramente distintas: los Exploradores gustarían del cambio y las situaciones impredecibles, por lo cual podrían volverse más flexibles y optimistas en ese estado, permitiéndose notar a personas que anteriormente habrían pasado por alto. Los Constructores ansiarían orden y estabilidad, y por ello buscarían un compañero como “refugio en la tormenta” cuando pasan por una transición. Los Directores serían “salvadores” y por ello buscarían sentirse útiles y necesitados, ayudarían a otros en tiempos de crisis y quizá podrían enamorarse de quienes ayudan. Finalmente, los Negociadores se volverían muy ansiosos y caerían en estrés fácilmente, por lo cual buscarían conectar profundamente con otros, lo que les podría llevar a hacer conexión con “el indicado”.<sup>114</sup>

- 2) Proximidad. Fisher sostiene que tendemos a enamorarnos de aquellos que están cerca de nosotros. El razonamiento tras de ello es que las personas con similares intereses, edades y posibilidades económicas se congregan en los mismos sitios, y como la semejanza es atractiva, la proximidad sería una fuerza que nos orilla a personas que nos parecen atractivas. Fisher piensa que el tipo de personalidad también influye en la predilección por los lugares que se frecuentan. Así, los Exploradores y Negociadores preferirían las grandes ciudades, mientras los Constructores se decantarían por los suburbios y los Directores por las montañas.<sup>115</sup>
- 3) Misterio. Para Fisher es frecuente la atracción que sentiríamos hacia aquellas personas que nos parecen “misteriosas” e intrigantes, debido a que “la sensación de dar por pura suerte con un tesoro escurridizo e improbable puede desencadenar la pasión amorosa”.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>114</sup> Helen Fisher, *Why him? why her?...*, *op. cit.*, Capítulo 9, *A Time to Reap*.

<sup>115</sup> *Ibid.*, Capítulo 9, *Proximity*.

<sup>116</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 121.

- 4) Familiaridad. Todos los tipos de personalidad serían proclives a ser atraídos por personas con las que tengan cierto grado de familiaridad puesto que la “exposición repetida” parecería reducir el miedo y agudizar el interés. Sin embargo, la atracción por la familiaridad tendría sus límites, pues en demasía apagaría al deseo. Nuevamente, cada tipo de personalidad presentaría variaciones al respecto, pero Fisher cree que los Constructores son los más proclives a casarse con personas que han conocido desde su infancia, es decir, con aquellos con quien tienen una gran familiaridad, a diferencia de los Exploradores que quizá serían quienes más se inclinen a buscar pareja fuera de su círculo de conocidos, al igual que harían los Directores y los Negociadores.<sup>117</sup>
- 5) Barreras. Esto lo expusimos ya cuando reconstruimos la manera en que Fisher llegaba a su concepto de amor romántico. Habíamos dicho entonces que se trataba del efecto “Romeo y Julieta” o fenómeno de “frustración-atracción”, es decir, que las barreras físicas o sociales, así como las discusiones o las rupturas temporales pueden resultar estimulantes e intensificar o desencadenar la “pasión amorosa”.

Llegamos así al tercer conjunto de factores o “fuerzas” del emparejamiento humano, las fuerzas “culturales” o “sociales”. Dentro de este apartado estarían los entornos similares, la educación, las creencias y el historial personal de experiencias infantiles adolescentes y adultas. Hemos visto que Fisher mantiene la idea de que solemos enamorarnos de personas que comparten con nosotros el mismo nivel de educación, nuestras creencias religiosas y valores, así como de aquellas que viven en entornos socioeconómicos parecidos al nuestro. Por otra parte, basta echar un vistazo a *Anatomía del amor* para comprobar que Fisher tiene presente que las “costumbres culturales” acerca del amor varían de una sociedad a otra, aunque compartirían las características que hemos expuesto aquí.

Como hemos tocado de una u otra forma los puntos anteriores, nos concentraremos aquí en el historial de experiencias personales, que es para

---

<sup>117</sup> Helen Fisher, *Why him? why her?...*, op. cit., Capítulo 9, *Familiarity and Barriers*.

Fisher la fuerza más relevante de todas las que nos orillan a enamorarnos de ciertas personas. Recordemos que las experiencias personales en su conjunto forman la mitad de la personalidad, aquello que Fisher llama “carácter”-la otra mitad es el “temperamento”. El concepto de “mapa del amor” será central para Fisher al momento de abordar este punto.

### **1.4.3 Mapas del amor**

Desde *Anatomía del amor*, Fisher va a retomar la propuesta del sexólogo John Money sobre el “Mapa del amor”, que es definido como una “lista de rasgos en gran parte inconsciente que eventualmente buscarás en él o ella” [*a largely unconscious list of traits you will eventually seek in him or her*].<sup>118</sup>

Demos la palabra a Fisher para saber cómo es que se forman estos mapas:

Money considera que los niños desarrollan estos mapas entre los cinco y los ocho años de edad (o incluso antes) como resultado de asociaciones con miembros de su familia, con amigos, con experiencias y hechos fortuitos. Por ejemplo, de pequeña una persona se habitúa al alboroto o a la calma hogareña; al modo en que la madre presta atención, reprende o acaricia; a las bromas del padre, a su forma de caminar o a sus olores. Ciertos rasgos de personalidad de sus amigos y parientes le resultarán atractivos; otros quedarán asociados con incidentes perturbadores. Gradualmente los recuerdos comienzan a formar un modelo dentro de su mente, un molde subliminal de lo que le produce rechazo y de lo que le atrae.

A medida que esa persona crece, el mapa inconsciente toma forma y una protoimagen compuesta de la pareja ideal emerge poco a poco. Luego, en la adolescencia, cuando las pulsiones sexuales inundan la mente, esos mapas eróticos se solidifican y se vuelven bastante concretos en cuanto a detalles de la fisonomía, estructura física, raza y color del amante ideal, y mucho más del temperamento, los gustos y demás. Surge una imagen mental de la pareja ideal, de los rasgos que uno encuentra atractivos y de los temas de conversación y actividades sexuales que a uno le excitan.<sup>119</sup>

De manera que antes de encontrarnos con la persona “indicada”, habríamos hecho ya una imagen mental de aquello que esperaríamos, misma que

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, Capítulo 9, *Love Maps*.

<sup>119</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, México, Anagrama, 2012, p.42.

proyectaríamos sobre una persona que se ajuste o se acerque bastante a ese ideal. Fisher dirá que “el receptor generalmente difiere bastante del verdadero ideal, pero también que uno deja a un lado todas esas contradicciones y se derrite por el ser que construyó”.<sup>120</sup>

El mapa del amor de cada uno de nosotros sería único debido a que es construido en base a las experiencias particulares (a esa parte de la personalidad que sería el “carácter”) y por lo mismo se presentaría como complejo y enormemente variable de una persona a otra. Sería también “sutil y difícil de interpretar” por lo cual con frecuencia sería desconocido, incluso para uno mismo.

Siguiendo esa línea, en *Por qué amamos* Fisher da un brevísimo recorrido por aquello que los psicólogos han dicho sobre el amor. Tras presentarnos algunas de las ideas de varios de ellos, concluye que: “todas ellas se derivan de un planteamiento fundamental: cada uno de nosotros tenemos una personalidad, basada en nuestras experiencias infantiles y nuestra biología particular. Y esta estructura psíquica, en gran medida inconsciente, nos guía a la hora de enamorarnos de una persona y no de otra”.<sup>121</sup> La personalidad, mitad biología mitad experiencias, jugaría un papel central en el enamoramiento. De ahí la importancia de recorrer primero las propuestas de Fisher sobre la personalidad.

Más adelante, en *Why him, why her?* Fisher nos dirá:

Los psicólogos han ofrecido muchas teorías acerca de las fuerzas primarias que contribuyen a tu mapa del amor.

Los freudianos sostienen que las mujeres tienden a enamorarse de hombres como su padre, mientras los hombres son atraídos por mujeres muy parecidas a sus madres. Ellos creen que atentamos a reunirnos con nuestro primer verdadero amor: el padre del sexo opuesto.

*[Psychologists have offered many theories about the primary forces that contribute to your love map.*

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 43. Fisher incluso afirmará que estas “ilusiones” son positivas y que la felicidad que uno encuentra en una relación depende menos de si la persona amada efectivamente se ajusta al mapa del amor que tenemos que de si nosotros pensamos que en verdad lo hace. Véase Helen Fisher, *Why him? why her?...*, *op. cit.*, Capítulo 9, *Positive Illusions*.

<sup>121</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 141.

*Freudians maintain that women tend to fall in love with men like their father, whereas men are attracted to women much like their mother. They believe we are attempting to reunite with our first true love: the parent of the opposite sex].<sup>122</sup>*

Tras esta intervención nos remite a una nota:

Estudios con ovejas soportan esta hipótesis freudiana. El neurocientífico Keith Kendrick ha “adoptado cruzadamente” a [o practicado la adopción cruzada con] bebés cabra macho, poniéndoles con una madre oveja –un padre de una especie diferente. En la adultez, esas cabras macho rehúsan copular con hembras de su propia especie; en lugar de ello, desean después ovejas hembra –particularmente aquellas que tienen una estructura facial más parecida a la de su madre adoptiva. Las cabras hembra que crecen con una madre oveja son más flexibles en la adultez. Cerca del 50% de sus selecciones de pareja son ovejas (como su figura parental); pero el resto de sus insinuaciones amorosas son dirigidas hacia cabras macho, individuos de su propia especie.

*[Studies with sheep support this Freudian hypothesis. Neuroscientist Keith Kendrick has “cross fostered” baby male goats, placing each with a sheep mother—a parent of a different species. In adulthood, these male goats refuse to copulate with females of their own species; instead they lust after female sheep—particularly those who have a facial structure much like that of their foster mother. Female goats who grow up with a sheep mother are more flexible in adulthood. Some 50 percent of their mate selections are male sheep (like their parent figure); but the balance of their amorous overtures are directed toward male goats, individuals of their own species].<sup>123</sup>*

Detengámonos un instante aquí. No deja de ser extraño que Fisher deje sin nombrar a los “freudianos” a los que se refiere, que recurra a un estudio con ovejas y cabras para intentar respaldar la validez de un supuesto postulado freudiano y más aún, que encierre a los “freudianos” en la categoría de “psicólogos”. Además, Fisher al parecer se ha perdido de más de 30 años de avance en la teoría psicoanalítica, puesto que el nombre de Jacques Lacan no aparece en ninguna de sus intervenciones a propósito del psicoanálisis -como sí lo harían los de otros “freudianos” como Jung o Fromm- algo bastante raro, pues ¿no fue acaso Lacan quien se afirmó a sí mismo no como “posfreudiano”, “neofreudiano” o “lacaniano”, sino como “freudiano”? ¿No fue Lacan quién forjó

---

<sup>122</sup> Helen Fisher, *Why him? why her?...*, op. cit., Capítulo 9, *Building your Love Map*.

<sup>123</sup> *Ibid.*, Nota 5 del Capítulo 9.

la expresión “campo *freudiano*” para referirse al terreno propio del psicoanálisis? ¿No es Lacan quien –parafraseando a Althusser- pone a nuestro alcance la especificidad del descubrimiento de Freud?

Como Fisher no menciona a sus “freudianos”, proponemos partir de Lacan para dejarle un par de preguntas: ¿puede efectivamente el psicoanálisis ser considerado como una parte de la psicología? ¿En verdad pueden mostrar las cabras y las ovejas algún punto de la teoría psicoanalítica? ¿El psicoanálisis sostiene en realidad que atentamos a reunirnos con nuestro “primer verdadero amor” y que éste es el padre del sexo opuesto? Y añadamos una más en relación a lo dicho por Fisher acerca de que los mapas de amor son *inconscientes*, ¿qué significa eso? ¿Es el “inconsciente” de Fisher el inconsciente del psicoanálisis?

Podría esto parecer excesivo a la altura que estamos de nuestra exposición. La cuestión aquí no es responder, sino tan sólo señalar parte de lo que trataremos en el capítulo 4, y que veremos entonces, tiene una dimensión mucho mayor de la que ahora se puede vislumbrar. Hasta entonces, mantengamos presente esta pequeña intervención y regresemos inmediatamente a la explicación de Fisher sobre los mapas del amor.

Tras su mención de los “psicólogos freudianos”, Fisher añadirá que

Otros creen que escogemos a un compañero que es similar al padre con quien tenemos asuntos irresueltos, un compañero que sufrió en la infancia traumas similares a los nuestros, un compañero que proveería el tipo de apego infantil que hicimos con nuestra propia madre, sea seguro, ambivalente o evasivo, o un compañero que reflejaría los valores e intereses de nuestros amigos de la infancia

*[Others believe we choose a mate who is similar to the parent with whom we have unresolved issues, a partner who suffered traumas similar to our own in childhood, a partner who will provide the type of infant attachment we made with our own mother, be it secure, ambivalent or avoidant, or a partner who will reflect the values and interests of our childhood friends].*<sup>124</sup>

Fisher piensa que todas esas fuerzas (las de los “psicólogos freudianos” y las mencionadas por los otros) afectan al mapa del amor de cada uno. Finalmente,

---

<sup>124</sup> Helen Fisher, *Why him? why her?...*, op. cit., Capítulo 9, *Building your Love Map*.

mencionará que los mapas del amor cambian con el tiempo y con las nuevas experiencias a las que uno se enfrenta.

Recapitulemos. Un mapa del amor es básicamente una “imagen mental de la pareja ideal” y es en gran medida, a decir de Fisher, “inconsciente” -pese a que no explica qué significa eso, por qué es “inconsciente” esa imagen mental, ni por qué la desarrollamos, sino que parte de la suposición de que efectivamente lo hacemos. Pero más allá de esto podríamos preguntarnos con todo derecho, ¿por qué precisamente un “mapa”? ¿Un mapa hacia dónde? ¿Un mapa hacia qué? La respuesta no escrita en Fisher es fácil de deducir siguiendo los planteamientos que de ella hemos expuesto (y los que expondremos más adelante): desarrollamos un “mapa” para dar con un “tesoro”, o en palabras de Fisher, con un “trofeo reproductivo”.<sup>125</sup>

Sabemos ahora que Fisher cree que desarrollamos un “mapa” que nos guía hacia un trofeo reproductivo, que el amor romántico es para ella un impulso -un estado neural cuyo componente de excitación general que produciría energía y motivación para cumplir su propósito (la reproducción)- asociado al área ventral tegmental y a la distribución de la dopamina central en el cerebro, que ese estado neural se dispararía al dar con alguien que se ajuste a nuestro mapa del amor y que varios factores supuestamente biológicos, culturales y algunos contingentes también entrarían en juego. Del mismo modo, sabemos que Fisher cree que el amor romántico es una forma evolucionada del “magnetismo animal”.

Ahora bien, si el amor romántico tendría que ver con un “cableado cerebral” o una red de circuitos cerebrales que los animales no poseerían sino en una forma mucho más básica que la humana, huelga preguntarnos: ¿de dónde salió esa red de circuitos cerebrales que nos permitiría elegir a y concentrarnos en una pareja específica habiendo tantas disponibles? O dicho de otro modo, ¿cómo es que llegaríamos a amar tal y como lo hacemos ahora? La respuesta de Helen Fisher está en su teoría evolucionista del amor.

---

<sup>125</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 145.

## 1.5 La teoría evolucionista del amor: de la atracción animal al amor romántico.

Fisher explica el origen del amor romántico mediante una teoría que supone que éste es una forma evolucionada de la atracción animal. El paso de uno a otro se daría mediante un proceso que habría ocurrido en la prehistoria. Para dar cuenta de él, Fisher partirá de las ideas de Darwin sobre la “selección sexual”, por un lado y del libro *La mentalidad del emparejamiento* [*The mating mind*] del psicólogo Geoffrey Miller, por otro, a los cuales añadirá su propio trabajo.

### 1.5.1 Darwin, Miller, Fisher

Fisher nos dice que tras reflexionar mucho sobre la función que podrían cumplir ciertos “adornos” en los animales (plumajes, partes del cuerpo sobresalientes, cantos, etc.) que le aparecían como inútiles, Darwin llegó al convencimiento de que se desarrollaron con el propósito de atraer pareja; aquellos que contasen con mejores “recursos” para el cortejo podrían atraer a más y mejores pretendientes, reproducirse más y transmitir a la próxima generación esos adornos aparentemente inútiles para cualquier otra función, pero eficaces para propósitos reproductivos. Darwin denominaría a este proceso “selección sexual”.<sup>126</sup>

El psicólogo Geoffrey Miller en su libro *La mentalidad del emparejamiento* ampliaría la teoría de Darwin, proponiendo que “los seres humanos también han desarrollado unos rasgos llamativos para impresionar a sus potenciales parejas”.<sup>127</sup> Fisher nos dice que de acuerdo con Miller, muchas de las habilidades humanas (inteligencia, talento lingüístico, capacidad musical, impulso a crear historias, arte y mitos, curiosidad, capacidad matemática, convicciones políticas, sentido del humor, etc.) serían “demasiado ornamentales y metabólicamente costosas para haberse desarrollado con el solo objetivo de sobrevivir un día más”.<sup>128</sup> Y añade que de haber sido

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>127</sup> *Ibidem.*

<sup>128</sup> *Ibidem.*

necesarias para sobrevivir, los chimpancés también las habrían desarrollado. Miller creería que somos “máquinas de cortejo” puesto que esas habilidades se habrían desarrollado para “ganar en el juego del apareamiento”:

Aquellos de nuestros antepasados capaces de expresarse poéticamente, dibujar con habilidad, bailar con soltura o pronunciar acalorados discursos morales, eran considerados más atractivos. Estos hombres y mujeres de talento tenían más bebés. Y poco a poco estas capacidades humanas fueron quedando registradas en nuestro código genético. Por otra parte, para distinguirse a sí mismos, nuestros antepasados fueron especializándose, dando lugar así a la tremenda variedad de personalidades humanas que podemos observar hoy en día.<sup>129</sup>

Miller, dice Fisher, reconoce que estos “talentos” tendrían muchos propósitos, y que algunos en su forma más básica habrían sido útiles para la supervivencia en la sabana africana, pero que se irían complejizando porque “al otro sexo le gustaban y prefería emparejarse con hombres y mujeres dotados de un talento verbal, musical o de cualquier otro tipo”.<sup>130</sup>

Fisher cree que para que aquellos antepasados nuestros pudieran llegar a preferir dichos rasgos extraordinarios en sus pretendientes, algún *mecanismo cerebral* debió haberse desarrollado simultáneamente, es decir, a la par que los rasgos extraordinarios iban complejizándose.

De acuerdo con la autora, ni Darwin ni Miller habrían podido dar cuenta exacta de cómo funciona este sistema de selección. El primero “creía que este proceso de selección estaba relacionado de alguna manera con una apreciación de la belleza. Las hembras de todas las especies, escribió, se sentían atraídas por los machos que mostraban su encanto”.<sup>131</sup> Pero Darwin no habría podido hablar del mecanismo cerebral de esa atracción y además añadiría que “es difícil obtener evidencias directas de su capacidad de apreciar la belleza”.<sup>132</sup> El segundo, por otra parte, pensaba que a la evolución de los rasgos atractivos en los humanos (los “talentos”) debía corresponder un mecanismo cerebral en el “seleccionador de rasgos” que le permitiera

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> *Ibidem.*

“discriminar entre estas señales del cortejo, preferir algunas y escoger a una pareja específica”<sup>133</sup>, es decir, una especie de “equipamiento de elección sexual”. De ahí que nuestros antepasados “desarrollaran un gusto por el talento lingüístico, los dibujos artísticos en la arena, la oratoria carismática, la fortaleza moral y muchas otras cualidades humanas en auge, así como unas aptitudes para discriminar, recordar y evaluar estas invitaciones al cortejo”.<sup>134</sup> Sin embargo, Miller tampoco diría nada concreto sobre este mecanismo de selección, “limitándose a explicar que se trata de algo parecido a un “gran medidor de placer” en el cerebro, y que las endorfinas (los analgésicos naturales del cerebro) podrían estar implicadas”.<sup>135</sup>

El aporte de Fisher a las ideas de Darwin y Miller es la propuesta de que este “medidor de placer” milleriano son en realidad “los circuitos cerebrales del amor romántico, orquestados en gran medida por las redes de dopamina a través del núcleo caudado y otras rutas de recompensa del cerebro”.<sup>136</sup> Y agregará que:

A medida que nuestros antecesores, hombres y mujeres iban discriminando entre las diversas oportunidades de apareamiento, los circuitos cerebrales más importantes para la atracción animal iban evolucionando hacia el amor romántico con el objeto de ayudar al seleccionador a elegir a una determinada pareja, perseguir a este ser amado ávidamente y dedicar todo su tiempo y energía al cortejo de este trofeo reproductivo.<sup>137</sup>

### **1.5.2 Dos hitos: bipedismo y lenguaje.**

Para explicar cómo fue que nuestros ancestros comenzaron a necesitar unas aptitudes lingüísticas complejas y otros talentos para conseguir pareja (y con ello cómo aparecerían las redes cerebrales que les permitirían apreciarlos), Fisher se remontará hasta la prehistoria. Una idea que guiará su recorrido prehistórico será que el amor romántico es una forma evolucionada de la atracción animal, de modo que el recorrido estaría hecho en función de saber

---

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> *Ibidem.*

<sup>135</sup> *Ibidem.*

<sup>136</sup> *Ibidem.*

<sup>137</sup> *Ibidem.*

cómo se pasó de una atracción temporal (propiamente animal, primitiva) al amor romántico humano (complejo y más duradero).

La primera parada de Fisher será en nuestros antepasados “que habitaron en los árboles” -es decir, los protohomínidos. Según la autora, estos antepasados habrían sido promiscuos al igual que los bonobos y chimpancés que viven actualmente en “lo que queda de nuestro primigenio entorno africano”. Estos predecesores no formarían parejas durante un tiempo prolongado ni se enamorarían, aunque seguramente sí habrían tenido “favoritos”, pero no mostrarían hacia ellos la “concentración obsesiva” del amor romántico. Tampoco criarían a sus hijos en sociedades macho-hembra.

Fisher reconoce que “cuándo, dónde y por qué la humanidad comenzó a amar con renovada energía es algo que nadie sabe”<sup>138</sup>, pero cree que esto podría haber comenzado con la irrupción de la caminata bípeda, 3.5 millones de años atrás, cuando nuestros antepasados comenzaron a descender de los árboles.

Dado que el bipedismo es para Fisher un acontecimiento crucial, partiremos de él como hecho y seguiremos sus consecuencias para la teoría evolucionista del amor sin detenernos en la explicación que la autora da sobre su origen. Ya tocaremos nuevamente el tema más adelante. Por ahora, indicamos tan sólo que dicha explicación se encuentra ampliamente desarrollada en *El contrato sexual*, *Anatomía del amor* y *Por qué amamos*.

Avancemos. Si el bipedismo es un hito para Fisher es debido a las modificaciones que introduciría en la vida de nuestros antepasados, entre ellas, la posibilidad de portar “armas” en las manos (palos o rocas con las cuales defenderse de los depredadores), la facilidad de transportar “instrumentos” para escarbar en el suelo y desenterrar raíces y tubérculos, la capacidad de usar las manos para hacer señas y la boca para emitir sonidos (después palabras) una vez librada ésta de su anterior función de transporte de objetos. Este primer hito es también el último asidero fuerte de la teoría evolucionista del amor de Fisher. A partir de aquí, lo que siguen son asociaciones, interpretaciones y conjeturas de la autora. Ella misma lo reconoce, pues en

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p.150.

este punto dirá que, “todo esto [el bipedismo y las transformaciones que trajo en cuanto a defensa y usos del cuerpo] son hechos. Vayamos ahora a la teoría”.<sup>139</sup>

Según Fisher, el bipedismo otorgaría las ventajas arriba mencionadas, pero a la vez complicaría las cosas para las hembras, quienes ahora se verían obligadas a llevar a sus bebés en brazos -a diferencia de antaño, cuando sus antecesoras cuadrúpedas podían transportarlos en sus espaldas. Fisher cree que este cambio traería problemas dado que ahora tendrían que transportar armas, excavar en busca de raíces, defenderse de los depredadores, buscar frutos y llevar a sus bebés, todo con sus brazos. La idea de Fisher en este punto es que a consecuencia de esa nueva situación, “aquellas mujeres comenzaron entonces a necesitar un compañero que las ayudara a alimentarse y las protegiera, al menos mientras llevaban y criaban a un bebé”.<sup>140</sup>

La formación de una pareja habría sido crucial para las mujeres, pero también, dice Fisher, resultó adecuada para los hombres. El razonamiento tras de esto es el que sigue:

¿Cómo podía proteger y abastecer el hombre a un harén? Aunque consiguiera atraer a un grupo de mujeres, otros machos se unirían al grupo para cortejarlas y quizá incluso le robaran una o más de ellas. Pero un hombre sí podía abastecer y salvaguardar a una sola mujer y a su pequeño lactante.<sup>141</sup>

La monogamia se desarrollaría así de acuerdo con Fisher, básicamente sería un tipo de asociación primigenio, imperativo para las mujeres y práctico para los hombres.

Hemos tocado el punto central de lo que nos interesa para los fines de esta tesis. En estos breves párrafos se pueden entrever algunos elementos que le servirán a Fisher para sostener su naturalización de la monogamia heterosexual dentro de la teoría evolucionista del amor que elabora. Pero precisamente por ser un punto tan importante y porque de él apenas tenemos un lejano avistamiento, nos enfocaremos por ahora en terminar la exposición

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p.152.

<sup>140</sup> *Ibidem.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.152.

de la teoría evolucionista del amor para seguir el hilo de todo lo comentado hasta el momento, dejando para el siguiente apartado nuestro punto fuerte. Simplemente tengamos presente esta señalización.

Volvamos. Habíamos dicho que Fisher sostiene que nuestros ancestros del tiempo de la vida en los árboles (los protohomínidos) no formaban parejas duraderas, no criaban en equipo a sus hijos y eran promiscuos como los bonobos y chimpancés actuales. Como hemos visto, esto cambiaría más adelante, pues Fisher cree que “los antiguos humanos que vivieron hace 3.5 millones de años se emparejaban *sólo durante el tiempo necesario para criar a un hijo durante su infancia, esto es, unos cuatro años*”.<sup>142</sup> Tras este breve periodo la pareja se separaría y cada uno podría buscar una pareja nueva, lo cual tendría la “ventaja genética” de crear una “beneficiosa variedad en su descendencia”. Fisher verá en esta “tendencia primitiva” a establecer relaciones de pareja a corto plazo el desencadenante del desarrollo del amor romántico. Y dirá que:

A medida que la monogamia fue evolucionando durante innumerables generaciones, creo que esta práctica humana habitual fue seleccionada por los circuitos cerebrales para el apego a corto plazo. Junto con esta destacada innovación, llegaron los conceptos de «padre», «marido» y familia nuclear, nuestra tendencia a impacientarnos cuando las relaciones son largas y nuestra afición a finalizar una relación y volver a emparejarnos, es decir, la monogamia sucesiva.<sup>143</sup>

Con todo, Fisher no nos explica a detalle cómo esa práctica corriente entre nuestros ancestros -ocasionada por el medio en que vivían- produciría cambios en el cerebro, es decir, no nos explica cuál fue el mecanismo de ese cambio, pese a que de ese supuesto depende buena parte de su teoría. Nos dirá después cómo ocurren otros cambios en el cerebro con la evolución, pero no aquél en particular, tan vital para sostener su argumento. Dejemos señalada la cuestión y avancemos.

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.155. A fin de no perder el hilo del argumento, es preciso hacer una aclaración en este punto. Estos “antiguos humanos” no son precisamente “humanos”, no son los humanos de hoy en día (es decir, la especie *Homo sapiens*), sino más bien los homínidos que le precedieron. La especie *Homo sapiens* aparecería mucho después, hace menos de un millón de años.

<sup>143</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 156.

Dijimos que el bipedismo es el primer hito en la teoría evolucionista del amor. El otro gran momento, el que marca decisivamente el paso de la atracción animal al amor romántico humano es la irrupción del lenguaje.

De acuerdo con Fisher habría evidencias fósiles que demostrarían que hace 1.8 millones de años nuestros antepasados tendrían capacidad de lenguaje, dado que los cráneos que datan de esas fechas ya presentarían una hendidura para alojar el área de Broca, una región cerebral que según la autora, utilizamos para “formar palabras y producir los sonidos del lenguaje humano”.<sup>144</sup> Treinta y tres años atrás –por su fecha de publicación en inglés- en *El contrato sexual*, Fisher nos daba una descripción más extensa del área de Broca, (aunque difería en las fechas en que ésta ya habría aparecido, pues la situaba entonces 2 millones de años atrás):

En el hemisferio cerebral izquierdo hay dos masas extraordinarias de materia cortical, el área de Broca y el área de Wernicke, llamadas así por sus descubridores. Estas masas se hallan localizadas, aproximadamente, sobre el oído izquierdo y están separadas por un profundo surco cortical. El área de Broca está situada en posición anterior a esta fisura, y es el área que parece regir la boca, la lengua, la garganta y las cuerdas vocales, para producir los sonidos del habla.<sup>145</sup>

¿Cómo cambiaría el lenguaje la atracción animal para hacerla evolucionar en amor romántico?

El *Homo erectus* -que vivió, de acuerdo con Fisher, hace alrededor 1.6 millones de años- logró el dominio del fuego, el cual le proporcionaría protección, calor y la capacidad de cocinar sus alimentos, eliminando con ello microorganismos dañinos y logrando una mayor esperanza de vida. La cocción de los alimentos también traería como consecuencia una expansión del tamaño del cerebro, puesto que con ella aumentaba la posibilidad de un mayor consumo de carne y de la obtención de los nutrientes extras que ésta aportaría, principalmente grasas y proteínas. La aparición del área de Broca formaría parte de la expansión del cerebro que sufrieron nuestros antepasados.

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>145</sup> Helen Fisher, *El contrato sexual. La evolución de la conducta humana*, España, Salvat, 1987, p. 143.

La expansión del cerebro habría originado a su vez un problema que Fisher llamará “dilema obstétrico”<sup>146</sup>: los bebés comenzaron a tener cabezas más grandes y el canal de parto de las *Homo erectus* seguía siendo igual de estrecho. Debido a esto nuestras antepasadas se habrían visto en la necesidad de “parir a sus hijos en un estado más prematuro de su desarrollo”.<sup>147</sup> Muchas habrían muerto al intentar dar a luz, pero las que sobrevivían por hacerlo prematuramente transmitirían esta capacidad a las generaciones posteriores, lo cual con el tiempo ocasionaría el hecho generalizado de que los bebés humanos sean tan indefensos y poco desarrollados al momento de nacer. A ello habría que añadir que, según Fisher, en la época del *Homo erectus* se desarrollaría el fenómeno de la “maduración retrasada”, la condición que caracteriza a los humanos de alcanzar su pleno desarrollo hasta los 18 años (8 años más tarde que otros primates como el chimpancé).

Todos estos cambios habrían hecho aún más difícil la crianza de los hijos, y aunados a que en aquellos tiempos los *Homo erectus* comenzarían a salir de África, habrían logrado hacer todavía más imperativa la necesidad de formar pareja para la supervivencia de la prole. Fisher dirá que “con esos avances el cortejo se intensificó. Los individuos necesitaban poder diferenciarse de los demás de forma nueva y especial para atraer a una pareja con la que fueran *verdaderamente compatibles*”.<sup>148</sup> Debido a ello, aquellos antepasados habrían comenzado a desarrollar “talentos” o “habilidades especiales” (lingüísticos, artísticos, etc.), así como

[...] los circuitos cerebrales necesarios para apreciar esas habilidades en los demás. Ahora los pretendientes utilizaban cada vez más estos talentos para mostrar su utilidad y sus valiosos genes ante los potenciales amantes. Aquellos que eran cortejados respondían de acuerdo con sus preferencias por estas habilidades.<sup>149</sup>

De modo que fue la “necesidad de buscar y elegir a una pareja duradera” - *verdaderamente compatible* con uno- para poder llevar a cabo de manera

---

<sup>146</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 163.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.164. Subrayado mío.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

exitosa la crianza de los hijos lo que dio lugar a los circuitos cerebrales del amor romántico.<sup>150</sup>

Pero el lenguaje no sólo sería un hito por su relación con el dilema obstétrico que se presentó a raíz de la expansión del cerebro, sino también porque permitiría desarrollar algunos de esos “talentos” (como la capacidad de organización, planeación, oratoria, cantos, etc.), que habrían servido para destacar y hacerse atractivos para el sexo opuesto. Por otra parte, aquellos que observaban esos talentos necesitarían “mecanismos mentales” (razonamiento, criterio, percepción, memoria, etc.) que les permitiesen distinguir entre los cortejadores y valorarles (poder “apreciar poemas ingeniosos”. “disfrutar una buena conversación”, “detectar impostores”, “descifrar los pensamientos de un posible amante”, etc). Dichos mecanismos también estarían profundamente ligados al lenguaje.

Ahora bien, Fisher añade que junto con la “maquinaria mental” que les permitiría apreciar y evaluar los talentos recién adquiridos, nuestros ancestros requerirían de “un impulso biológico que les llevara a concentrar su energía para el cortejo en una pareja específica, un impulso tan poderoso que les hiciera querer establecer un compromiso duradero con este individuo especial, e incluso, morir por él”.<sup>151</sup> Ese impulso es, claramente, el amor romántico. Lo que diferencia a éste de la atracción animal sería su intensidad y complejidad, asociadas ambas a la estructura cerebral humana, mucho más desarrollada en comparación con cualquier otro animal. La intervención de la cultura sería otra diferencia, puesto que ésta daría pie a muchas interpretaciones, costumbres y creaciones que afectan al amor romántico.

Pero detengámonos un poco, puesto que aquí existe un hueco lógico bastante grande para ser ignorado. Fisher nos habla de la necesidad de aquellos antepasados de un “impulso biológico” que les hiciera querer establecer compromisos con la finalidad de lograr la crianza de los hijos, pero a la vez, nos

---

<sup>150</sup> Esto debe recordarnos la afirmación de Fisher de que nuestro tipo primario de personalidad nos orilla a enamorarnos de aquellos tipos de personalidad *compatibles* con el nuestro, puesto que dicha “compatibilidad” lo sería en función de las habilidades que podríamos combinar con otros para lograr con éxito la eventual crianza de un hijo.

<sup>151</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p.166.

dice que esa gente ya habría comenzado a desarrollar “talentos” como la capacidad de organización y de descifrar lo que el otro sentía o pensaba, incluso, de disfrutar de las conversaciones, pronunciar discursos morales, etc. Estos seres, poseedores de esos elaborados talentos, capaces de conquistar el fuego, de salir de África, de fabricar armas y de organizarse para la supervivencia, ¿serían lo suficientemente estúpidos para no poder organizar por sí mismos la crianza de sus propios hijos y para necesitar que Mamá Naturaleza les diese una mano? ¿Por qué sería necesario el desarrollo de un impulso biológico para posibilitar la organización de la crianza de los vástagos de aquellos seres frente a cuyos cerebros Fisher no deja de sorprenderse por lo enormemente capaces que llegan a ser? Ciertamente es un misterio. Dejémosle a Fisher la pregunta, esperando que en sus próximas publicaciones nos lo aclare.

Regresemos. Mencionábamos las diferencias entre atracción animal y amor romántico. Ahora bien, con la idea de que existe una diferencia cualitativa entre atracción animal y amor romántico ligada a la complejidad cerebral, Fisher abandonaría en *Por qué amamos* su concepción anterior, según la cual “los animales que se habían enamorado de sus parejas experimentaban las mismas sensaciones que nosotros cuando nos enamoramos”<sup>152</sup> sólo que conforme nuestros antepasados “crecieron en inteligencia”, alejándose de los demás animales, fueron adornando la atracción animal con “tradiciones y creencias culturales”. En otras palabras, que tras su estudio con IMRf y sus investigaciones sobre la expansión del cerebro, Fisher pasará de una posición donde cree que los animales se pueden sentir enamorados de la misma manera que los humanos, sólo que éstos últimos como “animales culturales” adornarían “culturalmente” ese hecho reproductivo, a una posición donde el amor sería más bien una forma evolucionada, complejizada de la atracción o “magnetismo” animal.<sup>153</sup>

Sin embargo, lo que no va a variar en ambas posiciones es el vínculo que Fisher establece entre amor y reproducción, así como entre amor y monogamia

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.169.

<sup>153</sup> *Ibidem.*

heterosexual, pues en ambas posiciones se seguirá tratando de centrar la atención en *un individuo del sexo opuesto* para comenzar un proceso de emparejamiento-reproducción-crianza (y eventualmente, separación y vuelta al inicio), como puede verse desde *El contrato sexual*. El amor es siempre en Fisher un “pretexto”, un vasallo de la reproducción sexual. Esta línea no varía en toda su obra.

¿Por qué nos interesa remarcar esto último? Porque es una constante que pone en el centro mismo de la teoría evolucionista del amor una idea bastante delicada por sus implicaciones políticas: la naturalización de la monogamia heterosexual, idea que el materialismo histórico primero y el psicoanálisis después han minado desde sus bases, y que hoy vuelve a brotar con renovados bríos –como la popularidad de Fisher lo muestra- de la mano de la fiebre de supuestos certificados de defunción y de revisionismos –como los que Fisher suscribe- de aquellos.

## **1.6 La relación entre amor romántico y monogamia heterosexual en la obra de Helen Fisher**

Para una correcta exposición de este punto procederemos como lo hicimos al principio de este escrito, es decir, por la definición de nuestros términos. Hemos hecho eso con respecto al concepto de “amor romántico”, el cual ahora sabemos, es definido por Fisher como un “impulso”, un estado neural que activaría y dirigiría una conducta con el fin de cubrir la “necesidad biológica” de la reproducción. Veamos el caso de la monogamia.

En *Anatomía del amor* Fisher nos da definiciones apegadas al diccionario sobre el concepto de monogamia:

- 1) “*Monogamia* significa “un cónyuge” [...], sin definición de sexo. *Por lo tanto, monogamia no implica fidelidad*”.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, *op. cit.*, p. 60

- 2) “La condición, regla o costumbre de estar casado con sólo una persona a la vez”.<sup>155</sup>

Vemos que el concepto no contiene definición de sexo, pero tampoco una definición de la duración de dicho lazo. Hagamos anotaciones a esto, empezando por la cuestión de la duración, para después ir a la del sexo.

### **1.6.1 Monogamia sucesiva y monogamia permanente**

Cuando en *Anatomía del amor* Fisher se ve enfrentada a la inevitable pregunta sobre si la monogamia es o no natural, responderá con un simple y categórico “sí”.<sup>156</sup> Su postura no va a variar en toda su obra, pero distinguirá entre 2 monogamias: la sucesiva o “serial” y la permanente. A la primera la va a identificar como “natural”, inherente al ser humano mismo. Recordemos que cuando vimos la interrelación de amor romántico, deseo y apego, Fisher nos decía que la finalidad del conjunto de estos impulsos era “motivarnos a seleccionar una serie de compañeros sexuales, *elegir uno en el que volcarnos y permanecer emocionalmente unidos a él durante el tiempo necesario para criar a un hijo*”.<sup>157</sup> Dicho tiempo, nos dirá Fisher en repetidas ocasiones, es de 4 años, una pauta que provendría de la prehistoria, de un tiempo en el que “nuestros antepasados sólo necesitaban formar pareja el tiempo suficiente para que las crías superaran la infancia”<sup>158</sup> -de la misma manera que harían hoy los petirrojos orientales y los zorros rojos. Fisher piensa que esto podría haber sido así tras observar “la notable correlación de la infancia humana en las sociedades tradicionales, cerca de cuatro años, y la duración de muchos matrimonios, cerca de cuatro años”.<sup>159</sup> Se apoyará también en la antropóloga Jane Lancaster, quien habría propuesto que “el patrón de cuatro años entre partos –causado por el ejercicio frecuente y el hábito de amamantar continuamente durante todo el día y toda la noche- era el patrón reproductivo

---

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>157</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 98. Subrayado mío.

<sup>158</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>159</sup> *Ibidem*. Las “sociedades tradicionales” a las que se refiere son !kung, los aborígenes australianos, lo gainj y los dani de Nueva Guinea, los yanomano de Amazonia, los esquimales netsilik, los lepcha de Sikkim.

habitual durante nuestro largo pasado evolutivo”.<sup>160</sup> Añadirá que “el pico mundial actual de divorcio –aproximadamente cuatro años- se adecúa al periodo tradicional entre los nacimientos humanos: cuatro años”.<sup>161</sup> De modo que esos datos le indicarían a Fisher que la monogamia en serie habría sido la norma en la vida de nuestros ancestros, pese a que pudiesen seguramente haber existido excepciones.

Hagamos una pausa para aclarar cuál sería el origen de esta pauta según Fisher, puesto que hasta aquí sólo hemos mencionado que proviene de la prehistoria y es de nuestro interés abordar esa explicación a detalle.

La serie de sucesos que llevan hasta la mencionada pauta se remonta a un tiempo muy lejano. Fisher nos explicará que debido a una serie de cambios geológicos y climáticos en el planeta que habrían empezado alrededor de 18 millones de años atrás<sup>162</sup> las grandes zonas arboladas (selvas y bosques) del África que habían dado refugio al *Dryopithecus* –la criatura de la cual, según Fisher, los antropólogos David Pilbeam y Elwin Simons creen que evolucionarían el simio y el ser humano- habrían comenzado a reducirse rápidamente, dando paso a 2 tipos de paisajes:

En la orilla del bosque aparecieron zonas boscosas salpicadas de claros. Eran zonas en que había árboles de una sola capa que permanecían separados, sin tocarse casi las ramas unos a otros. Estos árboles crecían a veces en grupos rodeados de amplias zonas herbosas. Y donde el agua escaseaba aún más, las zonas boscosas dejaron paso a un segundo nicho botánico, las sabanas: kilómetros y kilómetros de llanura cubierta de hierba. Las matas y las hierbas que antes luchaban por la supervivencia bajo un mar de hojas, empezaron ahora a dominar el territorio.<sup>163</sup>

Con estos cambios se extinguirían muchas de las especies pertenecientes al ecosistema anterior. Las sobrevivientes (entre ellas el *Dryopithecus*) evolucionarían dando paso a otras.

La nueva disposición ecológica obligaría a esos antepasados nuestros a desplazarse por el suelo, aunque sólo fuese en principio para ir de un árbol a

---

<sup>160</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, op. cit., p. 147.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> Helen Fisher, *El contrato sexual...*, op. cit., pp. 17-25.

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

otro en busca de alimentos. A diferencia de las zonas arboladas que antaño ofrecían muchos sitios de protección entre las ramas y una gran variedad de frutos comestibles fácilmente accesibles, las llanuras habrían eliminado muchos de los refugios naturales que los árboles ofrecían y, al dispersar los árboles de frutos comestibles, obligarían a nuestros antepasados a buscar alimentos yendo de un lugar a otro. Esto habría llevado a nuestros ancestros a completar su dieta con carne, quizá carroña proveniente de la caza de otros animales (leones, leopardos, etc.). Pero la falta de protección a campo abierto, la competencia con otros carroñeros y el acecho frecuente de los carnívoros habrían hecho necesaria otra modificación en la vida de nuestros antepasados para evitar ser comidos mientras intentaban comer en medio de la sabana africana: el transporte de los alimentos a un lugar seguro.

Fisher nos dice que para poder transportar era necesario poder caminar erguido. Al mismo tiempo, la marcha erguida estaría relacionada con la capacidad de arrojar piedras y ramas para ahuyentar a los enemigos, atrapar a las presas y proteger a los compañeros (y especialmente, a las hembras), del mismo modo que para poder juntar y transportar vegetales y carroña. El bipedismo entraría en escena, y “con el caminar, el acopio y la carga, los antepasados de los abuelos de los abuelos de los abuelos de Lucy encontraron su lugar en la sabana”.<sup>164</sup> Sabemos lo que viene después: el bipedismo generaría cambios, entre ellos, la necesidad de nuestros antepasados de formar parejas, pero... ¿por qué “parejas”? Hemos adelantado ya algunos elementos. Expongamos ahora los faltantes.

Fisher sostiene que la pareja es rara en la naturaleza y que sólo el 3% de los mamíferos forma parejas a largo plazo con un solo cónyuge. Más aún, que la monogamia sería rara en los mamíferos “porque genéticamente al macho no le conviene permanecer con una sola hembra cuando puede copular con varias y traspasar más genes suyos a la posteridad. De modo que la mayoría de las especies, como los gorilas, tratan de formar un harén”.<sup>165</sup> Y podrían formar su harén de varias maneras; logrando defender el mejor territorio para comer o

---

<sup>164</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 143.

copular, adoptando a un grupo de hembras para viajar con ellas y protegerlas de otros machos o adueñándose de una gran extensión de territorio con todo y las hembras que ahí viven.

Puestas así las cosas, Fisher nos dirá que “son necesarias circunstancias muy especiales para que un macho llegue a viajar con una *única* pareja y que la ayude a cuidar a sus crías”.<sup>166</sup> Así mismo, “desde una perspectiva femenina, el vínculo de pareja tampoco es normalmente adaptativo; un macho puede traer consigo más problemas que soluciones. Las hembras de muchas especies prefieren vivir con otras hembras y copular con sus visitantes”.<sup>167</sup> Y añade una reflexión:

[...] si una hembra necesita de un macho para tener protección, ¿por qué no viajar en un grupo mixto y copular con varios machos, que es precisamente la táctica de las hembras de chimpancé? Todo un conjunto de condiciones ecológicas y biológicas deben estar presentes en las proporciones adecuadas para que la gratificación supere el costo, y que la monogamia sea la mejor -o la única- alternativa tanto para los machos como para las hembras de una especie.<sup>168</sup>

Fisher encuentra este “conjunto de condiciones” en las vidas de los zorros rojos y los petirrojos orientales, quienes se relacionan de forma monógama, cooperan macho y hembra entre sí durante la época de crianza de sus hijos y al término de ésta rompen el vínculo y se aparean nuevamente con otro compañero al año siguiente. La razón por la cual se forman este tipo de vínculos en el caso del zorro rojo sería que las hembras

[...] dan a luz cachorros muy indefensos e inmaduros, un rasgo que se denomina altricialidad. Al nacer, los cachorritos son sordos y ciegos. Y no es sólo que la hembra gesta crías indefensas, además a menudo nacen un mínimo de cinco. Por otra parte, al contrario de las ratas que producen una leche rica y pueden dejar a sus recién nacidos altriciales en el nido mientras ellas buscan comida en otro lado y regresan, la zorra produce una leche pobre en grasas y proteínas, de modo que debe alimentar a sus crías constantemente durante varias semanas. No puede abandonarlas ni un momento.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>167</sup> *Ibidem.*

<sup>168</sup> *Ibidem.*

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 144-145.

Debido a ello, necesitaría del auxilio de un macho que le traiga comida a la madriguera para que no mueran de hambre ni ella ni las crías. Por otra parte, la monogamia también le convendría al macho, dado que en los lugares donde viven estos animales “los recursos están muy desparramados”. A causa de ello, “el macho no puede apoderarse de un pedazo de territorio tan rico en alimento ni con tan buenos lugares donde anidar como para que dos hembras estén dispuestas a residir en él, compartiendo su atención”.<sup>170</sup> De ahí que la monogamia sea más viable que la poliginia; el zorro macho sí podría desplazarse con una hembra, cuidarla de otros machos para asegurar la paternidad de sus crías y después ayudarla en la crianza en un pequeño territorio. La monogamia se les presentaría al macho y a la hembra como la mejor alternativa de emparejamiento, reproducción y crianza. Pero en los zorros rojos el apareamiento no sería de por vida, sino que concluye cuando la crianza toca a su fin. Muy similar sería el caso del petirrojo oriental que como el 90% de las aves -según Fisher- forma también asociaciones monógamas sólo durante el tiempo de crianza debido a la escasez de alimentos y espacios para anidar en los lugares donde habita, así como por la condición altricial de sus pichones al nacer.

Fisher cree encontrar en estos animales la clave para entender el comportamiento sexual humano, puesto que las condiciones ambientales del África prehistórica en las cuales nuestros ancestros habrían vivido serían muy similares a las de los zorros y los petirrojos:

[...] En la cuna de la humanidad nuestros predecesores sobrevivieron caminando, acopiando, comiendo carroña y cambiando de lugar. Las nueces, bayas, frutas y carne podían encontrarse en distintos puntos de la pradera. Un macho nómada no podía acopiar ni defender suficientes recursos para un harén. Tampoco podía monopolizar el mejor lugar para habitar porque nuestros antepasados copulaban durante el descanso para a continuación seguir el viaje; el mejor lugar sencillamente no existía. Y aun si un macho lograba atraer a un grupo de hembras, ¿cómo podía protegerlas? Cuando los leones no estaban cuidando de su rebaño de “esposas”, los solteros podían llegar sigilosamente desde la retaguardia para robárselas. En circunstancias normales la poliginia no era posible.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 145.

Pero el macho podía caminar junto a una única hembra, tratar de protegerla de los otros machos durante el celo y ayudarla a criar su progenie: monogamia.<sup>171</sup>

Recordemos que por otro lado la marcha bípeda habría traído complicaciones a las hembras para el cuidado de sus hijos, haciendo vital una asociación macho-hembra para la crianza. Más tarde se añadiría a todo esto el “dilema obstétrico” ocasionado por la expansión del cerebro, que daría como resultado en el tiempo del *Homo erectus* -es decir, mucho tiempo después- el generalizado nacimiento de bebés altriciales como los de hoy en día.

Esto nos conecta con lo que habíamos expuesto antes. Fisher piensa que debido a esas condiciones, al igual que los zorros y los petirrojos, nuestros antepasados se vieron obligados a formar parejas monógamas sólo durante el tiempo necesario para que sus hijos superaran su primera infancia, es decir, durante aproximadamente 4 años. Y también como los zorros y los petirrojos, pasado este periodo especial muchos se separarían y se relacionarían con otras parejas posteriormente (aunque algunos quizá también podrían haber permanecido juntos por un tiempo mayor). Lo importante es que para Fisher éste habría sido el origen de la monogamia serial, que como habíamos dicho, se trataría de un tipo de asociación imperativo para las mujeres y práctico para los hombres. Un tipo de asociación ancestral que existiría aún en la actualidad. La monogamia en serie habría sido la regla en aquellos tiempos primigenios y representa para Fisher una “tendencia natural”<sup>172</sup> a tal punto que nos dice que el hombre es “un primate monogámico”.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 65. Fisher cree que incluso existirían evidencias fósiles que podrían hablarnos de que hace 3.5 millones de años nuestros ancestros ya practicaban la monogamia. La primera de ellas sería la diferencia de tamaños entre machos y hembras (o dimorfismo sexual) registrada en los fósiles de los *Australopithecus afarensis*, donde los machos serían más grandes que las hembras. Según la autora, el dimorfismo sexual se da en especies en que machos y hembras se reparten las tareas. Por ejemplo, el gorila macho es del doble de tamaño que la hembra y tendría la responsabilidad de protegerla. Muy similar sería el caso de los babuinos, donde la hembra pesaría apenas la mitad de lo que el macho y dependería de él en cuanto a protección y “jefatura”. Es fácil ver la asociación. El tamaño de los machos homínidos indicaría que podrían haber tenido a su cargo la protección de las hembras y de sus hijos –como los zorros rojos. Esta diferencia de tamaños, por ser además básicamente la misma que la hay entre los hombres y mujeres actuales, sugeriría también que, “aquellos lejanos parientes nuestros vivieron formando el mismo tipo de unidad social que existe hoy en día, es decir, eran “fundamentalmente monógamos””. Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 153.

Aclarado esto, podemos volver. Antes dijimos que Fisher distingue entre 2 monogamias, serial y permanente. Hemos expuesto lo relativo a la primera. Vayamos a la segunda.

La monogamia permanente, es decir, “el apareamiento de por vida”, no sería para Fisher una “tendencia natural” como la monogamia serial, sino que ubica su origen junto al surgimiento de la agricultura de arado. La agricultura cambiaría la vida de los seres humanos en tanto que les “fijaría” a un lugar, les volvería sedentarios. Obtener alimentos mediante la agricultura implica la necesidad de permanecer cerca y al pendiente de los sembradíos, así como un trabajo constante en el mismo lugar, desde la siembra hasta el consumo final de los productos obtenidos por la cosecha. El arado potenciaría la capacidad de trabajar la tierra y de extraer beneficios de ella, reforzando el lazo de los humanos con la tierra, es decir, con un lugar fijo de trabajo y residencia. Pero al necesitar de una gran fuerza para ser movido, el arado se habría convertido en un instrumento monopolizado por parte de los hombres (quienes por su constitución física y su química corporal<sup>174</sup> contaban con esa fuerza), lo cual

---

La segunda de las evidencias fósiles sería el hallazgo por parte de la antropóloga Mary Leakey de 3 pares de huellas que datan de hace 3.6 millones de años. Según Fisher, Leakey cree que esas huellas pudieron haber sido impresas por 2 adultos y un “retoño adolescente”. Los adultos quizá irían tomados de las manos y jugando con el chico, cual típica familia monógama heterosexual de nuestros días. Fisher reconoce que tal hallazgo no dice nada sobre la estructura social de aquellos ancestros, pero cree que pueden transmitirnos algunos minutos de la vida social homínida, especialmente porque Leakey encontraría posteriormente algunos restos de quienes pudieron haber dejado esas huellas, y esos restos se parecen mucho a los del *Australopithecus afarensis*.

Por otra parte, Fisher argumentará –muy débilmente, por cierto- sobre la existencia de un gen que podría “codificar las conductas monogámicas”. En realidad se trataría de un fragmento de ADN extra en un gen que controlaría la distribución de los receptores de vasopresina en el cerebro de los ratones de pradera –animales monógamos-, el cual al ser injertado en los ratones de montaña –animales promiscuos- modificaría su conducta sexual, haciéndolos establecer relaciones monógamas con hembras determinadas. Fisher dice que los seres humanos tenemos un gen similar que codifica las actividades de la vasopresina, “y algunos, aunque no todos, son portadores de este mismo fragmento extra ADN en este gen”. Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 153.

Lo importante a destacar es que Fisher no sabe cuál es la función de esa región genética en los humanos ni por qué se presenta en unos y no en otros, como ella misma lo admite: “algún día conoceremos exactamente cuál es la función de esta región genética y por qué unas personas la tienen y otras no” (*Ibidem.*). Pese a ello, insiste en su tentativa de inscribir la monogamia en los genes: “por el momento, lo que podemos decir es que hace mucho, mucho tiempo, la humanidad debió de necesitar emparejarse para criar a sus pequeños, ya que en nuestro ADN existe al menos un gen que codifica las conductas monógamas”. *Ibidem.*

<sup>174</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, *op. cit.*, pp. 279-281.

habría ocasionado a su vez que las mujeres fuesen relegadas a las tareas domésticas y a ocupaciones como la atención de los maridos y el cuidado de los niños. Fisher situará el origen de la monogamia permanente en el tipo de cooperación (asimétrica) necesaria entre hombres y mujeres para trabajar la tierra en un régimen agrícola. Nos dirá que, “con el advenimiento de la agricultura del arado, ni el marido ni la mujer pudieron ya divorciarse. Trabajaban la tierra juntos. Ninguno de los cónyuges podía abrir la mitad de los surcos y abandonar la tarea. Habían quedado ligados a la propiedad común, y uno al otro: monogamia permanente”.<sup>175</sup> El divorcio habría sido en adelante –es decir, en todas las sociedades “agrarias”, preindustriales- poco practicado o bien, prohibido. El matrimonio permanente sería, según Fisher, “un requisito de la vida en las granjas”.<sup>176</sup>

El establecimiento de la propiedad privada, ligado a la vida agrícola, ocasionaría que en adelante el matrimonio fuese un modo de establecer alianzas, asegurar y acrecentar las propiedades, por lo cual dejaría de estar basado en el amor y se arreglaría de acuerdo a aquellos fines.

Con estos cambios se habría establecido un orden muy distinto al que Fisher describía como propio de la prehistoria, donde el hombre cazador aportaría una parte del sustento y la mujer recolectora la otra, y donde las uniones (monógamas, por excelencia) habrían podido ser temporales y basadas en el amor. El arado y la monogamia permanente, junto con las guerras y las jerarquías de los recién surgidos “dirigentes” de las cosechas darían además paso al surgimiento del patriarcado.

### **1.6.2 Monogamia y opciones excepcionales y oportunistas**

Es preciso decir que pese a que para Fisher la monogamia sucesiva es natural, no niega que exista la posibilidad de relacionarse de otra manera. La autora no desconoce que existen sociedades donde las asociaciones no-monógamas son permitidas, e incluso nos dice que

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 283.

Sólo el 16% de las ochocientas cincuenta y tres culturas estudiadas prescriben la monoginia, en la cual al hombre se le permite sólo una esposa por vez. Las culturas occidentales son parte de ese 16%. Somos una minoría, por lo tanto. Un clamoroso 84% de todas las sociedades humanas permiten que el hombre tome varias esposas a la vez: poliginia.<sup>177</sup>

La poliginia sería deseada por los hombres porque les permitiría “desparramar sus genes”, es decir, engendrar más hijos. Por otra parte, a las mujeres les atraería la poliginia en ciertas circunstancias para “obtener recursos y asegurar la supervivencia de sus hijos”. Fisher dirá que estos motivos por los cuales la poliginia podría llegar a ser atractiva son “inconscientes” y que si se le preguntase a alguien que esté dentro de un régimen polígino no apelaría a ellos para justificar su permanencia en él, sino a otros como el atractivo de una persona, su trato, etc.

Pese a lo anterior, Fisher está en desacuerdo con la idea de que la formación de harenes políginos sea una “característica del animal humano”, arguyendo que es más bien una “estrategia reproductiva secundaria oportunista”, pues “en la gran mayoría de las sociedades en las que la poliginia está permitida, sólo del 5% al 10% de los hombres tiene en realidad más de una esposa a la vez”.<sup>178</sup> Y añade que “en las así llamadas sociedades poliginias, la mujer también toma un solo marido, a pesar de que puede compartirlo con varias otras coesposas”.<sup>179</sup> Suscribe por ello el razonamiento del antropólogo George Peter Murdock, quien diría que “un observador imparcial que empleara el criterio de la preponderancia numérica, se inclinaría a definir como monogámicas a casi todas las sociedades humanas conocidas, a pesar de que la abrumadora mayoría prefiere y de hecho practica la poliginia”.<sup>180</sup>

Fisher también considerará el caso de la poliandria:

Dado que en el 99,5% de las culturas del mundo la mujer se casa con un solo hombre a la vez, es razonable concluir que la monandria, un único esposo, es el modelo matrimonial abrumadoramente predominante para la hembra humana.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 65.

Esta afirmación no implica que las mujeres jamás formen un harén de hombres. La poliandria es rara. Sólo el 0,5 % de las sociedades permiten a la mujer tomar varios maridos al mismo tiempo. Pero, en ciertas circunstancias peculiares, por ejemplo cuando las mujeres son muy acaudaladas, el caso se presenta.<sup>181</sup>

Y como en el caso de la poliginia, también esgrime argumentos reproductivos biologicistas sobre el por qué la poliandria sería rara entre los animales, incluido el ser humano:

La poliandria puede asegurar la subsistencia de los descendientes de una mujer, pero no hará que una mujer engendre más de un número limitado de criaturas.

Para los hombres, la poliandria puede significar un suicidio genético. Los mamíferos macho no son los que engendran a sus hijos, no les dan de mamar. De modo que, tal como hacían los antiguos emperadores chinos, cualquier hombre puede engendrar miles de crías, si logra organizar un desfile de parejas y soporta el agotamiento sexual. Por lo tanto, si un hombre integra el harén de una sola mujer, mucho espermatozoides suyos se desperdiciarán.<sup>182</sup>

La autora también mencionará a la poliginandria (el matrimonio por grupos) como una “táctica sexual” más rara aún que la poliandria. Dada su poca frecuencia y aunado a las reflexiones anteriores, Fisher concluirá que “el animal humano parece estar psicológicamente condicionado para formar pareja con una sola persona”.<sup>183</sup> Tras lo cual soltará su categórica afirmación antes mencionada:

¿Es natural la monogamia?

Sí.

Por supuesto, hay excepciones. Si se les da la oportunidad, los hombres a menudo eligen tener varias esposas para ampliar su perdurabilidad genética. La poliginia también es natural. Las mujeres se integran en harenes cuando los recursos que obtendrán pesan más que las desventajas. La poliandria es natural. Pero las coesposas entran en conflicto. Los coesposos también se pelean. Tanto hombres como mujeres tienen que ser persuadidos por los bienes materiales para decidirse a compartir al cónyuge. Mientras los gorilas, los caballos y los animales de muchas otras especies *siempre* forman harenes, entre los seres humanos la poliginia y la

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 68.

poliandria parecen ser opciones excepcionales y oportunistas. La monogamia es la regla general. No es casi nunca necesario persuadir a los seres humanos de que formen pareja. Lo hacemos naturalmente. Flirteamos. Nos enamoramos. Nos casamos. Y la inmensa mayoría de nosotros se casa con una sola persona a la vez.

El vínculo de a dos es una característica del animal humano.<sup>184</sup>

De modo que poliginia, poliandria y monogamia serían “naturales”, pero la monogamia sería la tendencia por excelencia del “animal humano”, mientras que las otras serían opciones “excepcionales y oportunistas” y tendrían que ser provocadas.

Puestas las cosas así, pareciera que las “invenciones culturales” pondrían límites a la “naturaleza humana”. Cabría preguntar a Fisher si el poder formar una pareja con quien se elija no es también una de esas “invenciones culturales”... Pero volvamos.

Toquemos un último punto, referente al adulterio. Cuando vimos las relaciones entre amor romántico, deseo y apego, dijimos que pese a estar interrelacionados y tener un fin común en su conjunto, estos 3 impulsos podrían también trabajar separados, y a consecuencia de ese funcionamiento, sería posible encontrarse en una situación en la que se estuviese enamorado de una persona mientras se tienen fuertes sentimientos de apego hacia otra y se experimenta deseo sexual por una tercera. Partiendo de esto, el adulterio no estaría “fuera” de la monogamia, sino que sería a menudo su acompañante, principalmente por causas “biológicas”; el macho podría “regar su semilla” y generar una descendencia más numerosa, a su vez, la hembra podría recibir protección y provisiones extra para ella y para sus hijos. Para permitirlo, los “circuitos cerebrales” del deseo, amor romántico y apego estarían separados. El adulterio, en suma, iría de la mano de la monogamia, sería un “componente secundario y complementario” de ésta.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 69.

### **1.6.3 La naturalización de la monogamia heterosexual en la teoría evolucionista del amor romántico**

Recordemos nuestro rumbo. Decíamos que para poder establecer la relación que existe entre amor romántico y monogamia heterosexual en la obra de Helen Fisher era necesario saber qué entendía la autora por monogamia –toda vez que ya sabíamos qué entendía por amor romántico. Nuestra exposición nos llevó a la definición de dicho concepto y a anotar que en ella no existía ninguna precisión sobre la duración ni el sexo de las personas implicadas en un lazo monógamo, puesto que significaba simplemente “un cónyuge”. Dado lo anterior, teníamos que profundizar en Fisher para saber qué era lo que nos decía sobre duración y sexo de los implicados en un lazo monógamo, y con ello mostrar a detalle la particularidad de su propuesta. Expusimos entonces que, en lo tocante a la duración del lazo monógamo, para Fisher hay dos monogamias; sucesiva y permanente. Huelga entonces abordar la cuestión del sexo de los implicados. Hagámoslo.

A diferencia de los términos monoginia (“una mujer”) y monoandria (“un hombre”) que especifican número y sexo de con quién alguien hace lazo, monogamia (“un cónyuge”) tan sólo da una especificación numérica. Tendríamos que buscar con muchos esfuerzos en Fisher una distinción entre monogamia heterosexual y homosexual en las ocasiones en que llega a mencionar algo sobre el amor homosexual. No la hay como tal, y la razón es bastante simple: puesto que -como hemos señalado durante todo este recorrido por su obra- sus explicaciones están en términos reproductivos y evolucionistas, esa misma lógica deja fuera de sus dominios a las prácticas no-heterosexuales, como se puede ver claramente si comparamos el volumen de su producción (más de 800 páginas de libros) con las escasas páginas (que no van más allá de la decena) en los que trata el tema. Tomemos un ejemplo de aquello que, creemos, captura bastante bien su posicionamiento frente al mismo:

Los gays y las lesbianas de todas las culturas también sienten la pasión romántica [...]. Estoy segura de que la mente de estos hombres y mujeres tiene exactamente el mismo cableado humano y la misma química del amor romántico que el resto de las personas.

Sin embargo, durante su desarrollo en el vientre materno o durante su infancia, su pasión adquirió un enfoque diferente.<sup>185</sup>

Fisher no duda entonces que aquellas personas que quedan fuera de las prácticas heterosexuales tengan el mismo “cableado cerebral” que las “demás” personas -es decir, aquellas en las que sí concordaría su ejercicio sexual con el “plan de la naturaleza”. Les afirma como humanos biológicamente similares a los demás, pero a su vez, serían personas que por alguna contingencia -de causa indeterminada hasta el momento- se desviaron del camino natural para el cual estarían diseñados. El movimiento de Fisher no deja de ser interesante, puesto que al momento que los afirma como cuerpos “normales” los coloca en una posición de “patologías” con respecto a las funciones que esos cuerpos estarían llamados a cumplir por “naturaleza”.

Por lo tanto, no erraríamos si afirmamos que en Fisher la monogamia sucesiva y *heterosexual* es lo natural, o mejor dicho, que Fisher *naturaliza* la monogamia sucesiva y heterosexual.

Podemos ver a dónde nos lleva todo esto. Si el amor romántico es un “impulso” que se entrelaza con el deseo y el apego, y si la finalidad del conjunto de estos es lograr la reproducción biológica y asegurar al producto de esta durante su primera infancia, hay un componente indudable de naturalización de la heterosexualidad en la explicación evolucionista fisheriana del amor. Si a esto añadimos que es la misma Fisher la que dice que la monogamia sucesiva es natural, que procede de la evolución humana y que tendría incluso cierta base “genética”, estamos frente al objeto de nuestra investigación y crítica: la naturalización de la monogamia (sucesiva) heterosexual en la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher.

Dicho de otro modo (y para dejar muy clara la relación entre amor romántico y monogamia heterosexual en Fisher), debemos recordar que la autora explica el origen del amor romántico, el por qué amamos, recurriendo a una teoría evolucionista que supone que una primitiva costumbre de asociación monógama y heterosexual (originada por la necesidad de protección y ayuda para criar a sus hijos que tendrían nuestras antepasadas del África

---

<sup>185</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 243.

prehistórica) habría generado los “circuitos cerebrales” del amor romántico, destinados a guiar el emparejamiento –de la mano del deseo y el apego- con una persona “especial”, el cual a su vez llevaría a la procreación de un nuevo ser humano y a la crianza conjunta de éste durante sus primeros años de vida. De modo que el amor romántico no sólo se habría desarrollado a partir de una “costumbre” monógama, sino que también sería monógamo por definición, pues sería un impulso que consistiría en la atracción por *una* persona en especial y la concentración de toda la atención en ella para desencadenar un proceso de apareamiento-reproducción-crianza (de ahí que Fisher sostenga que no se puede estar enamorado de más de una persona a la vez).

Tras este largo recorrido llegamos finalmente a nuestro objeto de crítica, aquél que dará razón de ser a los capítulos siguientes. Sobre la naturalización de la monogamia heterosexual en la teoría evolucionista del amor de Helen Fisher recaerán nuestros argumentos. Pero habremos de hacer una escala final en la obra de Fisher para que ellos tengan las bases necesarias para poder ser desplegados en su totalidad. Esta última parada será en torno a otra de las ideas recurrentes en la autora, aquella que sugiere que con la Modernidad “avanzamos hacia el pasado”.

## **1.7 El “retorno a los orígenes”**

Fisher sabe muy bien que ha cambiado mucho la forma en que se ha entendido y vivido el amor a través de las distintas épocas y lugares. El recorrido que va a trazar al respecto nos interesa bastante para poder captar cuál es su postura política y con ello terminar de entender de qué va la crítica que realizaremos a su obra.

Cuando hablamos del origen de la monogamia según Fisher dijimos que para ella el establecimiento de la "vida agrícola" habría cambiado las formas de organización social y las "costumbres sexuales" de nuestros antepasados. Con la introducción de la agricultura y el arado quedaría atrás la elección libre del cónyuge -práctica propia de la vida cazadora-recolectora- debido a que ahora importaría mucho más con quién se contraería matrimonio, principalmente por

la transmisión de propiedades y el establecimiento de alianzas que permitieran acrecentar o asegurar las posesiones. De modo que en adelante "nadie se podría ya casar por amor".<sup>186</sup> Esto no significa que Fisher piense que antes de la agricultura hubiese existido una autonomía total en las elecciones de los cónyuges, pero sí un grado mayor de ésta. Afirma lo anterior tomando como modelo las sociedades cazadoras-recolectoras actuales, donde los padres regularmente eligen al primer cónyuge de sus hijos para cumplir con el matrimonio en tanto que deber con la comunidad y para el mantenimiento de alianzas, pero en caso de que se presente un divorcio y posteriormente deseen contraer matrimonio nuevamente, los contrayentes pueden hacerlo libremente sin que sus padres decidan con quién. Partiendo de esa base, Fisher llegará incluso a decir que "durante millones de años nuestros antepasados se casaron fundamentalmente por amor".<sup>187</sup>

Ahora bien, el hecho de que los matrimonios hayan sido históricamente arreglados no significa tampoco que en ellos estuviese ausente el amor. Eventualmente los esposos podrían enamorarse o bien, quizá como en el caso de la India que Fisher retoma constantemente, sostendrían: "primero nos casamos y luego ya nos enamoraremos".<sup>188</sup> De cualquier forma, la norma durante mucho tiempo habría sido que amor y matrimonio no eran estrictamente correlativos. En *El primer sexo*, Fisher traza un breve recorrido histórico para mostrar esto:

En casi todas las sociedades tradicionales se ha considerado siempre que la pasión romántica no era una razón satisfactoria para contraer matrimonio, al menos la primera vez que se experimentaba [...]

Los antiguos griegos eran de la creencia de que uno no se casaba por amor. Los griegos celebraban el amor romántico, pero siempre que fuera entre hombres y chicos adolescentes, patronos y cortesanas y cabezas de familia y concubinas. Pero entre las clases altas, el matrimonio era una alianza formal entre familias y clanes;

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p.237.

<sup>187</sup> *Ibidem.*

<sup>188</sup> Helen Fisher, *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando al mundo*, España, Suma de Letras, 2001, p. 438.

tenía la función de mantener vínculos políticos, garantizar el destino de las herencias y asegurar la correcta distribución de la propiedad.

Los nobles romanos también se deleitaban con sus esclavas, sus prostitutas y sus concubinas. Pero ellos también preservaban los linajes y herencias mediante esponsales cuidadosamente concertados.

Los primeros Padres de la Iglesia anunciaron el fin de todo tipo de amor romántico. Estos ascéticos veían el amor apasionado por otro mortal como un placer carnal no apto para los hombres y las mujeres piadosas. Sólo un amor puro espiritual por el Señor daba al sujeto la felicidad y le conducía a la salvación. Incluso el deseo apasionado por la propia esposa era algo vergonzoso para los cristianos con temor de Dios. De modo que en la Edad Media llegó a considerarse que la pasión romántica era una posesión demoníaca, una forma de locura pasajera.<sup>189</sup>

Más adelante, en la Francia del siglo XII, surgirían los trovadores que "cantaban la angustia y desesperación del amor no correspondido ni consumado"<sup>190</sup> y cuya influencia se extendería por las cortes de Italia, Francia y Alemania. Para ellos, nos dice Fisher, "el matrimonio seguía siendo una cuestión de alianzas, propiedades y obligaciones. Pero fuera del vínculo conyugal, la pasión romántica no correspondida ni consumada llegó a ser considerada honorable e incluso caballerosa".<sup>191</sup>

Fisher nos dirá también que "la difusión de la educación básica durante los siglos XVI y XVII intensificó la aceptación de la pasión amorosa"<sup>192</sup>, y que con el surgimiento de la imprenta los textos de Shakespeare -y otros cuya temática era el amor- se habrían difundido a una escala mayor de lo anteriormente posible.

Para el siglo XVIII, intelectuales como Rousseau empezaban a hablar de las "virtudes del amor romántico" y a rechazar los matrimonios concertados, "pero tanto los libros de consulta como los textos médicos y los sermones religiosos de la época seguían desaconsejando el amor romántico como una razón

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 438-439.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>192</sup> *Ibidem.*

suficiente para casarse".<sup>193</sup> A finales de ese siglo y principios del siguiente, la Revolución Industrial y el crecimiento de las ciudades sacaría del campo a muchas personas, y con ello modificaría las redes familiares tradicionales que anteriormente decidirían con quién se podía contraer matrimonio, "de modo que junto a las muchas fuerzas económicas y sociales que movió la Revolución Industrial surgió la creencia de que el matrimonio resultaba más perfecto cuando los sujetos escogían a sus parejas por sí mismos; por supuesto, siempre que sus padres estuvieran de acuerdo con la elección".<sup>194</sup> Esa "creencia" seguiría tomando fuerza durante los siglos XIX y XX, que vieron incrementar el número de personas que se casaban por amor, hasta llegar a nuestros días, donde hay un gran aumento del número de personas que no estarían dispuestas a contraer matrimonio con alguien de quien no estuviesen enamoradas.<sup>195</sup>

Así que la tradición de los matrimonios arreglados donde el amor puede o no estar presente va cediendo terreno conforme la Modernidad avanza, dando paso a la vinculación elegida en base al amor. El amor y el matrimonio, otrora desvinculados (o no necesariamente vinculados), se han unido.

Pero no sólo retrocede aquella tradición, sino también, de acuerdo con Fisher, el número de personas que estarían dispuestas a vivir en poligamia. A este respecto Fisher menciona otra causa: la irrupción de las mujeres en el mercado laboral. Consecuencia de las transformaciones que la Revolución Industrial produjo, dicho cambio proporcionaría un mayor ingreso económico a las mujeres y con ello una mayor autonomía. Anteriormente, la poligamia les habría ofrecido ciertas ventajas (la autora lo sintetiza en: "a menudo era mejor ser la segunda esposa de un hombre rico que la primera de uno pobre"<sup>196</sup>), pero ahora que habrían recuperado su poder económico "cada vez son menos las que están dispuestas a soportar el favoritismo, los celos y las discusiones

---

<sup>193</sup> *Ibidem.*

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>195</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, pp. 238-239.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 239.

que acarrea el hecho de compartir un marido" <sup>197</sup>, de modo que Fisher cree que conforme las mujeres se hacen más independientes económicamente adquieren una autonomía mayor y deciden vivir con quienes aman, no con quien sólo ofrece beneficios económicos. Esta sería una tendencia mundial que iría tomando fuerza, sin embargo, no excluiría el hecho de que haya países donde los matrimonios arreglados y la poligamia sigan siendo una práctica corriente.

Otras tendencias actuales serían la mayor frecuencia de los divorcios, las segundas uniones, las familias monoparentales y mixtas, las uniones de prueba y las familias con pocos hijos. Por otra parte, habría una disminución de la doble moral respecto al adulterio y el surgimiento de los "matrimonios entre pares" (aquellos donde hombres y mujeres comparten obligaciones, tareas, horarios de cuidado de los hijos, etc.).

Así pues, la institución familiar estaría en plena reforma, pero ello no significa para Fisher que sea una "especie amenazada", pues incluso las prácticas sexuales que salen hoy a la luz con mucha mayor frecuencia -como el sexo colectivo o el *swinger*, por ejemplo- habrían existido desde hace mucho tiempo y no representarían una amenaza seria a la familia.

Que las mujeres trabajen, elijan con quién quieren vivir sin que tengan que preocuparse por intereses económicos, que hayan dejado de ver el matrimonio como "profesión", formen uniones "de prueba", familias monoparentales o mixtas, se divorcien y contraigan un segundo vínculo tampoco son fenómenos nuevos para Fisher, por el contrario, su idea es que "tendrían antecedentes en etapas tempranas de la evolución humana".<sup>198</sup>

Hay pues en Fisher la idea de un cierto "retorno a los orígenes". Notemos que en *Anatomía del amor* la conclusión es que "avanzamos hacia el pasado"; las tendencias sociales de la vida moderna no son nuevas, "nos llegan a través de

---

<sup>197</sup> *Ibidem.*

<sup>198</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, *op. cit.*, p. 296.

los siglos, desde los primitivos que recorrían las llanuras del África por lo menos cuatro millones de años atrás".<sup>199</sup>

Fisher cree que estamos desprendiéndonos de nuestra "tradición agrícola" y vamos de algún modo de regreso a nuestras "raíces nómadas". No sólo en aspectos como la alimentación o el traslado (comida rápida, desplazamiento constante de un punto a otro, "cazar y recolectar en el súper" en lugar de sembrar y cosechar, etc.), sino también en la vida sexual y familiar (adiós a los matrimonios fijos y permanentes, así como a los negociados, a la costumbre de la virginidad, a la poligamia, a la prohibición sobre el divorcio, etc.). Para ella, "somos más nómadas y existe mayor igualdad entre los sexos. En este sentido, estamos volviendo a una forma de vivir el amor y el matrimonio más compatible con nuestro antiguo espíritu humano".<sup>200</sup>

Parte importante de ese retorno a nuestras "raíces nómadas" sería aquello que hemos mencionado antes: el cambio de la monogamia permanente a la monogamia sucesiva. La Modernidad, con la ruptura de las redes tradicionales de parentesco, la vida en la ciudad, el ingreso de las mujeres al mercado de trabajo, etc., produce también la posibilidad de "regresar" al patrón primitivo humano de emparejamiento y vida familiar, más acorde al "espíritu humano". Fisher lo dice así: "Después de regir durante muchos siglos la monogamia permanente, establecida por nuestros antepasados rurales, resurgía el primitivo patrón humano de casamiento, divorcio y segundo casamiento".<sup>201</sup> De ahí su insistencia en retomar los ejemplos de los zorros rojos y los petirrojos orientales para explicar la conducta sexual humana. Recordemos que Fisher viene diciéndonos desde sus primeras publicaciones que la monogamia permanente es una pauta "cultural" que no se lleva muy bien con la tendencia humana "natural" hacia la práctica de la monogamia sucesiva. En sus últimas publicaciones no cambiará su postura. En *Por qué amamos*, por ejemplo, su conclusión es que con la Modernidad:

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 289.

La humanidad está cerrando el círculo, acercándose a los patrones del amor romántico y del matrimonio que nuestros antepasados expresaron hace un millón de años. Las ilusiones infantiles, los sucesivos romances adolescentes, el matrimonio a los veintitantos, algún que otro escarceo o boda en la edad madura y el amor en los años dorados de la vejez.<sup>202</sup>

Jamás subrayaremos suficiente el punto. Que Fisher llegue a esas conclusiones nos señala la dirección de su trabajo, quizá más allá de lo que ella pudiese admitir, sobretodo porque su propia presentación es la de una "científica" y no la de alguien que habla desde una postura política. En el capítulo 4 veremos que esto no es así, pero por ahora podemos señalar que no se puede dissociar su idea de un "retorno" a los orígenes nómadas humanos y a la "naturalidad" de la monogamia sucesiva, de la confianza (¿) ingenua (?) que tiene sobre los beneficios del capitalismo, especialmente al respecto de la condición de las mujeres y la de su relación con los hombres. Podemos ver esto en *El primer sexo*, donde nos dice que:

Este mundo eliminará las categorías de primer y segundo sexo. Poco a poco estamos avanzando hacia una sociedad en la que se fomentará una verdadera colaboración, hacia una cultura global en la que se entenderán, se valorarán y se emplearán los méritos de ambos sexos. Puede que el siglo XXI sea el primero de la era moderna que verá a ambos sexos trabajar y vivir como iguales, la manera en que fueron creados para vivir hombres y mujeres, la manera en que hombres y mujeres vivieron durante tantos milenios de nuestro esencial pasado humano.<sup>203</sup>

Así mismo, otra cosa que no podemos perder de vista es que el mundo nómada "recargado" de Fisher y sus pautas "naturales" de monogamia heterosexual sucesiva se enfrentan con prácticas como el poliamor<sup>204</sup> y con la

---

<sup>202</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 246.

<sup>203</sup> Helen Fisher, *El primer sexo...*, op. cit., pp. 525-526.

<sup>204</sup> Fisher, tomando como referencia al grupo estadounidense que se reúne en torno a la revista *Loving More*, explica que: "los hombres y mujeres que practican el "poliamor" forman pareja con más de una persona a la vez. Creen que una sola persona no puede cubrir todas sus necesidades; sin embargo, tampoco desean desplazar al matrimonio duradero, sólido y satisfactorio. Por tanto, los cónyuges acuerdan ser sinceros el uno con el otro, establecer ciertas normas de discreción e iniciar una historia de amor simultánea. De esta manera, explican, ambos pueden disfrutar de los sentimientos de apego por una pareja y mantener un romance con otra". Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., pp. 243-244.

homosexualidad, verdaderos "restos" de su operación de naturalizar una manera particular de vincularse y que ponen en duda su naturalidad. Fisher lo tiene muy presente y en caso del poliamor, revira que es "utópico y poco viable"<sup>205</sup>, sin más justificación que decir que la raza humana no comparte gustosa el amor porque "somos gente celosa". Es decir, que no compartimos el amor porque no nos gusta compartir el amor. En el caso de la homosexualidad tiene al menos un intento más "elaborado" de respuesta. Como señalamos antes, en los textos donde toca el tema nos menciona (casi con las mismas palabras en todos ellos) que los gays y lesbianas tienen el "mismo cableado cerebral que las *demás* personas" (¿las personas "normales"?) y que también pueden enamorarse, sentir "pasión romántica", pero que por alguna razón todavía no bien conocida (quizá relacionada al nivel de ciertas sustancias químicas en sus cerebros durante la gestación, quizá debido a las experiencias de su infancia) su pasión "tomó un rumbo *distinto*" (distinto... ¿de su "rumbo natural"?).

¿Por qué tener presente todo esto? Porque ahí donde Fisher deja "restos" y donde cree que "se está cerrando el círculo", así como en sus limitaciones admitidas (por ejemplo, no se sabe cuáles son los procesos cerebrales que producen el sentimiento de unión con el amado ni qué genera el deseo de exclusividad del amante, aunque sospecha que esto "debe de ir acompañado de una anatomía y unas funciones cerebrales"<sup>206</sup>) y en sus interpretaciones de "datos duros", nosotros vamos a intervenir para mostrar que su naturalización de la monogamia heterosexual está lejos de ser una explicación "neutral" dada desde una postura científica "aséptica" y libre de toda intervención política que descubra la "naturalidad" de una forma de vinculación del "animal humano", sino que es más bien una teorización ideológica puesta al servicio de las necesidades del capitalismo contemporáneo y no simplemente una elaboración "verdadera/falsa", "mala/buena", "respetable/despreciable", etc.

Por ello, la siguiente parada será la teoría de la ideología de Louis Althusser.

---

Es necesario aclarar que si bien dicha descripción acerca de la práctica del poliamor se ajusta muy bien a la visión de *Loving More*, puede variar mucho e incluso ser contraria a la que mantendrían algunos otros grupos que reivindican al poliamor.

<sup>205</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 244.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 245.

## Capítulo 2

### Elementos de la teoría de la ideología de Louis Althusser

*Que no vengan a oponernos aquí que somos de otro siglo, que ha pasado mucha agua bajo nuestros puentes, que nuestros problemas ya no son los mismos. Nosotros hablamos precisamente de un agua viva que todavía no ha corrido [...].*

Louis Althusser, *Para leer El Capital*.

#### Introducción

Este capítulo expone los elementos de la teoría althusseriana con los cuales responderemos a Helen Fisher.

Para dicho propósito, nuestra primera parada será en las relaciones de producción, concepto del materialismo histórico necesario para abordar la teoría de la ideología y para comprender nuestra crítica.

El siguiente apartado estará consagrado a la teoría de la ideología, comenzando por el concepto de ideología y la relación de ésta con la ciencia. Posteriormente daremos cuenta de las formas de existencia y tendencias que puede presentar la ideología, para entonces pasar al desarrollo althusseriano sobre su estructura y funcionamiento.

Hecho lo anterior, exponemos la diferencia entre ideología en general e ideologías o formaciones ideológicas históricamente concretas, y terminamos este capítulo hablando sobre los Aparatos Ideológicos del Estado.

## 2.1 Las relaciones de producción

Althusser explica en *Para leer El Capital* que

Según Marx toda producción está caracterizada por 2 elementos indisociables: *el proceso de trabajo* que da cuenta de la transformación infligida por el hombre a las materias naturales para hacer de ellas valores de uso y las *relaciones sociales de producción* bajo cuya determinación este proceso de trabajo es ejecutado.<sup>207</sup>

El proceso de trabajo está compuesto a su vez por la combinación de 3 elementos:

- 1) La actividad personal del hombre (o el trabajo propiamente dicho).
- 2) El objeto sobre el cual actúa el trabajo.
- 3) El medio por el cual actúa.

La manera en que se combinan dichos elementos nos la da Althusser cuando nos dice que el proceso de trabajo es uno en el que interviene “un gasto de la fuerza de trabajo de los hombres que, utilizando instrumentos de trabajo definidos según reglas (técnicas) adecuadas, transforma el *objeto* de trabajo (sea una materia bruta, sea una materia ya trabajada, o materia prima) en un producto útil”<sup>208</sup>, y señala que el análisis marxista del proceso de trabajo resalta 2 “caracteres esenciales”:

- 1) La naturaleza material de las condiciones del proceso de trabajo.
- 2) El papel dominante de los medios de producción en dicho proceso.

Según Althusser, el primer carácter separa el análisis materialista de Marx de cualquier tipo de “ideología antropológica del trabajo”, pues postula que el proceso de trabajo se determina por condiciones materiales, es decir, que no es un proceso de pura “creación humana”.

---

<sup>207</sup> Louis Althusser “El objeto de “El Capital”” en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2010, p.183.

<sup>208</sup> *Ibid.* p. 184.

En cuanto al segundo carácter, Althusser señala que los medios de producción son dominantes frente a los otros elementos del proceso de trabajo porque fijan el modo en que se “ataca” a la naturaleza, determinando el *modo de producción* y el grado de productividad del trabajo productivo. El concepto de modo de producción, dice Althusser, estaría entonces fundamentado desde ese punto de vista en las diferencias cualitativas de los medios de trabajo, en su propia productividad. Con el concepto de modo de producción “Marx puede expresar el grado diferencial de ataque material de la naturaleza por la producción, el modo diferencial de unidad que existe entre “el hombre y la naturaleza”, y los grados de variación de esta unidad”.<sup>209</sup> Dicha unidad “hombre-naturaleza” es a la vez “la unidad de la relación hombre-naturaleza y de las relaciones sociales en las que se efectúa la producción”.<sup>210</sup> Mientras que las condiciones materiales del proceso de producción expresan “la naturaleza específica de la relación que el hombre tiene con la naturaleza”<sup>211</sup>, las relaciones sociales en las que se efectúa la producción son las *relaciones de producción*.

Las relaciones de producción constituyen pues las condiciones *sociales* del proceso de producción. Althusser nos indica que estas condiciones “concernen al tipo específico de relaciones que existen *entre los agentes de la producción*, en función de las relaciones que existen entre estos agentes, por una parte, y los *medios materiales* de producción, por otra”.<sup>212</sup> El autor nos recuerda que si hablamos de “agentes de la producción” es porque las relaciones sociales de producción no pueden ser reducidas a “relaciones entre hombres”, simples relaciones intersubjetivas, puesto que “ponen en escena, en “combinaciones” específicas, a los *agentes* del proceso de producción y a las condiciones materiales del *proceso de producción*”.<sup>213</sup> Es decir, que en el concepto de relaciones sociales de producción no hay sólo relaciones “entre hombres” sino que “las relaciones entre los hombres están definidas ahí por relaciones

---

<sup>209</sup> *Ibid.* pp. 187-188.

<sup>210</sup> *Ibidem.*

<sup>211</sup> *Ibid.* p. 188.

<sup>212</sup> *Ibid.* p. 188.

<sup>213</sup> *Ibidem.*

precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción”.<sup>214</sup>

Althusser nos dice que Marx piensa estas *relaciones precisas* como una “distribución” o una “combinación”<sup>215</sup> que consiste en una “atribución de los medios de producción a los agentes de la producción, en una cierta relación reglamentada, establecida entre los medios de producción por una parte y los agentes de la producción por la otra”.<sup>216</sup> Esta “distribución-atribución” puede ser pensada “como una “combinación” (*Verbindung*) entre un cierto número de elementos pertenecientes ya sea a los medios de producción, ya sea a los agentes de producción, combinación que se efectúa según modalidades definidas”.<sup>217</sup>

Antes de explicar a qué se refiere con “modalidades definidas”, vamos a retomar las distinciones que el autor nos presenta: junto a los medios de producción se pueden observar por un lado los objetos de producción y por otro los instrumentos de producción; junto a los agentes de la producción se puede distinguir entre los agentes inmediatos (trabajadores propiamente dichos cuya fuerza de trabajo está en acción en la producción) y los propietarios de los medios de producción (que no son agentes inmediatos porque su fuerza de trabajo no es empleada en el proceso de producción).

Para obtener los distintos modos de producción deben combinarse esos elementos (fuerza de trabajo, trabajadores, propietarios de los medios de producción, objeto de producción, instrumentos de producción, etc.), pero sirviéndose de las “modalidades definidas” que dejamos en suspenso, mismas que también son llamadas por Althusser *Verbindungen específicas*, es decir, *modos de combinación*, de puesta en relación de los elementos citados (fuerza de trabajo, trabajadores, propietarios de los dueños de los medios de

---

<sup>214</sup> *Ibid.* pp. 188-189.

<sup>215</sup> Donde, de acuerdo a la nota de Marx que Althusser cita, “distribución” no es sólo distribución de productos, sino también y antes de ello, distribución de instrumentos de producción y distribución de los miembros de la sociedad entre los diferentes tipos de producción (subordinación de los individuos a relaciones de producción determinadas). Véase: Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2010, p.189.

<sup>216</sup> *Ibid.* p. 189.

<sup>217</sup> *Ibidem.*

producción, objeto de producción, instrumentos de producción, etc.), “que sólo tienen sentido en la naturaleza propia del *resultado* de la combinatoria (siendo este resultado la producción real), y que son: la *propiedad, la posesión, la disposición, el goce, la comunidad, etc.*”.<sup>218</sup> La aplicación de estas *Verbindungen específicas* a las diferentes distribuciones de los elementos citados da como resultado “un número limitado de formaciones que constituyen las *relaciones de producción* de los modos de producción definidos”.<sup>219</sup> Son estas relaciones de producción, como se había dicho antes, las que determinan el tipo de relaciones que los agentes de la producción van a establecer con los objetos e instrumentos de la producción, y con ello repartirán a los agentes de la producción en grupos distintos que ocupan un lugar definido en el proceso de producción. A su vez, son estas relaciones que guardan los agentes con los medios de producción y el grupo al que pertenezcan lo que va a determinar el tipo de relación que establezcan entre sí.

Al inicio de este texto dijimos que el proceso de producción se lleva a cabo bajo la determinación de las relaciones de producción. Ahora, siguiendo la exposición de Althusser, vamos a añadir que si esto es así, el modo de producción en cuestión debe asegurar a esas relaciones de producción de alguna manera. En las sociedades de clases, donde las relaciones de producción son relaciones de explotación, existe la necesidad -precisamente por tratarse de relaciones de explotación- de una cierta forma de dominio y servidumbre, misma que requiere a su vez de una configuración *política* de la sociedad para poder mantenerse. Esta necesidad y la forma de la formación política requerida, nos dice Althusser, se encuentran fundamentadas precisamente al nivel de las *Verbindungen específicas* (quién posee, dispone, goza, etc. -o puede hacerlo en determinadas circunstancias- de qué, así como el tipo de formación necesaria para asegurar que esto continúe siendo así).

En la sociedad capitalista –como en toda sociedad de clases- es necesaria, pues, “la existencia de una organización política destinada a imponer y

---

<sup>218</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>219</sup> *Ibidem.*

mantener estos tipos de relaciones definidos por medio de la fuerza material (la del Estado) y de la fuerza moral (aquella de las ideologías)".<sup>220</sup> Es decir, que las relaciones de producción de la sociedad capitalista requieren, como condición de su propia existencia, de la existencia de una *superestructura* jurídico-política e ideológica. Es por esto que Althusser nos recuerda que "no se puede [...] pensar las relaciones de producción en su concepto, haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas"<sup>221</sup>, pues las relaciones de producción remiten siempre a las formas superestructurales (ideológicas y jurídico-políticas) que forman parte de las condiciones de su propia existencia. Toda la superestructura de la sociedad, dice Althusser, se encuentra implicada y presente en las relaciones de producción.

Relaciones de producción e ideología son pues, indisociables.

Ahora bien, al pensar las relaciones de producción capitalistas –y en general, de cualquier sociedad de clases- se puede caer en 2 tipos de confusiones ideológicas que deben ser evitadas a toda costa:<sup>222</sup>

- a) la confusión técnica: tomar a las relaciones de producción por relaciones puramente técnicas de la división del trabajo, en lugar de pensarlas como lo que efectivamente son: relaciones de explotación.
- b) la confusión legal: el hecho de equiparar -porque hablamos de posesión, propiedad, goce, etc.- "relaciones de producción" con "títulos de propiedad" o "relaciones jurídicas" Althusser recuerda que "el derecho no constituye las relaciones de producción. Estas últimas pertenecen a la infraestructura, el derecho a la superestructura".<sup>223</sup> Lo cual quiere decir que las relaciones de producción existen aún si no hay una forma jurídica de las mismas y que las relaciones jurídicas "afirman" las relaciones de producción (que son relaciones de explotación). Las

---

<sup>220</sup> *Ibid.* p. 192.

<sup>221</sup> *Ibidem.*

<sup>222</sup> Véase el apartado "What is a Mode of Production?" en Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, London, Verso, 2014.

<sup>223</sup> Louis Althusser, "El objeto de "El Capital"" ..., *op. cit.*, p. 191.

relaciones jurídicas son expresiones acabadas de las relaciones de producción, no sus causas.

Dejemos hasta aquí lo relativo a las relaciones de producción. Hemos dicho ya lo esencial y podemos ahora abordar la teoría althusseriana de la ideología.

## 2.2 Ideología

### 2.2.1 *Definición de ideología y la relación entre ideología y ciencia*

La teoría de la ideología forma parte del materialismo histórico. En el materialismo histórico, la ideología es una de las instancias de la superestructura (jurídico-política e ideológica). Entre otras cosas, esto significa que la ideología está siempre en relación con la base material de las formaciones sociales (como lo vimos anteriormente) y por ello no es algo que ocurra "en el aire" o que atañe solamente a la particularidad o a la "imaginación" de cada persona. Althusser lo explica así:

Marx ha mostrado que toda formación social constituye una "totalidad orgánica", que comprende tres "niveles" esenciales: la economía, la política y la *ideología* o *formas de conciencia social*. El "nivel" ideológico representa pues una realidad objetiva, indispensable a la existencia de una formación social; realidad objetiva, es decir, independiente de la subjetividad de los individuos que le están sometidos.<sup>224</sup>

Que la ideología sea independiente de la subjetividad de los individuos que le están sometidos significa, además, que las representaciones de la ideología se imponen a los individuos "como estructuras", "sin pasar por sus consciencia", es decir, que "actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa".<sup>225</sup> Las *representaciones* de la ideología acompañan "consciente o inconscientemente, como tantas señales y vectores cargados de

---

<sup>224</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica" en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977, pp. 46-47.

<sup>225</sup> Louis Althusser, "Marxismo y humanismo" en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1978, p.193.

prohibiciones, de permisos, de obligaciones, de resignaciones y de esperanzas, todos los actos de los individuos, toda su actividad, todas sus relaciones"<sup>226</sup>; éstos viven sus acciones "en la ideología, *a través y por la ideología* [...] La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo".<sup>227</sup> Por todo ello es imposible separar a la ideología de la experiencia humana misma, y gran parte de dicha imposibilidad descansa además sobre la propia constitución del ser humano, pues ésta, "hace que toda acción sea inconcebible sin el lenguaje y sin el pensamiento. Por lo tanto, no puede haber práctica humana alguna sin un sistema de ideas representadas en palabras, constituyendo así la ideología de esa práctica".<sup>228</sup> Toda práctica humana está pues referida siempre a una ideología y este hecho está profundamente relacionado con la constitución del ser humano como "ser de lenguaje".

Althusser define a la ideología como "una "representación" de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia".<sup>229</sup> Dicha definición es explicada muy claramente en *Marxismo y humanismo*:

En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación "vivida", "imaginaria". La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su "mundo", es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad.

En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, *activa*, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria.<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 48.

<sup>227</sup> Louis Althusser, "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, p. 193.

<sup>228</sup> Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI, 1988, p. 64.

<sup>229</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado. (Notas para una investigación)" en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977, p. 123.

<sup>230</sup> Louis Althusser, "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, pp. 193-194.

Althusser nos dice también que "la opacidad de la estructura social hace necesariamente *mítica* la representación del mundo indispensable a la cohesión social".<sup>231</sup> Es esta representación mítica, imaginaria de la relación que guardan los seres humanos con sus condiciones de existencia lo que está en juego en la ideología.

Todo esto nos conecta con lo que habíamos dicho sobre que las relaciones de producción "reparten" a los agentes de la producción en grupos distintos que ocupan un lugar definido en el proceso de producción, y que es necesario un proceso activo de reproducción de las condiciones propicias para que éstos permanezcan en dicho lugar. La ideología es parte de ese proceso activo, pues refuerza (o modifica) las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia. En las sociedades de clases esto significa "fijarlos" a su lugar de explotadores o de explotados, es decir, que en dichas sociedades la ideología tiene una función de clase: permite a la clase dominante constituirse como tal, vivirse como tal, y al mismo tiempo, dominar a las clases dominadas, no sólo en el sentido de ejercer el dominio *sobre* ellas, sino también y sobre todo, de que ellas admitan dicho lugar (dominados, explotados) como "suyo", que se *reconozcan* en él.

Como la ideología es una representación *mítica*, imaginaria de la relación que guardan los individuos con sus condiciones de existencia, en la cual se expresa más una voluntad, una esperanza o una nostalgia que la descripción de una realidad, o mejor dicho, que el conocimiento (científico) de la misma, la ideología es distinta de la ciencia. Esta distinción no estriba en que la ideología sea una "mentira" y la ciencia tenga la "Verdad", pues Althusser rechaza la idea de que la ideología sea una representación *directa*, "falsa", "mentirosa" del mundo, y por otra parte sabemos que la ciencia no aspira a ninguna "Verdad". La diferencia entre ciencia e ideología radica entonces en que en la segunda, como sistema de representaciones, "la función práctico-social es más

---

<sup>231</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 53.

importante que la función teórica (o de conocimiento)".<sup>232</sup> La ciencia, en cambio, tiene como prioridad la producción de conocimientos, es decir, la función teórica.

De manera que las representaciones de la ideología no son conocimientos (científicos), aunque sí "pueden contener *elementos de conocimientos*, pero siempre integrados y sometidos al *sistema* de conjunto de estas representaciones, que es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una *falsa concepción* del mundo, o del dominio de los objetos considerados".<sup>233</sup> La ideología *alude* a lo real, pero entrega de ello no un conocimiento (científico) sino una *ilusión* que puede incluso integrar (subordinándolos) elementos de conocimientos. Por ello es que la ideología no es simplemente una "mentira", una "inexactitud", pues como bien ha señalado Žižek, puede incluso ser bastante exacta en su contenido, pero al mismo tiempo ejercer y ocultar su función de dominación. Algunos de los contenidos de una ideología pueden entonces ser o no exactos, y si lo son, mejor aún para su funcionamiento, pues las "evidencias" ideológicas se imponen con mayor fuerza. Podemos ilustrar este punto con Helen Fisher, para adelantar un poco.

Cuando Fisher recurre a los hallazgos antropológicos de Mary Leakey (recordaremos que nos cuenta que la antropóloga encontró 3 pares de huellas que *parecían* haber sido dejadas por 2 adultos y un chico de la especie *Australopithecus afarensis*) y especula si estos podrían corresponder a una familia monógama heterosexual (hombre-mujer-hijo) y ser una evidencia de que la familia monógama heterosexual era la pauta de asociación desde aquellos remotos tiempos protohumanos, lo que hace es montar sobre un dato exacto (3 pares de huellas fósiles de homínidos) -y otros elementos- un razonamiento que, integrando conocimientos, decreta la naturalidad de la monogamia heterosexual en el "animal humano" y ve en dichas huellas una posible "evidencia" de ello. El punto aquí es que aunque las huellas hubiesen sido dejadas por un macho y una hembra adultos y por un chico

---

<sup>232</sup> Louis Althusser, "Marxismo y humanismo", *op. cit.*, p. 192.

<sup>233</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 47.

*Australopithecus afarensis* eso no prueba que fuesen una familia o que la familia monógama heterosexual fuera la norma por aquél entonces. Los 3 personajes pudieron haber dejado las mismas huellas relacionándose de manera completamente distinta, por ejemplo, 2 adultos secuestrando a un chico.

Vemos entonces que la ideología "tiene como suyo el imponer las evidencias como tales", apoyándose en elementos que pueden o no ser exactos, pero que siempre están subordinados al conjunto de las representaciones ideológicas. Es por ello que Althusser nos dirá que

Una ciencia, lejos de reflejar los datos inmediatos de la experiencia y de la práctica cotidianas, no se constituye sino a condición de cuestionarlas y de romper con ellas, hasta el punto de que sus resultados, una vez adquiridos, aparezcan antes como *lo contrario* de las evidencias experimentales de la práctica cotidiana, que como sus reflejos.<sup>234</sup>

Toda ciencia nueva para poder surgir como tal, debe romper con las evidencias de la ideología, con su pasado ideológico, y debe evitar caer nuevamente en él para conservarse como ciencia, lo cual implica una lucha constante, puesto que todas las ciencias son asediadas continuamente por las ideologías. Y es así porque el hecho de que las ciencias rompan con la ideología al nacer, no significa la desaparición de las ideologías, pues éstas sobreviven a la constitución de la ciencia y se mantienen a pesar de su existencia.

A propósito de este asedio constante por parte de las ideologías, Althusser nos previene en especial sobre la ideología empirista o positivista, "esa ideología que, debido a su carácter aparentemente no ideológico, resulta desarmante".<sup>235</sup> El positivismo aparenta no ser ideológico porque trabaja con "evidencias" (evidencias ideológicas, visibles a los ojos de todos y cuantificables estadísticamente), tratándolas como "datos duros" y montándose sobre ellas en

---

<sup>234</sup> *Íbid.*, p.37.

<sup>235</sup> *Íbid.*, p.33.

lugar de cuestionarlas. En la sociología sobran ejemplos, pero para no desviarnos, podemos tomar uno de Helen Fisher.

Fisher aplica cuestionarios y se da cuenta de que hay un gran número de personas para quienes la "fidelidad" es importante. Para ella, esto es un dato en sí -que se ratifica una y otra vez en la literatura, la música, los mitos, etc.- al cual no cuestiona, sino que lo toma como un índice de que existe una tendencia natural en el "animal humano" hacia la monogamia. Aparentemente no hay contradicción y estamos frente a una *evidencia*, pues el porcentaje de personas que consideran importante la fidelidad encaja muy bien con la percepción que tenemos nosotros mismos en la vida diaria, donde encontramos fácilmente resultados similares a los de Fisher. La "evidencia" estadística refuerza nuestra propia percepción y Fisher nos conduce a interpretar la importancia que se le da a la fidelidad como el índice de una "tendencia natural del animal humano a la monogamia". El círculo cierra. Pero apenas introducimos una duda sobre el dato o evidencia ideológica -como lo haremos en el capítulo 4- y la "solidez" del argumento de la "tendencia natural" tambalea.

Dejémoslo en suspenso hasta entonces y mantengamos por mientras la idea de la necesidad de cuestionar las evidencias ideológicas como condición para poder producir conocimientos.

Vemos pues que el conocimiento no se obtiene a partir de las evidencias ideológicas, sacando conclusiones de ellas, o en palabras de Althusser:

Conocer no es extraer de las impurezas y de la diversidad de lo real la esencia pura que pueda estar contenida en ellas, como se extrae el oro de la ganga de arena y tierra en que se halla contenido: conocer es *producir* el concepto adecuado del objeto por la puesta en acción de medios de producción teóricos (teoría y método) aplicados a una prima dada.<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> *Íbid.*, p.37.

La producción de conocimientos se logra sólo mediante una práctica específica, la *práctica teórica*, práctica que implica una lucha constante contra las evidencias de la ideología.

### **2.2.2 Formas de existencia y tendencias de la ideología**

Muy cerca de esto se encuentra la cuestión de las formas en las cuales existe la ideología. Althusser señala que ésta puede hacerlo "bajo formas más o menos difusas, más o menos irreflexivas o al contrario bajo formas más o menos conscientes, reflexivas y explícitamente sistematizadas de las formas teóricas".<sup>237</sup> Esto significa a su vez que las ideologías no sólo existen en forma de costumbres, tendencias, etc., sino también en forma de teorías, de sistematizaciones que igualmente asedian a las ciencias y se sirven de ciertos elementos de los conocimientos que éstas producen. Las teorías ideológicas cuentan además con el prestigio que les dan la sistematización y la apariencia de un pensamiento estructurado que podría dar cuenta de lo real, cuando en realidad dicho "pensamiento estructurado" hace alusión a lo real, pero entrega de ello una ilusión, no un conocimiento científico.

Por otra parte, en la ideología no sólo hay formas de existencia (teorizada, no teorizada) sino que también hay "*tendencias ideológicas diferentes*, que expresan las "representaciones" de las diferentes clases sociales. Es en este sentido que hablamos de ideología burguesa, ideología pequeñoburguesa o de ideología proletaria".<sup>238</sup> Junto con esto, Althusser nos indica que no debemos perder de vista que las 2 últimas son ideologías *subordinadas* a la ideología dominante, la ideología burguesa. O sea, que la ideología burguesa dominante provee a las ideologías dominadas de los marcos de referencia, de la "materia prima ideológica" para el pensamiento y la expresión, incluso, de la inconformidad y la protesta contra las condiciones de explotación que impone la propia burguesía. Ello implica que la ideología "espontánea" (proletaria o pequeñoburguesa) no puede romper radicalmente con la ideología burguesa,

---

<sup>237</sup> *Íbid.*, p. 51.

<sup>238</sup> *Íbid.*, pp. 54-55.

pues "piensa" con sus marcos de referencias, utiliza su materia prima ideológica, está hecha con su barro. Esto nos enseña que para romper con la ideología burguesa es necesario entonces no pensar desde las evidencias de la ideología, sino acudir a la ciencia, como lo hizo el movimiento obrero al acudir a la obra de Marx para pensar su realidad y fijar sus objetivos.

### **2.2.3 Estructura y funcionamiento de la ideología**

Hemos visto que la ideología está presente en todas las actividades y relaciones de los seres humanos, que las acciones humanas se viven siempre a través de y por la ideología, es decir, que la ideología es inseparable de la experiencia humana misma. Precisamente por ello, por la imposibilidad de separar la ideología de cualquier acción humana, la ideología es sólo inteligible mediante su *estructura*. Vamos a decir algo al respecto de la estructura de la ideología, pero para ello recordemos antes otro punto.

Expusimos cómo para Althusser la ideología está profundamente ligada con la condición del ser humano en tanto que "ser de lenguaje". Esto nos da una clave importante para entender por qué para el autor: 1) sólo una concepción ideológica del mundo podría imaginarse un mundo sin ideología o uno donde la ciencia la desplazara u ocupara su lugar; 2) el hombre es un animal ideológico; 3) la ideología es eterna como el inconsciente y 4) la ideología y el inconsciente no carecen de conexión.

Lo que atraviesa esos cuatro puntos es precisamente la condición del ser humano en tanto que "ser de lenguaje". Si el ser humano es un animal ideológico es porque –como señalamos entonces- toda práctica humana es "inconcebible sin el lenguaje y sin el pensamiento" y "no puede haber práctica humana alguna sin un sistema de ideas representadas en palabras", ideas que constituyen la ideología de dicha práctica. Dijimos también que toda práctica humana está referida siempre a una ideología. Así mismo, si la ideología es eterna como el inconsciente es por este vínculo tan estrecho que guarda con el lenguaje, al punto de que una de las formas de nombrar la conexión entre inconsciente e ideología es decir que el lenguaje es la condición misma de

existencia del inconsciente y de la ideología. Dicho de otro modo, el inconsciente y la ideología son inherentes al ser de lenguaje, son consecuencias del lenguaje y por ello son *eternos*, es decir, se han presentado desde siempre a los seres humanos en tanto que seres de lenguaje. No se trata entonces de ninguna “naturalización” del inconsciente y de la ideología del tipo “el inconsciente y la ideología son naturales en el animal humano” (del mismo modo que dice Fisher “la monogamia es natural en el animal humano”), sino del reconocimiento de que tanto el inconsciente como la ideología son consecuencias del lenguaje y por eso van unidos desde siempre al ser humano, que es un ser de lenguaje. Sólo una concepción ideológica del mundo puede imaginar un mundo sin ideología o donde ésta fuese desplazada por la ciencia, precisamente porque ello implica desconocer –entre otras cosas- el fuerte vínculo entre ideología y lenguaje.

Es importante mencionar que Althusser no lo formula precisamente así, y que al afirmar en 1970 que la ideología es eterna como el inconsciente, se refiere a que ésta, del mismo modo que el inconsciente, está "dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que la convierten en una realidad no histórica".<sup>239</sup> No obstante, podemos ver cómo la reflexión que realiza en los 80 acerca de la conexión entre lenguaje e ideología nos permite volver sobre el punto anterior y ampliar su lectura sin traicionar al autor. No nos será difícil notar también cómo el lenguaje está en el centro mismo del funcionamiento y la estructura de la ideología tal y como nos los presenta Althusser.

Ahora bien, ¿cuáles son el funcionamiento y la estructura de la ideología, mismos que la convierten en una realidad no histórica? Para responder a ello, Althusser propondrá una tesis principal y 2 tesis complementarias<sup>240</sup>:

Tesis principal: La ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos.

Tesis complementaria 1: No hay práctica sino en y por una ideología.

Tesis complementaria 2: No hay ideología sino por y para sujetos.

---

<sup>239</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado...”, *op. cit.*, p. 122.

<sup>240</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

Althusser explica que la categoría de *sujeto* es constitutiva de toda ideología, pero "sólo en tanto toda ideología tiene la función (que la define) de "constituir" en sujetos a los individuos concretos".<sup>241</sup> Esto significa que más allá de cualquier evidencia ideológica, los sujetos no preexisten, no están dados, no hay "naturalidad" de los sujetos, sino que éstos son constituidos como tales por medio de la operación de *interpelación* ideológica, operación en la cual los individuos concretos se reconocen en el lugar de sujetos que la ideología les asigna, mediante el cual *les interpela* en tanto tales. En este punto debemos seguir cuidadosamente la indicación de Althusser y no pensar que hay primero "individuos" que son luego "convertidos" en sujetos, sino que el individuo es un momento mítico, una abstracción respecto del sujeto, dado que somos siempre-ya sujetos (incluso antes de nuestro nacimiento). Como observa Michel Pêcheux, por medio de esta discrepancia en la formulación "individuo"/"sujeto", el "pequeño teatro teórico" althusseriano de la interpelación designa, "la paradoja por la cual *el sujeto es llamado a la existencia*"<sup>242</sup>, que elude la presuposición de la existencia del sujeto sobre el cual se ejerce la operación de interpelación. En otras palabras, nos evita caer en la evidencia ideológica del sujeto, la cual es "el efecto ideológico elemental".<sup>243</sup>

La ideología actúa entonces interpelando a los individuos en cuanto sujetos, constituyéndolos como tales, por lo cual decir "ideología" lleva inmediatamente a decir "sujeto (ideológico)". Por definición no hay ideología que no constituya sujetos ideológicos, ni sujetos fuera de la ideología (hemos visto que ésta se encuentra presente en todos sus actos, relaciones y actividades). Es por ello que la segunda tesis complementaria de Althusser dice "no hay ideología sino por y para sujetos". Es por ello también que la primera tesis complementaria dice "no hay práctica sino en y por una ideología"; la ideología está presente en todos los ámbitos de la experiencia humana, en todas sus prácticas y todas ellas están siempre referidas a una ideología.

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>242</sup> Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", en Slavoj Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, FCE, 2003, p. 165.

<sup>243</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 131.

Pero volvamos a la tesis principal. La interpelación es el "llamado" que el Sujeto o gran Otro ideológico dirige al individuo en cuanto sujeto, llamándolo a su propia *existencia* por su propio "nombre", no necesariamente un nombre propio, sino un significante que lo represente ("hijo", "creyente", "estudiante", "soldado", etc.), en el cual el individuo se reconoce y queda constituido como sujeto por el hecho mismo de reconocerse como eso, de reconocer que ese "nombre" es suyo, que se refiere a él. Nuevamente para no perder de vista que el individuo es un momento meramente mítico, cabe recordar lo que Pêcheux señala, refiriéndose a una de las ventajas de la figura de la interpelación, la cual nos permite observar el "teatro de la consciencia (veo, pienso, hablo, te veo, te hablo, etc.) [...] desde detrás de la escena, desde el lugar en el que uno puede comprender el hecho de que se habla *del* sujeto, se habla *al* sujeto, antes de que el sujeto pueda decir: "Hablo"". <sup>244</sup> Es decir, la figura althusseriana de la interpelación permite ver que desde antes de que podamos hablar, y más aún, desde antes de nuestro nacimiento, somos ya interpelados en cuanto sujetos, primeramente como "hijo", "hija", "niño" o "niña". Se nos trata como tales, se habla de nosotros con esas palabras, se nos refiere con ellas antes de que nosotros mismos podamos usarlas para referirnos con ellas a nosotros mismos, antes de que nos reconozcamos en ellas, por lo cual somos siempre-ya sujetos. <sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", *op. cit.*, p. 165.

<sup>245</sup> Si esto es así, podemos arriesgar una tesis sujeta a ser desarrollada y rectificadas posteriormente: el género es una región ideológica. La teoría de género puede ser repensada desde la teoría marxista de la ideología, la cual le provee un fuerte asidero teórico que le permite conectar la producción de sujetos ideológicos de género con la totalidad del modo de producción capitalista y la lucha de clases *desde adentro* (ideología de género) y no como algo *apartado* ("teoría marxista y género", "marxismo y género", etc.), lo cual está preñado de varias consecuencias posibles (comenzando por el abordar la cuestión de género apartándose de las teorizaciones y del feminismo burgueses, despolitizados -o mejor dicho, *pospolitizados*- y que buscan dar salida a los problemas relacionados a la producción de los sujetos ideológicos de género que el capitalismo requiere para su funcionamiento y reproducción, pero sin tocar al capitalismo).

Considero que no es infundado el pensar que la propia Gayle Rubin, lectora de Althusser y autora del texto fundacional del concepto de género tal y como es usado hoy (a saber, *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo*), se hubiera visto obligada a pensar esta tesis... si hubiese considerado leer *Ideología y aparatos ideológicos del estado* antes de escribir su texto.

Hasta aquí lo referente al *funcionamiento* de la ideología. Vayamos ahora a la cuestión de su *estructura*.

Althusser dice que: "la estructura de toda ideología, que interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto único y absoluto, es *especular*; es decir, a modo de espejo, y *doblemente* especular: este doble desdoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento".<sup>246</sup>

Ello supone, en primer momento, que toda ideología está centrada, es decir, que toda ideología pone en su centro a un Sujeto o gran Otro ideológico en nombre del cual interpela a los individuos en cuanto sujetos. Este "Sujeto" o "gran Otro" no debe identificarse automáticamente con un sujeto concreto, con una persona, pues puede tratarse de "Dios", la "Democracia", la "Naturaleza", la "Patria", la "Ciencia", etc.

Que la estructura de toda ideología sea *especular* refiere al hecho de que la ideología interpela –en nombre de un Sujeto– a los individuos en cuanto sujetos, los llama a su propia existencia por su nombre propio, les ofrece una imagen ("hijo", "creyente", "estudiante", "soldado", etc.) en la cual reconocerse. Al reconocerse en la misma quedan constituidos como sujetos; sujetos constituidos como tales por medio de la interpelación del Sujeto y sujetados al Sujeto o gran Otro ideológico (hijo de X, creyente en Dios, estudiante de X

---

En efecto, es sorprendente que *Ideología y aparatos ideológicos del estado* no aparezca entre las referencias de *El tráfico de mujeres...*, sabiendo que Rubin conoce a Althusser y sobre todo porque en dicho texto Althusser hace una anotación puntual, de lo más crucial para la teoría (de la ideología) de género: "Antes de nacer, por tanto, el niño es ya y siempre un sujeto, asignado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual se le "espera" después de ser concebido. Resulta inútil mencionar que esta configuración ideológica familiar está, en su unicidad, muy estructurada, y que en esta estructura implacable y más o menos "patológica" (en el supuesto de que esta expresión tenga sentido) del antiguo sujeto futuro debe "encontrar" "su" lugar; es decir, convertirse en el sujeto sexual (niño o niña) que ya es por adelantado". Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 134.

Queda puesta (o lanzada) la primera piedra, con vistas a continuar la reflexión en el corto plazo.

<sup>246</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 137.

Universidad, soldado al servicio de La Patria, etc.). Sujetos *por* (la interpelación ideológica en nombre de) el Sujeto y sujetos *a*/ Sujeto.

Por otra parte, la estructura de toda ideología es doblemente especular porque el Sujeto necesita a los sujetos, tal y como los sujetos necesitan al Sujeto. Los sujetos son los "reflejos" del Sujeto, sus "interlocutores-interpelados"; a su vez, los sujetos pueden ver en el Sujeto su propia imagen en tanto que tales. El Sujeto es ese lugar central en nombre del cual se hace la interpelación ideológica y que existe en tanto que los sujetos -constituidos como tales mediante la interpelación en nombre del Sujeto- lo sostienen. El Sujeto ofrece la garantía de que las cosas son así, de que ellos mismos *son eso como son interpelados* (hijo, creyente, estudiante, soldado, etc.) y que si los sujetos lo reconocen, si se reconocen como tales y actúan en consecuencia, todo marchará bien.<sup>247</sup> He ahí la estructura doblemente especular de la ideología.

Althusser señala que la estructura de la ideología asegura al mismo tiempo:

- 1) La interpelación de los individuos en tanto sujetos;
- 2) Su sujeción al Sujeto;
- 3) El reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto y entre los mismos sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por sí mismo;
- 4) La garantía absoluta que todo es exactamente así y de que, a condición que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien.<sup>248</sup>

El resultado de todo ello sería que los sujetos "avanzan por sí mismos", es decir, "se insertan en las prácticas, gobernadas por los rituales de los AIE

---

<sup>247</sup> Žižek explica esto último de una forma bastante clara: "A pesar de su poder fundador, el gran Otro [el Sujeto] es frágil, insustancial, propiamente *virtual*, en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe sólo en la medida en que los sujetos *actúan como si existiera*. Su estatuto es similar al de una causa ideológica como el comunismo o la nación: se trata de la sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia que proporciona el horizonte último de sentido, algo por el que estos individuos están dispuestos a dar su vida, aun cuando lo único que realmente existe sean estos individuos y su actividad, de modo que esta sustancia es verdadera sólo porque los individuos creen en ella y actúan en consecuencia". Slavoj Žižek, *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p.20.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

[Aparatos Ideológicos del Estado]. Reconocen el estado de cosas existente [das Bestehende], reconocen que "las cosas son así y no de otro modo"<sup>249</sup>. En suma, la ideología refuerza las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, produciendo los sujetos ideológicos que dichas condiciones requieren para mantenerse y reproducirse. El funcionamiento (constitución de sujetos mediante la interpelación) y la estructura (doblemente especular) de la ideología, la convierten en una realidad no histórica, una realidad que tiene la misma estructura y el mismo funcionamiento a través de toda la historia, por lo cual podemos decir con Althusser que la ideología siempre ha interpelado a los individuos en cuanto sujetos, los ha constituido como tales y ha reforzado sus relaciones con sus condiciones de existencia.

Pero Althusser hará una diferencia crucial entre *ideología en general* (a la que nos hemos referido hasta aquí) e ideologías. Veamos qué significa esto.

### **2.3 Ideologías o formaciones ideológicas históricamente concretas**

Hablábamos anteriormente de *tendencias* y *formas de existencia* de la ideología. Veremos ahora que la ideología es divisible también en *regiones*.

Lo que expusimos en el apartado anterior se refería a la *ideología en general*, la instancia superestructural sobre la cual Althusser afirma que "no tiene historia". Se habrá notado que en repetidas ocasiones empleamos allí expresiones como "*toda* ideología", "*una* ideología" o "*las* ideologías", sin detenernos a explicarlas. Ahora lo haremos.

Las expresiones mencionadas parecen dar cuenta de que hay una multiplicidad de "ideologías". En realidad de lo que se trata es, a decir de Althusser, de que "el término *ideología* abarca una realidad que, aun estando difundida por todo el cuerpo social, es divisible en dominios distintos, en regiones particulares, centradas sobre temas diferentes"<sup>250</sup>. Así tenemos, por ejemplo, la ideología religiosa, la ideología jurídica, la ideología política, etc. De acuerdo con

---

<sup>249</sup> *Íbidem*.

<sup>250</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 50.

Althusser, "según los periodos de la historia (es decir, según los modos de producción) y en el interior de los mismos modos de producción, según las diferentes formaciones sociales existentes y de la misma manera [...], según las diferentes clases sociales, es esta u otra *región de la ideología* la que domina a las otras en el dominio general de la ideología".<sup>251</sup>

En estas regiones particulares de la ideología existen las distintas ideologías o *formaciones ideológicas*, que a diferencia de la ideología *en general*, sí tienen historia propia (ideología religiosa cristiana, ideología jurídica romana, etc.). Y esto es así porque tienen existencia material.

En una entrevista con la profesora Fernanda Navarro de la Universidad Michoacana, Althusser anotaba a propósito de ello que:

Quando uno considera la existencia social de las ideologías, se advierte que son inseparables de las instituciones por medio de las cuales se manifiestan, con su código, su lengua, sus costumbres, rituales y ceremonias.

Podemos afirmar que en instituciones tales como la Iglesia, la Escuela, la Familia, los Partidos Políticos, la Asociación de Médicos o Abogados, etc., es donde encuentran las ideologías prácticas sus condiciones y formas materiales de existencia, su soporte material, ya que ese cuerpo de ideas es inseparable de un sistema de instituciones.<sup>252</sup>

De manera que si las ideologías se materializan en instituciones perfectamente observables y en sus rituales y prácticas, no es difícil entender por qué es posible afirmar que cada ideología tiene historia propia. Sin embargo, no son *totalmente* -sino *relativamente*- *autónomas*, es decir, "tienen una historia cuya determinación en última instancia se encuentra situada fuera de las solas ideologías aunque les concierna".<sup>253</sup> Para entender esto debemos tener presente que las ideologías no nacen en aquellas instituciones, "sino de las clases sociales entregadas a la lucha de clases: de sus condiciones de

---

<sup>251</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 50.

<sup>252</sup> Louis Althusser, *Filosofía y marxismo...*, *op. cit.*, p. 66-67.

<sup>253</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 121.

existencia, de sus prácticas, de sus experiencias de lucha, etcétera.<sup>254</sup> De ahí que Althusser nos diga que las ideologías siempre expresan *posiciones de clase*, "las ideologías prácticas son prácticas de clase (prácticas de la lucha de clases) en la ideología"<sup>255</sup> y por tanto, la historia de las ideologías está determinada en última instancia por la lucha de clases. Es por ello que "una teoría *de las* ideologías se afirma, en último término, sobre la historia de las formaciones sociales, sobre los modos de producción, entonces, combinados en las formaciones sociales, y sobre la historia de las luchas de clase que en ellas se hayan desarrollado".<sup>256</sup>

En suma, y volviendo un poco a la distinción entre ideología en general e ideologías, podemos decir con Michel Pêcheux que "la instancia ideológica en su materialidad concreta existe en la forma de "formaciones ideológicas" (referidas a los AIE) que tienen un carácter "regional" y suponen a la vez posiciones de clase".<sup>257</sup>

## 2.4 Aparatos Ideológicos del Estado

Lo que hemos tomado de la entrevista de Fernanda Navarro a Althusser puede decirse de otro modo: "cada ideología existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material".<sup>258</sup> Hemos visto que son las ideologías y no la ideología en general lo que se materializa en determinadas instituciones, en sus rituales y prácticas. Esta es otra forma de decir lo mismo. Sin embargo, se nos presenta un término nuevo: *aparato*, el cual alude a los *Aparatos Ideológicos del Estado* (en adelante "AIE"). Respecto de ellos, lo primero que podemos decir es que se trata precisamente de esas instituciones que Althusser menciona (la Iglesia, la Escuela, la Familia, los Partidos Políticos, la Asociación de Médicos o Abogados y otras más), pero veremos que entenderlas como AIE nos pone en la perspectiva de la lucha de clases y nos

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>255</sup> Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", *op. cit.*, p. 159.

<sup>256</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 121.

<sup>257</sup> Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", *op. cit.*, p. 159.

<sup>258</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 127.

permite observar esas instituciones desde una posición revolucionaria. Veamos a qué nos referimos.

Hemos insistido desde el principio en que la ideología y la reproducción de las relaciones de producción son inseparables, que remiten mutuamente una a la otra. Althusser estudia la ideología justo para poder dar cuenta exacta de cómo es que se asegura la reproducción de las relaciones de producción. Como se puede observar en su propio texto, va a introducir la noción de AIE precisamente para ello. Es decir, avanza la teoría marxista del Estado -la noción de AIE es un avance de la teoría marxista del Estado- teniendo como horizonte el poder ofrecer una explicación precisa de cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción.

Vemos ahora por qué abríamos este capítulo con la definición de las relaciones de producción y por qué lo cerraremos precisamente con la explicación ampliada de la relación entre ideología y reproducción de las relaciones de producción. Para llegar a ello debemos ahora detenernos en la cuestión de los AIE, advertidos como estamos de qué lugar ocupan dentro de la teoría althusseriana.

Dijimos que la noción de AIE es un avance de la teoría marxista del Estado, en tanto que consiste en sistematizar teóricamente las experiencias de la *práctica política* de los clásicos del marxismo que dan cuenta de que el Estado es una "realidad más compleja que la definición que de él se da en la "teoría marxista del estado"<sup>259</sup>, misma que Althusser consideraba hasta ese momento como "teoría descriptiva".<sup>260</sup> Althusser introduce la noción de AIE justo para

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>260</sup> O sea, que se encuentra en una primera fase de teorización, una "fase transitoria", marcada precisamente por la contradicción que suponen los términos "teoría" y "descriptiva", es decir, por la necesidad de que se desarrolle esa teoría para que supere el estado de descripción. Lo cual no significa que la teoría descriptiva marxista del Estado sea inexacta, de hecho Althusser sostiene que es exacta, pues "la definición que da de su objeto perfectamente se puede hacer corresponder con la inmensa mayoría de los hechos del dominio que abarca". Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 109.

La necesidad de superarla radica entonces en el hecho de que multiplicar las ilustraciones que nos ofrecen las descripciones, por más exactas que éstas sean, no nos entrega la teoría

sistematizar teóricamente esas experiencias y para dar cuenta de que el aparato del Estado va más allá del aparato represivo, y que "contiene dos cuerpos".

Para comprender esto último debemos recordar la distinción entre "Estado" y "poder del Estado", donde el "poder del Estado" (la conservación o toma de éste por parte de una clase) es el "objetivo de la lucha política de clases"<sup>261</sup>, mientras que el Estado es la "maquinaria" que "sólo tiene sentido en función del *poder del Estado*"<sup>262</sup> y que está compuesta por 2 tipos de "aparatos" (los dos cuerpos que mencionamos): el represivo (gobierno, ejército, policía, tribunales, prisiones, etc.) y los aparatos ideológicos del estado o AIE (escuela, familia, prensa, radio, televisión, etc.).

Veamos las diferencias entre estas dos partes del aparato del Estado, siguiendo las anotaciones de nuestro autor:

- 1) Mientras que hay *un* aparato represivo, existe una *pluralidad* de aparatos ideológicos.
- 2) El aparato represivo pertenece por entero al dominio *público*, en tanto que la pluralidad de los AIE pertenece al dominio *privado*.<sup>263</sup>
- 3) El aparato represivo funciona predominantemente con violencia y secundariamente con ideología. A la inversa, los AIE funcionan predominantemente con ideología y en segundo lugar mediante la represión.

---

científica de un fenómeno (recordemos lo que dijimos sobre la relación entre ideología y ciencia, entre evidencias y conocimientos). Es entonces para pasar de la "teoría descriptiva" a la "teoría a secas" del Estado que Althusser interviene.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> Althusser, siguiendo a Gramsci nos recuerda que, "la distinción entre lo público y lo privado es una distinción propia del derecho burgués, y es válida en los dominios (subordinados) en los cuales el derecho burgués ejerce su poder. El dominio del estado queda afuera, ya que éste queda "más allá del derecho": el estado, que es el estado de la clase dominante no es ni público ni privado; es, por el contrario, la condición de toda distinción entre lo público y lo privado. Decimos lo mismo a partir, esta vez, de nuestros aparatos ideológicos del estado. Poco importa si las instituciones que los realizan son públicas o privadas. Importa su funcionamiento. Las instituciones "privadas" pueden "funcionar" perfectamente como aparatos ideológicos del estado. Basta un análisis cuidadoso de cualquier AIE para demostrarlo". *Ibid.*, p. 110.

- 4) El aparato represivo asegura “por la fuerza (física o de otra especie) las **condiciones políticas** de la reproducción de las relaciones de producción (que en último término son *relaciones de explotación*)”<sup>264</sup> y las condiciones para el ejercicio de los AIE. Por otra parte, los AIE constituyen “el lugar y las **condiciones ideológicas** de la reproducción/transformación de las relaciones de producción”.<sup>265</sup>

Althusser señala que "la unidad del aparato (represivo) del estado se asegura mediante su organización centralizada y unificada bajo la dirección de los representantes de las clases en el poder, que ejecutan la política de lucha de clases de las clases en el poder".<sup>266</sup> A propósito de la *pluralidad* de los AIE, aclara que “si los AIE “funcionan” de modo predominantemente ideológico, lo que unifica su diversidad es su mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología según la cual funcionan está siempre, de hecho, unificada -a pesar de sus contradicciones y su diversidad- *bajo la ideología dominante*, que es la de “la clase dominante””.<sup>267</sup> Este mismo “elemento unificador” -la ideología dominante- lo es también para la relación aparato represivo/AIE, de modo que “la “armonía” (a veces incompleta) entre el aparato represivo del estado y los aparatos ideológicos, y entre estos, se asegura por intermedio de la ideología dominante”.<sup>268</sup>

La ideología dominante es "la forma históricamente concreta que resulta de las relaciones de desigualdad-contradicción-subordinación que en una formación social históricamente determinada caracterizan la "totalidad compleja en dominación" de las formaciones ideológicas que operan en ella".<sup>269</sup> La ideología dominante es pues la ideología de la clase dominante y se vuelve dominante precisamente por ejercer su hegemonía en los AIE. En otras palabras, "los AIE no son la *expresión* de la dominación de la ideología dominante, es decir, la ideología de la clase dominante [...], sino el *lugar* y el

---

<sup>264</sup> *Íbid.*, p. 114.

<sup>265</sup> Michel Pêcheux, “El mecanismo del reconocimiento ideológico”, *op. cit.*, pp. 158-159.

<sup>266</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado...”, *op. cit.*, p. 114.

<sup>267</sup> *Íbid.*, p. 111.

<sup>268</sup> *Íbid.*, p. 114.

<sup>269</sup> Michel Pêcheux, “El mecanismo del reconocimiento ideológico”, *op. cit.*, pp. 162.

medio de realización de esa dominación".<sup>270</sup> Es por ello que "*ninguna clase puede detentar durablemente el poder del estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del estado*"<sup>271</sup> y que los AIE son, de acuerdo con Althusser, "un campo de batalla de la lucha de clases". Es en ese mismo sentido que Michel Pêcheux habla de "condiciones ideológicas de la **reproducción/transformación** de las relaciones de producción", a propósito de lo que constituyen los AIE, lo cual significa que los AIE "no son meros instrumentos de la clase dominante, máquinas ideológicas que simplemente reproducen las relaciones de producción existentes"<sup>272</sup>, sino que constituyen "en forma simultánea y contradictoria, el lugar y las condiciones ideológicas de la transformación de las relaciones de producción (es decir, de la revolución en el sentido marxista-leninista)".<sup>273</sup>

De modo que todos los AIE concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación, y cada uno colabora a ello como le es propio (la televisión y la radio enseñando pautas de comportamiento, divulgando los puntos de vista de las clases dominantes, etc.; la escuela formando cuadros para la producción e instruyendo a los alumnos en las teorías ideológicas burguesas; la familia inculcando los "buenos modales", etc.) , todos ellos, unificados bajo la ideología dominante. Althusser añadirá aquí que pese a ello, no todos los AIE tienen el mismo peso, y que en las sociedades capitalistas existe un AIE que tiene una posición dominante, principal respecto a los otros: la escuela. Nuevamente, esto es así porque -junto con la familia- tiene un lugar clave en la reproducción de las relaciones de producción del modo de producción capitalista.

Ahora bien, no hay que olvidar que la reproducción de las relaciones de producción no sólo ocurre por la ideología, que no es ésta el único medio por el cual se logra. Citábamos a Pêcheux diciendo que el complejo conjunto de los AIE constituye las "**condiciones ideológicas** de la

---

<sup>270</sup> *Íbid.*, p. 158.

<sup>271</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 112.

<sup>272</sup> Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", *op. cit.*, pp. 158.

<sup>273</sup> *Íbid.*, pp. 158-159.

reproducción/transformación de las relaciones de producción”, es decir, que los AIE contribuyen a la reproducción de las relaciones de producción al nivel de la ideología, pero “esta reproducción se *realiza* únicamente en el seno mismo de los procesos de producción y de circulación. Se realiza por el mecanismo de este proceso, donde se "termina y cumple" la formación de los trabajadores, donde se les asignan los puestos, etc. En el mecanismo interno de este proceso se ejerce el efecto de las distintas ideologías”.<sup>274</sup>

Junto a ello, Althusser no deja de insistir en que en la sociedad capitalista las relaciones de producción son relaciones de explotación, y por tanto, la reproducción de las relaciones de producción es "una empresa de clase" y "se realiza a través de una lucha de clases que opone la clase dominante a la clase explotada"<sup>275</sup>, lucha que como hemos dicho ya, tiene en los AIE un campo de batalla.

Ahora es claro el por qué entender a las instituciones como la escuela, la familia, los medios masivos, etc., como AIE nos coloca en la perspectiva de la lucha de clases y con ello, nos da la posibilidad de abordarlos desde una posición revolucionaria. Al comprender que esas instituciones no son sólo “órganos de la sociedad”, sino que son el medio por el cual se aseguran las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de explotación capitalistas, pero a la vez son también el lugar desde el cual existe en estado latente la posibilidad de su transformación, podemos pasar de la descripción psicológica o sociológica positivista, en nuestro caso principalmente del amor, pero también de la familia y de las formas en que se vive la sexualidad en el capitalismo del siglo XXI, a un abordaje que nos permita observar cómo la lucha de clases atraviesa incluso el amor, la familia y las formas en que se vive la sexualidad. Es decir, a comprender desde el materialismo histórico regiones de lo social que generalmente se cree que caen fuera de sus dominios y donde aparentemente no puede éste decir nada. La apuesta aquí es entonces mostrar cómo desde la teoría de la ideología –que hemos dicho, es parte del

---

<sup>274</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado...”, *op. cit.*, p. 139.

<sup>275</sup> *Ibidem.*

materialismo histórico- se pueden abordar fenómenos como el amor y ponerlos en la perspectiva de la lucha de clases para conectarlos con la totalidad del modo de producción capitalista, sacando su comprensión del debate “naturaleza/individuo/cultura” -por demás despolitizado e incapaz de ir más allá de la conclusión omnipresente de que somos “seres complejos”, que no se puede reducir el amor a ninguno de esos términos y entonces bienvenida sea la multidisciplinaria para un abordaje bio/psico/social descriptivo y academicista-, y responder a los teóricos burgueses que como Helen Fisher se han servido de algunos elementos de los conocimientos producidos por las ciencias para apuntalar ideologías teóricas que son el sustento “científico” de un sinnúmero de prácticas que contribuyen a reproducir las relaciones capitalistas de explotación y que de cierta forma abren espacio a formas específicas de discriminación y violencia que para nada nos son ajenas.

Cuáles son esas prácticas, de qué manera contribuyen a la reproducción de las relaciones capitalistas de explotación y a qué formas de discriminación y violencia nos referimos es algo que veremos en el capítulo 4. Por ahora, expuestos los elementos de la teoría de la ideología de Louis Althusser que nos permitirán discutir con Fisher, podemos pasar a presentar los elementos de la teoría de la ideología de Slavoj Žižek que nos servirán para el mismo fin.

## Capítulo 3

### Elementos de la teoría de la ideología de Slavoj Žižek

*La idea de una fantasía inaccesible nos indica también el camino para responder a la fastidiosa objeción habitual contra la aplicación del psicoanálisis a los procesos socioideológicos: ¿es “legítimo” extender el uso de ideas que originalmente fueron concebidas para el tratamiento de individuos a entidades colectivas y hablar, por ejemplo, de la religión como de una “neurosis colectiva compulsiva”? El enfoque del psicoanálisis es completamente diferente: lo social, el campo de las prácticas sociales y de las creencias adoptadas socialmente, no es sólo un ámbito distinto de la experiencia individual, sino algo con lo que el individuo tiene que relacionarse, que el individuo tiene que experimentar como un orden que se presenta mínimamente “reificado”, externalizado. Por lo tanto, el problema no consiste en “¿cómo saltar del ámbito individual al social?”; el problema consiste en lo siguiente: ¿cómo debe estructurarse el orden sociosimbólico descentrado de las prácticas y creencias institucionalizadas para que el sujeto conserve la “cordura”, su funcionamiento “normal”?*

-Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*.

#### **Introducción: acerca de la continuidad entre Althusser y Žižek.**

¿Cómo se justifica el hecho de que construyamos la crítica a Helen Fisher desde Althusser y Žižek, siendo que dichos autores no desarrollaron sus teorías en conjunto? ¿Qué tipo de relación existe entre ellos que nos permite hacerlo así? La respuesta puede ser dada en 2 niveles -ciertamente no distintos, sino incluidos uno en el otro-: las conexiones personales de ambos con otros autores y el plano teórico.

Veamos algo sobre las primeras. En 1963-1964, cuando Jacques Lacan rompe con la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP)<sup>276</sup> y tiene que mudar su

---

<sup>276</sup> La SFP buscaba el reconocimiento legitimatorio de la *International Psychoanalytical Association* (IPA) -asociación fundada por Freud y su heredera "oficial" en la formación de analistas. Dicho reconocimiento quedaba condicionado al hecho de que Lacan fuese destituido

seminario -que hasta entonces había impartido en el Hospital de Sainte Anne-, es Louis Althusser -junto con Claude Lévi-Strauss- quien le apoya para que pueda instalarlo en la École Normale Supérieure (ENS), donde él enseñaba.

Dentro de los asistentes al seminario de Lacan en la ENS estará Jacques-Alain Miller, alumno de Althusser y quien llegaría a ser redactor de los seminarios, ejecutor testamentario y albacea intelectual de Jacques Lacan.<sup>277</sup> Miller también será el tutor de Žižek cuando éste realice su doctorado en psicoanálisis en la Universidad de París VIII en los 80.

Si decimos que los 2 niveles desde los cuales podemos dar cuenta de las conexiones entre Althusser y Žižek están incluidos uno en el otro es claramente porque las conexiones entre Althusser, Lacan, Miller y Žižek están atravesadas por el plano teórico. Althusser tenía muy claro que el esfuerzo teórico de Lacan ponía de manifiesto la dimensión exacta del descubrimiento freudiano, atacado constantemente por revisionismos bio-psico-sociológicos (similares al de Helen Fisher en nuestros días, por ejemplo) a los cuales Lacan no dejó de combatir. Junto a ello, que el inconsciente y la ideología guardan una cierta conexión fue algo que también supo Althusser. Si esto era así, la teoría de la ideología se podría avanzar entonces mediante los avances en la teoría psicoanalítica, de ahí -entre otras razones- que Althusser no dudase en intervenir a favor de Lacan, tanto para que instalase su seminario en la ENS, como en los debates con los marxistas franceses.

Que la teoría de la ideología fue avanzada por Althusser con elementos tomados de la teoría psicoanalítica es algo que podemos ver claramente si, por ejemplo, releemos los textos de dicho autor que retomamos para el capítulo 2 a la luz de *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, texto de Jacques Lacan que "introdujo el concepto de reconocimiento [*reconnaissance*] como

---

como didacta de la SFP, lo cual efectivamente ocurrió, llevando a Lacan a cortar sus lazos con la SFP y con la IPA, así como a fundar su propia Escuela.

<sup>277</sup> Véase el *Esbozo biográfico* de Jacques Lacan en: Páez Díaz de León, Laura, *Vertientes contemporáneas del pensamiento social francés. Ensayos y textos*, México, UNAM-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Campus Acatlán, 2002, p. 392.

desconocimiento [*méconnaissance*]"<sup>278</sup> , mismo que ocupa Althusser en su teoría de la ideología.

Las intervenciones de Lacan y Althusser serían decisivas para el rumbo que tomarían posteriormente la teoría psicoanalítica y la teoría marxista. Lacan combatió a los revisionismos que asediaban al descubrimiento de Freud, Althusser a los que asediaban al descubrimiento de Marx (humanismo, economicismo, etc.). El movimiento de "retorno a" es análogo en Lacan y Althusser, que retornan -para usar la expresión que Žižek emplea, refiriéndose a Lacan- "al núcleo de la revolución" de Freud y de Marx, respectivamente.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver Žižek con todo esto?

Justo al inicio de *El sublime objeto de la ideología*, Žižek denunciaba que el debate Habermas-Foucault, que en aquel entonces (1989) ocupaba "el primer plano de la escena intelectual", encubría otro que "teóricamente tiene más alcance": el debate Althusser-Lacan, y señalaba que:

Hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica. Es más bien como si hubiera habido en la teoría de Althusser un núcleo traumático que había que olvidar, "reprimir" rápidamente. Es un caso eficaz de amnesia teórica.<sup>279</sup>

El eclipse de la escuela althusseriana no se puede explicar en función de una derrota teórica porque la teoría althusseriana no es inexacta, por el contrario, dio justo en el blanco. Al romper con las posiciones humanistas y con la noción de un sujeto "consciente de sí", Althusser tocó un punto bastante sensible, un "núcleo traumático".

De acuerdo con Žižek, mientras Foucault entiende al sujeto como "poder de automediación y armonización de las fuerzas antagónicas, como vía para

---

<sup>278</sup> Slavoj Žižek, "El espectro de la ideología" en Slavoj Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 19.

<sup>279</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012, p.23.

dominar el "uso de los placeres" a través de una restauración de la imagen del yo"<sup>280</sup> y Habermas es aquí la otra cara de la misma moneda, pues su noción de sujeto es "la versión filosófica del lenguaje del antiguo sujeto de la reflexión trascendental"<sup>281</sup>, es Althusser quien representa una verdadera ruptura, pues propone que el sujeto es constituido como tal mediante la interpelación ideológica, esto es, por medio de un reconocimiento (el individuo se reconoce como destinatario del llamado de una Causa que lo interpela *en cuanto sujeto* y por este reconocimiento queda constituido como sujeto) que implica un *desconocimiento* (del propio proceso por el cual fue constituido como tal, de que no "es" "naturalmente" eso, de que no "se debe a sí mismo").

¿Por qué esta ruptura sería algo tan "traumático" que provocara el eclipse de la escuela althusseriana?

Althusser, explicando por qué la teoría de Freud es atacada, asediada por revisionismos y descalificada de manera sistemática, daba en el mismo movimiento las claves para la explicación del futuro eclipse de su propia teoría:

En efecto, al edificar su teoría del inconsciente, Freud tocó un punto extraordinariamente sensible de la ideología filosófica, psicológica y moral, acusando, por medio del descubrimiento del inconsciente y de sus efectos, cierta idea "natural", "espontánea", del "hombre" como "*sujeto*", cuya *unidad está asegurada o dominada por la "conciencia"*.<sup>282</sup>

Más adelante añadirá que:

En verdad, si comprendemos bien a Marx, no hay misterio en este "punto sensible" -que Freud hirió- de toda la tradición filosófica clásica, y de las formaciones *teóricas* de la ideología burguesa, como la psicología, la sociología y la economía política, o de sus formaciones *prácticas*, como la moral y la religión. Basta comprender que los diferentes "sujetos-conscientes-de" *son unificadores de la identidad social del individuo en la medida en que están unificados como otros tantos ejemplares de una ideología del "hombre"*, ser

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>281</sup> *Ibidem.*

<sup>282</sup> Louis Althusser, "Sobre Marx y Freud" en *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996, p. 201.

"naturalmente dotado de conciencia", para comprender la unidad profunda de esta ideología y de sus formaciones teóricas y prácticas. Basta comprender esta unidad profunda para percibir las razones de la profunda resistencia a Freud. Pues al descubrir el inconsciente, esta realidad que no esperaba, en lo que podríamos llamar su inocencia política, que disimulaba una fuerte sensibilidad ideológica, Freud no sólo tocó *un* "punto sensible" de la ideología filosófica, moral y psicológica existente, no sólo se opuso a ideas que se encontraban ahí por casualidad, debido al desarrollo del saber o de la ilusión humana, no tocó un punto secundario de una ideología de encuentro y localizada. Tocó, quizá sin saberlo en los primeros años -pero lo supo muy pronto-, el punto teórico *más sensible* de todo el sistema de la ideología burguesa.<sup>283</sup>

Y en otro texto:

Freud nos descubre [...] que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrado en el "yo", la "consciencia", o la "existencia" -ya sea de la existencia del para sí, del cuerpo propio o del "comportamiento"-; que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene "centro" más que en el desconocimiento imaginario del "yo", es decir en las formaciones ideológicas en las que se "reconoce".<sup>284</sup>

Si mediante su descubrimiento del inconsciente Freud denuncia al sujeto "consciente de sí", sujeto cuya "unidad está asegurada o dominada por la "consciencia"", Althusser lo hace mediante la teoría de la interpelación, con la cual da cuenta del mecanismo de producción de los sujetos ideológicos: el sujeto no es ninguna "unidad autocreada/autodeterminada/consciente de sí", sino que es constituido como sujeto por medio de la interpelación ideológica que implica un reconocimiento/desconocimiento y todas sus prácticas están siempre referidas a una ideología, como lo vimos en el capítulo 2. Con ello, Althusser insiste en tocar "el punto teórico más sensible de todo el sistema de la ideología burguesa", como lo hizo Freud y lo continuó haciendo Lacan. Es precisamente esa insistencia lo que ocasionaría el eclipse de la escuela althusseriana y lo que llevaría a que el "debate Althusser-Lacan" fuese desplazado y sustituido por el debate Habermas-Foucault.

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p.204.

<sup>284</sup> Louis Althusser, "Freud y Lacan" en *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996, p. 47.

Pero el eclipse de la escuela althusseriana y el desplazamiento y sustitución del “debate Althusser-Lacan” no es algo que se haya quedado en 1989, sino que persiste hasta nuestros días. Basta dar un vistazo al propio plan de estudios de la Licenciatura en Sociología de la FES Acatlán y notar que el nombre de Althusser aparece tan sólo en un pequeño apartado de uno de los bloques de una sola materia, por cierto, optativa (Sociología del Conocimiento) y que ni siquiera se le lee directamente, sino por vía de un tercero.<sup>285</sup> Pese a la importancia del “retorno a Marx”, es decir, el retorno al núcleo de la revolución teórica que Marx produjo, y a la relevancia que por ello tiene para el pensamiento social contemporáneo, Althusser sigue prácticamente excluido de nuestra formación. ¿Estamos frente a otro “extraño accidente” en el sentido sherlockholmesiano, como el que Žižek detecta en el libro de Habermas -en el que éste aborda el tema del así llamado “posestructuralismo”- donde Lacan nunca es abordado directamente y Althusser ni siquiera es mencionado?

A contracorriente de esta tendencia, Žižek vuelve a antes del eclipse de la escuela althusseriana para retomar la teoría de la ideología justo en el punto en el que se quedó con Althusser y hacerla avanzar. Para esto se apoyará –entre otros- en los desarrollos teóricos de Lacan.

He ahí a grandes rasgos la continuidad entre Althusser y Žižek que nos permite hacer nuestra crítica a la teoría de Fisher con los aportes de ambos autores.

Aclarado esto, tracemos la ruta del recorrido que haremos. El objetivo de este capítulo será exponer algunos elementos de la teoría de la ideología de Žižek que nos permitirán realizar nuestra crítica a la teoría de Helen Fisher. Cabe recordar que no es este el espacio para una exposición extensa y detallada de la teoría de Žižek -tarea que en sí misma da para más de una tesis- sino para recuperar elementos puntuales de la misma que nos ayuden a responder a la naturalización fisheriana de la monogamia heterosexual. Dicho criterio nos

---

<sup>285</sup> En el caso de Lacan, éste es abordado también en apenas una materia optativa (Psicoanálisis y sociedad).

obliga a dejar fuera muchísimas partes de la teoría de Žižek, por demás importantes, pero que escapan a nuestros propósitos. No podemos sino admitir el hecho y proponernos volver a ellas en desarrollos ulteriores. Lo mismo podemos decir respecto a la relación Althusser-Žižek: estas breves líneas son apenas un chispazo de todo lo que al respecto se puede decir, sin embargo, funcionan perfectamente para notar que las obras de ambos autores no son ajenas y que la decisión de retomar elementos de ambos para elaborar nuestro argumento contra Fisher se justifica por la continuidad teórica que existe entre ellos.

Para lograr nuestro objetivo, empezaremos abordando la noción de “fantasía ideológica” (a la cual alude el texto que elegimos como epígrafe de este capítulo), en un primer momento, exponiendo cómo estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Posteriormente veremos que la fantasía ideológica es también una “pantalla” para cubrir lo Real del antagonismo –de clases- y finalmente, tocaremos la relación entre ésta y lo que Žižek denomina el “síntoma social”.

El siguiente apartado está dedicado a los 2 “procedimientos ideológicos básicos” (*historización superrápida y falsa eternalización y/o universalización*) y a 2 procederes complementarios de la crítica a la ideología que Žižek propone.

En el breve apartado final vamos a la reconstrucción de la noción de ideología que nuestro autor realiza, con el fin de observar de otro modo las formas de existencia de la ideología o los “continentes de fenómenos ideológicos”, lo cual nos permitirá poner de manifiesto algunas ideas ya presentes en nuestra exposición de Althusser, pero que vistas desde Žižek pueden quedar más claras.

### 3.1 La fantasía ideológica y la lucha de clases como lo Real

#### 3.1.1 La fantasía ideológica

En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek apunta que "la definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El capital* de Marx: [...] "ellos no lo saben, pero lo hacen"<sup>286</sup>. Hasta antes de Althusser, la ideología había sido concebida, poniendo el acento en la primera parte de la frase de Marx ("ellos no lo saben..."), como una "falsa consciencia", es decir, como una ilusión, una "bella mentira" o un *falso saber* que se da a la gente con el fin de legitimar el orden existente y poder así dominarles más fácilmente. Concebida de esta forma, la ideología mantenía su eficacia en tanto que no fuese diluida por la confrontación con un *saber exacto* de cómo es que funcionan las cosas, el procedimiento clásico de la crítica a la ideología.

Esta noción de ideología -y la de crítica a la ideología que le acompañaba- mostraría sus límites, en un primer momento, al aparecer el fascismo. Žižek nos dice que incluso Adorno se negó a tratar al fascismo

[...] como una ideología en el sentido propio del término, esto es, como "legitimación racional del orden existente". La llamada "ideología fascista" ya no posee la coherencia de una construcción racional que requiere el análisis conceptual y la refutación ideológico-crítica; es decir, ya no funciona como una "mentira experimentada necesariamente como la verdad" (el signo de reconocimiento de una verdadera ideología). La "ideología fascista" no es tomada en serio siquiera por sus promotores; su estatuto es puramente instrumental, y en definitiva, depende de la coerción externa.<sup>287</sup>

Por lo anterior, el procedimiento clásico de la crítica a la ideología perdía su eficacia frente a la "ideología fascista".

Más tarde aparecería lo que Peter Sloterdijk denunciaría como la "razón cínica". Si la ideología como "falsa consciencia" implica una cierta ingenuidad,

---

<sup>286</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 55.

<sup>287</sup> Slavoj Žižek, "El espectro de la ideología", op. cit., p.22.

un no saber o un falso saber que la hacen susceptible de diluirse por medio del procedimiento clásico de la crítica a la ideología, el problema con el cinismo es que tiene en cuenta de antemano "la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara".<sup>288</sup> Dicho de otro modo, el cinismo "sabe muy bien lo que hace y aun así lo hace", por lo cual, el procedimiento clásico de la crítica a la ideología, como en el caso del fascismo, no tiene ya efecto.

¿La aparición del fascismo y del cinismo serían entonces señales de que nos encontramos en una "era posideológica"? En el momento en que Žižek publicó *El sublime objeto de la ideología* (1989) se proclamaba que efectivamente así era, que había llegado "el fin de las ideologías". No obstante, sabemos desde Althusser que dicha idea es ideológica en sí misma y además, que la ideología no se reduce a una "falsa consciencia" y que tiene existencia material. Žižek vendrá a reafirmarlo y aportará nuevos elementos que permitirán adelantar la teoría de la ideología y observar que aún en el caso del cinismo es posible aplicar una forma de crítica a la ideología, pues el cinismo es una forma de ideología. Uno de esos elementos es el concepto de "fantasía ideológica".

Žižek subraya que "la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad social".<sup>289</sup> Para explicar esto retornará a la fórmula de Marx, "ellos no lo saben, pero lo hacen", mostrando que, contrario a lo que sostenía la noción de la ideología como "falsa consciencia",

[...] la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que desconocen<sup>290</sup>, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su

---

<sup>288</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 56-57.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>290</sup> Hemos sustituido "reconocen falsamente" por "desconocen". En el texto original en inglés, Žižek dice "What they overlook, what they misrecognize, is not the reality..." (cf. Slavoj Žižek, *The sublime object of ideology*, Estados Unidos, Verso, 2008, p.30). Isabel Vericat Núñez, de la edición en español de Siglo XXI, traduce "they misrecognize" por "reconocen falsamente", sin embargo, "misrecognition" es la palabra inglesa para el francés "méconnaissance" que se

realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*.<sup>291</sup>

¿Qué significa que la fantasía ideológica estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad? Cuando expusimos a Althusser dimos cuenta de la importancia que tiene para la teoría de la ideología el ser humano en tanto que "ser de lenguaje". Debemos volver justo sobre ese mismo punto para poder responder a nuestra pregunta sobre la fantasía ideológica.

Žižek explica que:

Cuando hablamos (o escuchamos, para el caso es lo mismo), no estamos meramente interactuando con otros; nuestra actividad discursiva está fundada en nuestra aceptación y subordinación a una compleja red de reglas y presuposiciones. [...]

Este espacio simbólico actúa como parámetro respecto del que puedo medirme. Por eso el gran Otro puede personificarse o reificarse en un simple agente: el "Dios" que vigila desde el más allá, a mí y a cualquier persona existente, o la causa que me compromete

---

ocupa en psicoanálisis, cuya traducción al español más exacta no es "reconocimiento falso" sino "desconocimiento", tal y como también la emplea Althusser.

Por otra parte, cuando en su Seminario 1 Lacan explica la noción de "desconocimiento", dice: "Desconocimiento no es ignorancia. El desconocimiento representa cierta organización de afirmaciones y negaciones a las que está apegado el sujeto. No podemos pues concebir el desconocimiento sin un conocimiento correlativo. Si el sujeto puede desconocer algo, tiene que saber de algún modo en torno a qué ha operado esta función. Tras su desconocimiento tiene que haber cierto conocimiento de lo que tiene que desconocer.

Tomemos el ejemplo de un delirante que vive en el desconocimiento de la muerte de uno de sus allegados. Sería erróneo creer que lo confunde con un ser vivo. Desconoce, o rehúsa reconocer que está muerto. Sin embargo, la actividad que despliega a través de su comportamiento nos indica que sabe que hay algo que no quiere reconocer". Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (Lección del 5 de mayo de 1954), Barcelona, Paidós, 1981, p. 249.

A nuestro juicio, "reconocer falsamente" remite más fácilmente a "confusión" (tomando el ejemplo de Lacan, alguien que confunde a un muerto con un ser vivo, que "reconoce falsamente" como vivo a un muerto) que a desconocimiento. Si vamos al texto de Žižek en inglés, es claro que "overlook" y "misrecognize" tienen más que ver con la explicación que Lacan da sobre el "desconocimiento" que con una "confusión" o "reconocimiento falso".

<sup>291</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 60-61.

(Libertad, Comunismo, Nación), por la que estoy dispuesto a dar la vida. Mientras hablo, nunca soy un "pequeño otro" (individual) que interactúa con otros "pequeños otros": el gran Otro siempre está ahí.<sup>292</sup>

Más adelante añadirá

¿Cómo es que cuando los individuos intercambian símbolos no están interactuando unos con otros, sino que, además, siempre están refiriéndose al gran Otro virtual? Cuando hablo acerca de las opiniones de otra gente, nunca es sólo una cuestión de lo que yo, tú u otros individuos piensan, sino también de lo que "uno" impersonal piensa, de lo que "se" piensa. Cuando violo una regla de decencia, nunca hago simplemente algo que la mayoría no hace: hago lo que no "se" hace.<sup>293</sup>

De modo que el gran Otro virtual, el orden simbólico respecto del que podemos medirnos –y al que entramos por el hecho de hablar, de ser "seres de lenguaje"- está siempre ahí y puede personificarse en un simple agente, *subjetivarse*. Esto debe recordarnos a Althusser, cuando anota que la interpelación ideológica se hace siempre en nombre de un Sujeto único y central –el gran Otro subjetivado- que interpela alrededor de sí a los individuos en cuanto sujetos.

Justo a propósito de la teoría de la interpelación, Žižek dirá que el punto débil de la teoría de Althusser es que éste no logró

[...] precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica: ¿cómo se "internaliza" el Aparato Ideológico de Estado (la "máquina" pascaliana, el automatismo significante); cómo produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia posición ideológica?<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> Slavoj Žižek, *Cómo leer a Lacan*, op.cit., p.19.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>294</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 73. Como veremos, la respuesta a esta cuestión es al mismo tiempo parte de la respuesta a la intuición althusseriana de que el inconsciente y la ideología guardan una cierta relación. No es casual entonces que ambas cuestiones hayan quedado sin poder ser resueltas por parte de Althusser.

La respuesta de Žižek a esta pregunta es que la “máquina externa” de los AIE “ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido”.<sup>295</sup> Expliquemos esto.

La obediencia a la Ley está en última instancia referida a su propia condición de Ley (“la Ley es la Ley”) y no a alguna cualidad que ella posea. Žižek dirá que la única obediencia real a la Ley es la obediencia “externa”, aquella que no está mediada por nuestras convicciones, pues al seguir un Mandato que consideramos “bueno”, “justo”, etc., no estamos simplemente “obedeciendo”, sino que siguiendo a nuestro arbitrio, el cual nos ofrece esas razones para seguir el Mandato. Ahora bien, la obediencia externa a la ley, la obediencia real es “obediencia al Mandato en la medida en que es “incomprensible”, no comprendido; en la medida en que conserva un carácter “traumático”, “irracional”: lejos de ocultar su plena autoridad, este carácter traumático y no integrado de la Ley es *una condición positiva de ella*”.<sup>296</sup> Pero –nos dice Žižek– para que la Ley funcione “normalmente”, el hecho traumático de que la Ley es la Ley y se debe obedecerla sólo por ser la Ley y no porque sea justa o verdadera, es decir, el hecho de que “su autoridad carece de verdad”, “se ha de reprimir en el inconsciente a través de la experiencia ideológica e imaginaria del “significado” de la Ley, de su fundamento en la justicia, la verdad (o, de un modo más moderno, la funcionalidad)”.<sup>297</sup>

Žižek señala que Althusser:

[...] habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través del que la máquina simbólica de la ideología se “internaliza” en la experiencia ideológica del Sentido y la Verdad; pero sabemos por Pascal que esta “internalización”, por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella, y que *este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello: es*

---

<sup>295</sup> *Ibidem.*

<sup>296</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 66.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 67.

precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que –en la medida en que elude el sentido ideológico- sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense* [...] propio de la ideología.<sup>298</sup>

Ahora es claro por qué “máquina externa” de los AIE ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido: esa mancha de irracionalidad adherida a la “máquina simbólica de la ideología” es la condición de la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, le confiere a la Ley su autoridad incondicional.

Žižek ilustra este punto con Kafka, haciendo notar que lo que éste nos ofrece es precisamente un cuadro del sujeto enfrentado al AIE, al aparato “ciego, gigantesco, sin sentido”, al que un sujeto se confronta “antes de que cualquier identificación, cualquier reconocimiento –cualquier *subjetivación*- tenga lugar”.<sup>299</sup> El “sujeto kafquesco”, nos dice Žižek, es además un sujeto que es interpelado por una entidad burocrática, pero a quien esa interpelación no le ofrece una Causa en la cual reconocerse, y por tanto no comprende el llamado del Otro y busca desesperadamente un rasgo con el que identificarse.

Lo que Žižek viene a decir con todo esto podríamos expresarlo así: Althusser dio cuenta del paso 2, pero no del paso 1. Es decir, que Althusser pasa por alto el hecho de que “antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/desconocimiento simbólico, el sujeto ( $\$$ ) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto-causa del deseo en pleno Otro ( $a$ ), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro:  $\$ \diamond a$  –la fórmula lacaniana de la fantasía”.<sup>300</sup>

Con esto podemos volver a nuestra pregunta sobre la fantasía ideológica. Vemos que el sujeto se confronta al aparato “ciego, gigantesco, sin sentido” antes de que cualquier subjetivación tenga lugar y que es atrapado por un

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>300</sup> *Ibidem*. Nuevamente hemos sustituido “falso reconocimiento” por “desconocimiento”. Los criterios son los mismos que hemos expuesto anteriormente.

secreto que se supone oculto en el Otro, es decir, que enfrentados al gran Otro surge el enigma sobre qué es lo que quiere de nosotros ("¿qué quiere Dios de mí?", "¿qué espera de mí la Causa?", etc.). La fantasía, dice Žižek, "provee una respuesta al enigma del deseo del Otro", es:

[...] un intento de cerrar la brecha de la pregunta con una respuesta.  
[...] La fantasía funciona como una construcción, como un argumento imaginario que llena el vacío, la abertura del *deseo del Otro*: darnos una respuesta concreta a la pregunta "¿Qué quiere el Otro?" nos permite evadir el insoportable estacionamiento en el que el Otro quiere algo de nosotros, pero nosotros somos al mismo tiempo incapaces de traducir este deseo del Otro en una interpelación positiva, en un mandato con el que identificarnos.<sup>301</sup>

Precisamente por ser una respuesta concreta a la pregunta sobre qué quiere el Otro de nosotros, la fantasía estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad, pues al decirme qué espera de mí el Otro (Dios, Nación, Comunismo, Libertad, etc.), me proporciona las coordenadas de mi propia actuación, estructura la manera en la cual en cuanto sujeto (§) me relaciono con la realidad *a partir de cómo me relaciono* (◇) *con el secreto supuestamente oculto en el Otro* (a), con eso que el Otro "espera de mí": §◇a.

Podemos ver esto volviendo al caso del cinismo, cuya "fórmula" es, recordemos, "ellos saben lo que hacen, pero aun así, lo hacen". Por ejemplo, "ellos saben que su idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pero aun así, continúan en pos de esta idea de Libertad".<sup>302</sup> Ellos pueden aceptar cínicamente el hecho de que esa idea de Libertad encubre una forma particular de explotación, pueden no tomarse en serio esa idea de Libertad o incluso burlarse de ella sin que esto toque el nivel fundamental de la fantasía ideológica, "el nivel en el que la ideología estructura la realidad social", esto es, el nivel en que la fantasía ideológica "les dice" –recordemos que la fantasía ideológica es una respuesta concreta a la pregunta "¿Qué quiere el Otro?"- que la Libertad espera que ellos vayan en pos de ella... y en el que,

---

<sup>301</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012, p. 159.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 61.

pese a la distancia cínica que ellos interponen a esa idea de Libertad, van en pos de ella. De modo que "la distancia cínica es sólo un camino -uno de muchos- para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, *aun así lo hacemos*".<sup>303</sup>

### **3.1.2 La lucha de clases como lo Real**

Decir que la fantasía ideológica estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad es decir al mismo tiempo que la ideología no es una representación directa y falsa, pero tampoco encubridora de la realidad, al modo de un manto o un velo que la esconda, sino que es la propia realidad la que es ideológica y por ello no se puede trazar una línea de demarcación estricta entre "ideología" y "realidad". Los intentos de hacerlo son ideológicos en sí mismos, pues desconociendo que la realidad -cualquier realidad positiva- por sí misma es ya ideológica, plantean la existencia de una realidad "real" o "no ideológica" que se opone a una pseudorealidad, una realidad "falsa" o "ideológica". Con esto podemos ver que ideología es por definición "ideología de la ideología": no dice nunca "soy ideológica" y siempre denuncia desde una posición ideológica a algo como ideológico por excelencia. Es a eso a lo que se refiere Althusser cuando dice que la ideología no tiene exterior respecto de sí misma, que quienes están *en* la ideología se creen *fuera* de ella.<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> *Ibidem.*

<sup>304</sup> Podemos tomar un ejemplo para ilustrar este punto, por cierto, en consonancia con la nota sobre la teoría de la ideología y la teoría de género que incluimos en el capítulo 2.

Cuando la Iglesia católica lanza su crítica a la teoría de género, se refiere regularmente a ésta como "ideología de género" y la acusa de ser una propuesta no científica que se atreve a plantear, contra todas las "evidencias", que no hay naturalidad alguna de los comportamientos de las personas de acuerdo con su sexo biológico y que tampoco la hay de la monogamia heterosexual ni de la familia nuclear. Más allá de sus argumentos "científicos" -tomados de trabajos "científicos" que van en la misma línea de Helen Fisher-, el ataque de la Iglesia contra la teoría de género y sus cuestionamientos tiene su base en el planteamiento de que Dios hizo a los seres humanos como "hombre" y "mujer", distintos y complementarios entre sí, y destinados a juntarse y a formar familias que reproduzcan "el Milagro de la Vida". Desde ahí, la Iglesia retomará a los "argumentos científicos" y las "evidencias" que opone a la teoría de género, mismos que supuestamente demostrarían la Verdad teológica. Dicho de otra manera, desde la posición ideológica del "Dios los hizo así", la Iglesia denuncia como "ideológica" a la teoría de género, y dicha denuncia, al oponer ése otro cuerpo ideológico del "Dios los hizo así"-supuestamente demostrado científicamente- a lo que denuncia como ideológico, es ideológica por excelencia. Paradójicamente, la Iglesia se adelantó a forjar la expresión "ideología de género", misma que ocupa a modo de denostación, pero que si es tomada al pie

En este punto debemos de atender a la advertencia de Žižek de no caer en la conclusión de que si toda realidad es ideológica por sí misma, entonces nos encontramos en una situación en la cual sólo tenemos siempre una pluralidad de "relatos ideológicos", nunca la "realidad" y por ello la única posición no ideológica es precisamente aceptar este hecho y renunciar a la idea de un "más allá" de la ideología. Una conclusión así, "posmoderna e ideológica", señala nuestro autor, no toma en cuenta el hecho de que pese a que no se puede trazar una línea clara de demarcación entre "realidad" e "ideología", sí es posible concebir un punto extraideológico desde el cual se puede ejercer la crítica a la ideología, pero, *"este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología".<sup>305</sup>

Este lugar vacío, punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar a algo como "ideológico" no es entonces ninguna realidad positiva, sino algo distinto que para poder comprenderlo, debemos primero pasar por el cuestionamiento sobre la noción de "realidad".

De acuerdo con Žižek, Lacan considera que

[...] (lo que experimentamos como) la realidad no es la "cosa en sí", sino que está ya-desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra "cubrir" por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta. *Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales.*<sup>306</sup>

Žižek nos previene sobre el error de confundir el "espectro" (es decir, la fantasía) con la "ficción simbólica" (el hecho de que la realidad "tiene la

---

de la letra desde la teoría marxista de la ideología –como hemos propuesto-, es un instrumento bastante fuerte para llevar a cabo la crítica a las posiciones de la Iglesia y a sus soportes "científicos".

<sup>305</sup> Slavoj Žižek, "El espectro de la ideología", *op. cit.*, p.26.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p.31.

estructura de un relato de ficción porque es construida simbólicamente”): mientras que la “realidad” se presenta sólo a través de su simbolización incompleta/fracasada, las apariciones espectrales surgen en la brecha entre la realidad y lo real, dándole cuerpo a aquello que escapa de la realidad simbólicamente estructurada. Dicho de otro modo, hay que distinguir entre que el orden simbólico se estructura alrededor de una “falta fundamental” -que el Otro está tachado, que no puede decir todo, que “no tiene la respuesta final” (Žižek)- del hecho de que la fantasía -la “aparición espectral”- es una pantalla que sirve para cubrir esta falta en el Otro, “gentrificando” lo real, aquello que no puede integrarse al orden simbólico. La fantasía “constituye el marco a través del cual tenemos la experiencia del mundo como congruente y significativo”.<sup>307</sup>

Así,

El “núcleo” preideológico de la ideología consiste, entonces, en la *aparición espectral que llena el hueco de lo real*. Esto es lo que no tienen en cuenta todos los intentos de trazar una línea clara de separación entre la “verdadera” realidad y la ilusión (o de fundamentar la ilusión en la realidad): si (lo que experimentamos como) la “realidad” debe emerger, algo debe ser excluido de ella; es decir, la “realidad”, como la verdad, por definición, nunca está “completa”. *Lo que el espectro oculta no es la realidad, sino lo “primordialmente reprimido” en ella, el X irrepresentable sobre cuya “represión” se funda la realidad misma.*<sup>308</sup>

La lucha de clases es identificada por Žižek como esto “primordialmente reprimido”, como el antagonismo fundamental que impide que la sociedad se cierre en una “Totalidad racional, transparente, armónica”, un impedimento que cuestiona toda totalización racional, y que al mismo tiempo y paradójicamente, “mantiene unida” a la sociedad. La lucha de clases, nos dice Žižek, no aparece en ningún lugar como una entidad positiva, pero funciona en su ausencia misma como “el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último (“significado trascendental”), sino concibiéndolo como un intento (más) de ocultar y “remendar” la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus

---

<sup>307</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p.169.

<sup>308</sup> Slavoj Žižek, “El espectro de la ideología”, op. cit., pp. 31-32.

huellas”.<sup>309</sup> Esto significa, como explica Žižek, que la estructura misma de la realidad social materializa un intento de vérselas con lo real del antagonismo. La “realidad” misma, en la medida en que es regulada por una función simbólica, oculta lo real de un antagonismo; y es ese real, excluido de la función simbólica, lo que retorna bajo el aspecto de apariciones espectrales.

Esto nos devuelve al “lugar vacío” que nos permite denunciar a la ideología. Žižek señala que “el sostén final de la crítica de la ideología -el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como “ideológico”- no es la “realidad”, sino lo “real” reprimido del antagonismo”.<sup>310</sup> Identificar la lucha de clases como antagonismo, como lo real, el obstáculo que hace surgir siempre nuevas simbolizaciones que intentan integrarlo, nos da un punto de apoyo desde el cual podemos identificar la realidad misma como un intento de “cubrir” lo real (del antagonismo). Es entonces desde la lucha de clases desde donde podemos denunciar como “ideológico” cualquier intento de borrar la propia lucha de clases, las huellas del antagonismo fundamental.<sup>311</sup> En otras palabras, es insistiendo en la lucha de clases como antagonismo el modo en que podemos ver que las elaboraciones ideológicas son intentos por “arreglárselas con este antagonismo traumático” de la lucha de clases y que, como explica Žižek en *El sublime objeto de la ideología*: “la función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real”.<sup>312</sup> De ahí que trazar una línea clara de demarcación entre ideología y realidad sea imposible.

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>311</sup> Žižek menciona que incluso la “paz de clases” es ya un efecto de la lucha de clases, pues supone la victoria temporal de una de las clases en lucha.

<sup>312</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, *op. cit.*, p. 76.

### **3.1.3 Atravesar la fantasía ideológica e identificarse con el síntoma**

La apuesta de la fantasía ideológica es crear la imagen de “una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria”.<sup>313</sup>

Confrontar lo Real de la lucha de clases nos permite romper con la fantasía ideológica, experimentar que ésta sirve como una pantalla para cubrir la fisura, la división antagónica que es la lucha de clases. Nos permite observar que no hay “armonía” ni “complementariedad” entre las partes de la “sociedad”, sino que lo social está atravesado por una profunda división antagónica. En suma, nos permite *atravesar la fantasía*.

Žižek dirá que atravesar la fantasía ideológica es correlativo a identificarse con el síntoma social. ¿Qué significa esto?

Nuestro autor señala que es posible pensar que la “Sociedad como Cuerpo corporativo” (“la sociedad como un Todo orgánico, un Cuerpo social en el que las diferentes clases son como extremidades, miembros, cada uno de los cuales contribuye al Todo de acuerdo con su función”<sup>314</sup>) es la “fantasía ideológica fundamental”.<sup>315</sup> Esta perspectiva “corporativista” es, claro está, la perspectiva nazi. Žižek nota que en dicha perspectiva la distancia entre esa fantasía de la sociedad como un Todo orgánico y la sociedad de hecho escindida por luchas antagónicas es tomada en cuenta por medio de la figura del “judío”, quien es ahí “un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social”.<sup>316</sup>

Dicho de otro modo, la perspectiva corporativista concibe a la sociedad como un “Cuerpo social”, donde las diferentes clases son como extremidades y cada cual contribuye al Todo como le corresponde de acuerdo a su función. El

---

<sup>313</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>314</sup> *Ibidem.*

<sup>315</sup> *Ibidem.*

<sup>316</sup> *Ibidem.*

cuerpo social puede funcionar bien, “estar saludable”, llegar a un equilibrio, pero no es así porque ha sido “invadido” por ciertos “parásitos” que introducen en él la corrupción, que son culpables de las “enfermedades”, de los malestares de la sociedad. Estos “parásitos” son para dicha perspectiva los judíos. De manera que si se les elimina, se puede restablecer la “salud” del Cuerpo social, el equilibrio entre las distintas partes de la sociedad.

La operación de la perspectiva corporativista es clara: desconoce el antagonismo fundamental de la lucha de clases mediante la fantasía ideológica de la sociedad como “Cuerpo corporativo”, y ahí donde las huellas del antagonismo aparecen y contradicen dicha fantasía, donde “habla” la lucha de clases, la perspectiva corporativista coloca al judío como culpable.

En suma, “judío” es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de “Sociedad”: es como si en la figura del judío esta imposibilidad hubiera adquirido una existencia real, palpable –y por ello marca la irrupción del goce en el campo social.<sup>317</sup>

En otras palabras, el “judío” es un “síntoma social”, es decir, “el punto en el que el inmanente antagonismo social asume una forma manifiesta, irrumpe en la superficie social, el punto en el que llega a ser obvio que la sociedad “no funciona”, que el mecanismo social “rechina””.<sup>318</sup>

Visto desde la fantasía ideológica, el judío es un elemento extraño que introduce la corrupción en el tejido social, de manera que –cual si se tratase de un microorganismo que causa enfermedades-, eliminarlo traería consigo la posibilidad de restablecer el equilibrio, la “salud” del Cuerpo social. Pero cuando nos confrontamos con lo Real de la lucha de clases y atravesamos la fantasía ideológica, podemos ver que la figura ideológica del judío es más bien “una encarnación fetichista de [un] bloqueo fundamental”.<sup>319</sup> Entendemos entonces que los judíos no son la causa real de que la sociedad no pueda

---

<sup>317</sup> *Ibidem.*

<sup>318</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p.174.

alcanzar un pleno equilibrio, una plena identidad, sino que es el antagonismo, el bloqueo fundamental que la atraviesa lo que se lo impide. De modo que

[...] al “atravesar la fantasía” nos hemos de identificar en el mismo movimiento con el síntoma: hemos de reconocer en las propiedades atribuidas al “judío” el producto necesario de nuestro sistema social; hemos de reconocer en los “excesos” que se atribuyen a los “judíos” la verdad sobre nosotros mismos.

Precisamente a causa de esta noción de “excesos” sociales, Lacan indicó que fue Marx quien inventó el síntoma: el gran logro de Marx fue demostrar que todos los fenómenos que a la consciencia burguesa cotidiana le parecen simples desviaciones, deformaciones contingentes y degeneraciones del funcionamiento “normal”<sup>320</sup> de la sociedad (crisis económicas, guerras y demás), y como tales son abolibles mediante el mejoramiento del sistema, son productos necesarios del propio sistema –los puntos en los que la “verdad”, el carácter antagónico inmanente del sistema, irrumpe. “Identificarnos con un síntoma” significa reconocer en los “excesos”, en las alteraciones del modo “normal” de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento. Esto es similar al punto de vista de Freud de que la clave para el funcionamiento de la mente humana son los sueños, los lapsus y fenómenos “anormales” similares”.<sup>321</sup>

He ahí el por qué atravesar la fantasía ideológica e identificarse con el síntoma social son correlativos.

### **3.2 Dos procedimientos ideológicos básicos. Dos proceder complementarios de la crítica a la ideología**

Hemos señalado hasta aquí ciertos puntos relacionados a la fantasía ideológica: cómo estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad, que la fantasía ideológica es una “pantalla” para cubrir lo Real y finalmente, que al confrontarnos con lo Real del antagonismo podemos atravesarla y al hacerlo, hemos de identificarnos en el mismo movimiento con el síntoma social. Es hora

---

<sup>320</sup> En la versión en español de Siglo XXI, dice “anormal”, pero esto es claramente un error. El texto original en inglés dice: “contingent deformations and degenerations of the 'normal' functioning of society...” Cf. Slavoj Žižek, *The sublime object of ideology*, Estados Unidos, Verso, 2008, p.144.

<sup>321</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p.175.

de abordar lo que Žižek denomina los dos “procedimientos ideológicos básicos” y su relación con dos proceder complementarios de la crítica a la ideología.

Žižek señala que existen dos procedimientos ideológicos básicos. El primero de ellos es el que ha sido denunciado desde siempre por el marxismo: la falsa eternalización y/o universalización, donde "un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana".<sup>322</sup> El segundo es posible detectarlo gracias a los aportes de Lacan: es *la historización superrápida*, la operación ideológica que "nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones".<sup>323</sup> Ese "resistente núcleo" es, claro está, lo Real. De ahí que Žižek diga que "cada ideología descansa en algún núcleo de lo real [...] que no puede ser interpretado como el resultado de la manipulación ideológica, de la "falsa consciencia" debida a la situación social del sujeto".<sup>324</sup> Antes bien, la operación ideológica sería, por así decirlo, la "manipulación" de ese núcleo de lo real, o para ser más exactos, el modo en que éste se desconoce y se piensa como resultado de las circunstancias históricas.

Tomemos algunos ejemplos de estos dos procedimientos para dejarlos claros.

Pensar la familia nuclear como una "constante transhistórica" (Žižek) es un caso de falsa eternalización y/o universalización, pues, como sabemos desde Engels, la familia nuclear es el resultado de una cierta configuración históricamente localizada, una "forma históricamente específica y limitada de las relaciones de parentesco"<sup>325</sup>, y no algo que ha estado desde siempre en la historia de la humanidad. Volveremos sobre este punto y lo trataremos a detalle en el siguiente capítulo.

Por otra parte, podemos tomar como un ejemplo de historización superrápida a uno de los lugares comunes de la crítica marxista-feminista al psicoanálisis, es

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>324</sup> Slavoj Žižek, *La música de Eros: ópera, mito y sexualidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 102.

<sup>325</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 81.

decir, a "la idea de que la insistencia en el papel crucial del complejo de Edipo y del triángulo de la familia nuclear transforma una forma históricamente condicionada de familia patriarcal en un rasgo de la condición humana universal".<sup>326</sup> Frente a esta idea, Žižek señala: "¿no es este esfuerzo por historizar el triángulo familiar precisamente un intento de *eludir* el "resistente núcleo" que se anuncia a través de la "familia patriarcal" -lo Real de la Ley, la roca de la castración?<sup>327</sup>

Para evitar caer en alguno de estos procedimientos ideológicos básicos,

Una crítica de la ideología debe, por lo tanto, emprender dos movimientos. Primero, por supuesto, tiene que seguir la ya conocida intimación de Jameson, "¡historiza!", para distinguir en una restricción aparentemente universal e inamovible la "reificación" ideológica y la absolutización de una cierta constelación. [...] La segunda jugada, en una especie de giro reflexivo, nos lleva a concebir esta explicación referente a las circunstancias concretas como un intento "falso", ideológico, de soslayar el núcleo traumático de lo real [...], de justificarlo hábilmente, de hacer invisible su condición estructural.<sup>328</sup>

Volviendo a nuestros ejemplos, podemos con ello claramente decir que, en efecto, la familia nuclear es una forma históricamente condicionada de la familia patriarcal. No obstante, lo que se anuncia a través de ella –lo Real de la Ley, la roca de la castración- tiene una condición estructural que no es reductible a una formación histórica.

Regresaremos a ello y veremos la utilidad que tiene esto para la crítica a Helen Fisher en nuestro siguiente capítulo. Por lo pronto, dejemos hasta aquí la cuestión y vayamos nuevamente al concepto de ideología con Žižek.

---

<sup>326</sup> *Ibidem.*

<sup>327</sup> *Ibidem.*

<sup>328</sup> Slavoj Žižek, *La música de Eros...*, op. cit., p.103.

### 3.3 Tres continentes de fenómenos ideológicos.

Si bien con Althusser ya hemos visto las formas de existencia de la ideología, y dijimos entonces que las ideologías no sólo existen en forma de costumbres, tendencias, etc., sino también en forma de *teorías*, podemos volver sobre este punto con ayuda Žižek para extenderlo un poco más.

Tomaremos como guía el texto *El espectro de la ideología*, en el cual, para abordar el concepto de ideología, Žižek dispone a la multitud de nociones asociadas al mismo en torno a 3 ejes:

- La ideología como complejo de ideas (ideología en sí)
- La ideología en su apariencia externa (ideología para sí)
- La ideología "espontánea" que opera en el centro de la realidad social en sí (ideología en y para sí)

El primero de ellos se refiere a "la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su "verdad", y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso".<sup>329</sup> Teorías, convicciones, creencias y procedimientos argumentativos se agrupan en este eje.

El segundo es precisamente lo que hemos visto cuando expusimos a Althusser, es decir, "la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones".<sup>330</sup>

El tercero se refiere a "la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, casi "espontáneos", que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas "no ideológicas" (económicas, legales, políticas, sexuales...)"<sup>331</sup> En otras palabras, el "*para sí* de la ideología que opera en el propio *en sí* de la realidad extraideológica".<sup>332</sup> Después de nuestro recorrido por

---

<sup>329</sup> Slavoj Žižek, "El espectro de la ideología", *op. cit.*, p. 17.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 23.

la teoría de Althusser esto es bastante claro: la ideología opera en el centro mismo de las prácticas "no ideológicas" (económicas, políticas, etc.), o para decirlo con las palabras exactas en lenguaje althusseriano, "no hay práctica sino en y por una ideología"; la ideología está presente en todos los ámbitos de la experiencia humana, en todas sus prácticas y todas ellas están siempre referidas a una ideología.

Ahora bien, una ideología puede ser abordada a nivel de cualquiera de estos 3 "continentes de fenómenos ideológicos" o "formas" de la ideología sin que esto signifique que los otros son irrelevantes. Žižek lo ejemplifica con el caso del liberalismo, el cual, "es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia "espontánea" (de sí mismos) que los sujetos tienen como "individuos libres".<sup>333</sup>

Podemos detenernos aquí, pues con esto hemos dicho suficiente y reunido ya los elementos de la teoría de la ideología de Slavoj Žižek que hemos de utilizar para el desarrollo del capítulo 4.

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 17.

## Capítulo 4

### Crítica a la ideología liberal del amor en la teoría de Helen Fisher.

*[...] Sus "teorías" son antigüedades ideológicas rejuvenecidas con una gran cantidad de sutilezas intelectuales y técnicas matemáticas ultra modernas.*

- Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución.*

*A veces leemos en el diario que nos cuentan que las neurociencias han descubierto la esencia del amor, ¿y cómo lo descubrieron? Haciendo experiencias con ratitas o con gusanos. Y yo digo: "ese es sólo un amor de ratitas o de gusanos. No es el amor del ser humano".*

- Isidoro Vegh, *¿Qué es el psicoanálisis?*

*Al ignorar ahora por qué viven, los hombres están dispuestos a creer que sus genes los programan: ¡es muy necesario poner un nombre a las potencias que nos dominan! Así, las neurociencias se han vuelto la ideología práctica del posmodernismo y del liberalismo. El orden de la sociedad, tal como es, se encuentra justificado cuando el carácter social del hombre se anula en lo orgánico. A decir verdad, de este modo, todo está justificado.*

- Gérard Pommier, *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis.*

## Introducción

En este capítulo desarrollamos nuestra crítica a la naturalización de la monogamia heterosexual en la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher, la cual está dividida en 2 grandes partes.

En la primera, que lleva por título "La ideología del amor, la ideología liberal del amor y la historicidad de la monogamia heterosexual", retomaremos lo aprendido en los capítulos 2 y 3 acerca de la teoría materialista de la ideología, así como la expresión "ideología occidental del amor" que Žižek ocupa en *La*

*música de Eros*, para mostrar que, si como dice Althusser, el dominio de la ideología en general está dividido en "regiones particulares, centradas sobre varios temas diferentes", es posible hablar de una región particular centrada en el tema del amor o "ideología del amor" (del mismo modo como hablamos de ideología religiosa, moral, jurídica, política, estética y filosófica, por ejemplo). A su vez, si dentro de esas regiones particulares podemos localizar a las diferentes formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el tema particular en el que están centradas, dentro de la región ideológica "ideología del amor", podemos localizar a las diferentes formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el amor o "ideologías del amor".

Partiendo de esa base, observamos que han existido y existen varias formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el amor y proponemos concentrarnos en el estudio de una en particular: la "ideología liberal del amor", a la cual abordaremos desde una mirada general que va desde sus orígenes y desarrollo, hasta nuestros días. Para esto último, así como para exponer el origen de la familia monógama heterosexual, nos apoyaremos en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels.

De la mano de Engels veremos que la monogamia heterosexual surge de la mano de la propiedad privada y de la explotación de clases, es decir, que su existencia puede rastrearse históricamente y no es una constante "natural" del "animal humano" como Fisher propone. Observaremos también que el matrimonio por amor surge hasta la era capitalista con la aparición de la ideología liberal del amor y por cuestiones relacionadas a los cambios que el capitalismo trajo consigo. De ahí que tampoco tenga nada que ver con una "práctica ancestral" proveniente de la prehistoria, como piensa Helen Fisher.

Si en la primera parte nuestro esfuerzo está centrado en mostrar la historicidad de la monogamia heterosexual y en abordar la ideología liberal del amor, en la segunda se concentra en tres objetivos: 1) mostrar la manera en que Fisher, a pesar de tener en cuenta la historicidad de la monogamia heterosexual puede reintroducir su naturalización; 2) desmontar dicha reintroducción y 3) mostrar que la teoría evolucionista del amor romántico -con la que Fisher reintroduce la

naturalidad de la monogamia heterosexual- no es una teoría científica, sino la forma teórica de la ideología liberal del amor.

Pese a que esos objetivos atraviesan los cinco apartados de la segunda parte, se encuentran más directamente en los primeros tres. En los dos últimos, sin descuidar esos objetivos y en estrecha relación con ellos, añadiremos otros dos.

El primero de ellos, en el apartado IV, será mostrar que el reverso de la naturalización fisheriana de la monogamia heterosexual es la patologización de las formas no-monógamas y no-heterosexuales de hacer lazo. Y que en tanto que estas últimas son vistas como “patologías” o “alteraciones del modo “normal” de las cosas”, pueden ser entendidas como el “síntoma” de la teoría fisheriana (en el sentido que Žižek emplea ese concepto y que ya expusimos en el capítulo 3), afirmación que exponemos con detenimiento en este apartado.

El segundo objetivo que añadiremos en el apartado V será dar un vistazo al psicoanálisis, que es un aliado en la crítica a la naturalización de la monogamia heterosexual, puesto que la ha desmontado desde sus primeros años de existencia, pero además, porque su explicación acerca del enamoramiento, al no tomar como punto de partida la “necesidad” de la reproducción sexual sino la condición de hablantes de los seres humanos, puede comprender el enamoramiento “en general” –es decir, sin importar si es homo o heterosexual- sin naturalizar la monogamia heterosexual ni patologizar a las otras formas de hacer lazo. Veremos pues que, por esta y otras razones que desarrollamos en dicho apartado, el psicoanálisis tiene una explicación acerca del enamoramiento más exacta que la de Helen Fisher, explicación que conviene tener en cuenta para poner de manifiesto las carencias de la teoría “científica” fisheriana y para poder pasar por encima de su “evidencia” de cientificidad y con ello, mostrar a la sociología, -que sin duda, necesita una orientación al respecto para llevar a cabo su propia labor, como muestran algunos estudios sociológicos sobre el amor- que es posible dar una explicación materialista

acerca del enamoramiento sin recurrir a las tesis evolucionistas y sin tener que aceptar la naturalización de la monogamia heterosexual y sus implicaciones.

## 4.1 Primera parte. La ideología del amor, la ideología liberal del amor y la historicidad de la monogamia heterosexual.

### 4.1.1 La ideología del amor

Comenzaremos retomando la expresión "ideología occidental del amor", que es usada por Slavoj Žižek en *La música de Eros*<sup>334</sup>. Acto seguido, prescindiremos del adjetivo "occidental", quedándonos tan sólo con "ideología del amor". Se entenderá más adelante nuestra operación, pero volviendo a la expresión "ideología del amor", hay que reconocer que no es la primera vez que alguien emplea esta o algunas otras expresiones similares. En la literatura feminista, por ejemplo, las encontramos en varias ocasiones<sup>335</sup>, aunque más como una especie de "comodín" que como un concepto estricto.<sup>336</sup> Empleada por Žižek (y con todo y nuestra operación sobre ella), dicha expresión implica un sentido completamente distinto que, aunque no es desarrollado como tal por el autor en

---

<sup>334</sup> Slavoj Žižek, *La música de Eros: ópera, mito y sexualidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p.19.

<sup>335</sup> Encontramos que dicha expresión y algunas similares como "ideología(s) amorosa(s)" e "ideología romántica" son usadas por autoras como:

- Pilar Sanpedro (*El mito de amor y sus consecuencias en los vínculos de pareja*, disponible en: <http://centropilarsampedro.es/documents/download/5>. Consultado el 04/03/16).
- Mari Luz Esteban (*El amor romántico dentro y fuera de Occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas*, disponible en: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/antropologia/11/06/06157172.pdf>. Consultado el 04/03/16).
- Angela McRobbie (Citada en Mar Venegas, "Un modelo sociológico para investigar las relaciones afectivosexuales" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 73, núm. 4, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, octubre-diciembre 2011, p. 573.)
- Coral Herrera Gómez (Coral Herrera Gómez, "Amor romántico y desigualdad de género" en *Revista Casa de la Mujer*, 20, núm. 2, Heredia (Costa Rica), Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional de Costa Rica, julio-diciembre 2011, p. 92.)
- Marcela Lagarde (*Claves feministas para la negociación en el amor*, Managua, Punto de Encuentro, 2001, p. 21.)

<sup>336</sup> De hecho, esta investigación partió en gran medida de la literatura feminista y de los estudios de género sobre el amor. Fue el advertir que en dicha literatura la expresión "ideología (del amor)" es usada más como una especie de "comodín" -que casi siempre remite de manera más o menos vaga a "forma de pensar o concepción (del amor)"- que como un concepto estricto, lo que me llevó a la teoría materialista de la ideología en busca de este último. De ahí se desprende uno de los objetivos indirectos de este estudio, que es mostrarle a esa literatura sus puntos ciegos tomando al pie de la letra desde la teoría de la ideología esa expresión que usan tan cotidianamente y tratando de encaminarla hasta sus últimas consecuencias. Para hacerlo fue necesario saltar dos grandes obstáculos en los que se han quedado atoradas en mayor o menor medida dichas literaturas: 1) los prejuicios y aversiones contra el psicoanálisis y contra el materialismo histórico y 2) la tentación de "fragmentarlos" y de usar sus conceptos aislándolos de la totalidad de su aparato teórico.

ese texto, se puede percibir si la tomamos al pie de la letra y la miramos a través de la teoría materialista de la ideología.

#### **4.1.1.1 *El amor se vive en una ideología***

Según lo aprendido con Althusser, las *representaciones* de la ideología acompañan "consciente o inconscientemente, como tantas señales y vectores cargados de prohibiciones, de permisos, de obligaciones, de resignaciones y de esperanzas, todos los actos de los individuos, toda su actividad, todas sus relaciones"<sup>337</sup>; éstos viven sus acciones "en la ideología, *a través y por la ideología*".<sup>338</sup> Si esto así, si las representaciones de la ideología acompañan *todos* los actos, *todas* las acciones y *toda* la actividad de los individuos, no hay razón para pensar que esto no incluye al amor.<sup>339</sup> El amor también se vive en una ideología, a través de y por una ideología: una ideología del amor o formación ideológica históricamente concreta sobre el amor.

Como aprendimos también con Althusser, el dominio de la ideología en general está dividido en "regiones particulares, centradas sobre varios temas diferentes". Algunas de ellas son: ideología religiosa, moral, jurídica, política, estética y filosófica.<sup>340</sup> Siguiendo a Althusser (y a Michel Pêcheux, quien agrega a la lista de regiones ideológicas a la Ética, la Justicia, el Conocimiento y la Familia), podemos añadir una región particular, centrada en el tema del amor y que por ello podríamos denominar "ideología del amor", dentro de la cual podríamos localizar a las diferentes formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el amor o "ideologías del amor" (del mismo modo en el que, por ejemplo, dentro de la región particular de la ideología religiosa podemos distinguir las diferentes formaciones ideológicas religiosas históricamente concretas).

---

<sup>337</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 48.

<sup>338</sup> Louis Althusser, "Marxismo y humanismo" *op. cit.*, p.193.

<sup>339</sup> Aclaramos que en esto y en lo que sigue nos referimos al así llamado "amor pasional" o "amor sexual", sin que esto signifique que los fenómenos agrupados bajo las demás clasificaciones descriptivas sobre el amor ("amor maternal", "amor por los amigos", etc.) no se vivan también "en la ideología, *a través y por la ideología*".

<sup>340</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 50.

Así, por ejemplo, tenemos la ideología del amor medieval conocida como “amor cortés” o “amor cortesano”, nacida en el siglo XII al sur de Francia; la ideología del “amor libre” de los Mosuo en la China prerrevolucionaria –y que aún sobrevive, pero va desapareciendo rápidamente-; la ancestral ideología del amor “poliándrico” de los Kuwanoo y otras aldeas del Himalaya –que se encuentra en la misma situación que la anterior- y la ideología liberal del amor, de la cual nos ocuparemos en extenso más adelante. Todas ellas, repitámoslo, son formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el amor y no simplemente “tradiciones”, “convenciones sociales” o “costumbres culturales” sobre el amor. Veremos en seguida cómo renunciar a estos conceptos huecos -muy frecuentes en la literatura sociológica- y optar por la teoría materialista de la ideología nos permite un entendimiento mucho mayor de la cuestión, asentado en las firmes bases del materialismo histórico.

#### ***4.1.1.2 Toda ideología del amor debe entenderse como una ideología particular en el sentido estricto de la teoría materialista de la ideología***

El amor, dijimos, se vive *en, a través de y por* una formación ideológica históricamente concreta sobre el amor o ideología del amor. Parte de esto es reconocido en las literaturas feministas, en los estudios sociológicos, en los estudios de género y en general en todos los estudios sobre el amor (incluso en Fisher) cuando mencionan las distintas “costumbres”, “tradiciones”, “ideas”, “convenciones sociales”, “modos de pensar”, “formas culturales”, “formas históricas”, etc., sobre el amor. Sin embargo, quedarnos en ese nivel y pensar en “costumbres”, “tradiciones”, etc., (sobre todo, si le agregamos la palabra “culturales”) nos impide ver la relación que existe entre éstas últimas y la totalidad de la formación social históricamente concreta a la que pertenecen, más allá de la evidencia ideológica de que en ciertas “culturas” y “épocas” se ama “diferente”.

Decir “ideología del amor” desde la teoría materialista de la ideología cambia el panorama, pues dicha expresión implica que la ideología del amor, como toda ideología (religiosa, jurídica, etc.), contribuye -en última instancia y del modo que le es propio- a la reproducción de las relaciones de producción de los

modos de producción –en especial, del modo de producción dominante- de la formación social en la cual existe. Si esto es así, no erraríamos al decir que, en las formaciones sociales de clases, incluso las formas en las que vivimos el amor están atravesadas por la lucha de clases.

Por ser un asunto que merece un tratamiento detallado, dejaremos en suspenso por ahora la cuestión de cuál es el modo en que contribuye la ideología del amor –y a cuál ideología del amor históricamente concreta nos estamos refiriendo- a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas. En cambio, notaremos primero que todo lo que hemos estudiado hasta aquí sobre la ideología puede ser aplicado a las distintas formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el amor.<sup>341</sup> Veamos:

1. Cualquier formación ideológica históricamente concreta sobre el amor, o ideología del amor hace *alusión* a cierto fenómeno (el amor) sin entregarnos de él su estructura, sino una *ilusión*. El clásico problema de la imposibilidad de "definir el amor" está en este nivel. Tenemos un enorme conjunto de teorías, filosofías, expresiones artísticas, etc., que no dan cuenta de la estructura del amor, sino que hacen una cierta *alusión* que nos entrega una *ilusión*. Como ninguna de ellas logra dar cuenta de la estructura del amor -muchas ni siquiera lo pretenden-, nos entregan del amor una representación imaginaria, mítica, que puede ir desde las historias de los dioses más antiguos hasta las teorías biologicistas más modernas.
2. Como cualquier ideología, la ideología del amor produce igualmente "evidencias". Se trata en este caso de evidencias del tipo "el amor es así y lo podemos ver con nuestros propios ojos", etc.
3. Cualquier ideología del amor, como toda ideología, puede existir en formas más o menos difusas o más o menos sistematizadas (formas teóricas).

---

<sup>341</sup> Continuando con las observaciones que hemos hecho en notas precedentes, podemos advertir que, del mismo modo que con la ideología del amor, todo lo que hemos estudiado sobre la ideología puede ser también aplicado a la "ideología de género".

4. Es posible abordar las distintas formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el amor a nivel de cualquiera de los "continentes de fenómenos ideológicos" que Žižek propone:
  - **ideología en sí:** ideas, creencias, conceptos, teorías -la de Helen Fisher, por ejemplo- y procedimientos argumentativos acerca del amor.
  - **ideología para sí:** la materialización de cierta ideología del amor en determinados AIE y en sus rituales y prácticas específicos. Por citar algunos ejemplos: la ideología liberal del amor de nuestros días que se materializa en el cine (Disney, por ejemplo), la radio (la gran mayoría de la programación habitual de muchas estaciones está compuesta por canciones y programas cuyo tema principal es el amor), la televisión (telenovelas, talk shows), la literatura, la religión, las agencias matrimoniales, la "psicología de la pareja" y los "hospitales de la pareja", así como los centros donde se imparte "coaching afectivo", etc.
  - **ideología en y para sí:** actitudes "espontáneas" y presupuestos implícitos sobre el amor, por ejemplo, que es una cuestión de *dos* personas y que si se ama a alguien hay que serle sexual y emocionalmente "fiel", y por tanto, la reacción espontánea – generalmente adversa- frente a la "infidelidad", o por el contrario, que el amor puede ser cuestión de más de dos personas y/o que hay que "probar distintas opciones", y por ende, no encontrar grandes problemas con "experimentar" con terceras personas fuera de la pareja, etc.
5. Encontramos del mismo modo *tendencias* en la ideología del amor que expresan las "representaciones" de las diferentes clases sociales (subordinadas a la ideología dominante).
6. Cualquier ideología del amor también constituye en sujetos ideológicos a los individuos concretos a través de la interpelación ideológica. No hay "naturalidad" alguna de las formas en que se vive el amor, pues éstas siempre están referidas a una ideología del amor específica. Dicho de otro modo, la ideología del amor tiene exactamente el mismo *funcionamiento* que cualquier otra ideología.
7. Así mismo, siempre hay en el centro de toda ideología del amor un gran Otro en nombre del cual se interpela a los individuos en cuanto sujetos (la Naturaleza, la Evolución, la Familia, Dios, etc.). Encontramos pues en

la ideología del amor exactamente la misma *estructura* que en cualquier otra ideología.

8. Las representaciones de ciertas ideologías del amor también pueden contener elementos de conocimientos científicos, "pero siempre integrados y sometidos al *sistema* de conjunto de esas representaciones, que es en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una *falsa concepción*"<sup>342</sup> del dominio del amor. En este punto, Fisher es sin duda el paradigma. Pronto veremos por qué.
9. Las formaciones ideológicas históricamente concretas sobre el amor tienen historia propia porque tienen existencia material (se materializan en ciertos AIE -como los que hemos nombrado arriba-, en sus rituales y sus prácticas). La determinación en última instancia de esta historia se encuentra fuera de la propia ideología del amor, de ahí que una teoría de la ideología del amor se afirme en último término, como cualquier teoría de cualquier otra ideología particular, "sobre la historia de las formaciones sociales, sobre los modos de producción, entonces, combinados en formaciones sociales, y sobre la historia de las luchas de clase que en ella se hayan desarrollado".<sup>343</sup>

Señalado lo anterior, nuestro siguiente paso será demostrarlo aplicándolo al estudio de una formación ideológica históricamente concreta: la ideología liberal del amor, y a la par, daremos cuenta de cómo ésta contribuye a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas.

---

<sup>342</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, p. 47.

<sup>343</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 121.

#### **4.1.2 Sobre la ideología liberal del amor y cómo contribuye, en última instancia y del modo que le es propio, a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas**

Nuestro recorrido general por la historia de la ideología liberal del amor constará de tres partes. En la primera, hablaremos del origen de la familia monógama heterosexual de acuerdo con Friedrich Engels y del panorama respecto a ésta que encuentra la ideología liberal del amor cuando surge. En la segunda parte daremos cuenta del surgimiento de la ideología liberal del amor y de su desarrollo hasta el siglo XX. En la tercera parte nos enfocaremos en las transformaciones que ha tenido en los últimos años del siglo XX y lo que va del siglo XXI.

##### **4.1.2.1 Sobre el origen de la familia monógama heterosexual**

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels rastrea el origen de la institución de la familia monógama heterosexual siguiendo el trabajo del antropólogo Lewis H. Morgan y las anotaciones que Marx hizo sobre él. Ahí, Engels sostiene que dicha familia:

Nace de la familia sindiásmica [...] en la época que sirve de límite entre el estadio medio y el estadio superior de la barbarie; su triunfo definitivo es uno de los signos característicos de la civilización naciente. Se funda en el poder del hombre con el fin formal de procrear hijos de una paternidad cierta; y esta paternidad se exige, porque esos hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar un día en **posesión** de los bienes de la fortuna paterna.<sup>344</sup>

Explicemos este pasaje. La familia sindiásmica es el tipo de familia que surge, como resultado último de una serie de complicaciones en las prohibiciones sobre el matrimonio (la exclusión progresiva de parientes cercanos y lejanos del vínculo conyugal) que hicieron cada vez más imposibles las uniones por grupos, típicas del salvajismo<sup>345</sup>, “en el límite que separa el salvajismo de la

---

<sup>344</sup> Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2006, p.68. Subrayado mío.

<sup>345</sup> Engels retoma de Morgan la clasificación que éste hace de los periodos de la historia de la humanidad en salvajismo, barbarie y civilización, así como la división de los dos primeros en

barbarie, las más veces en el estadio superior del primero, y sólo de vez en cuando en el estadio inferior de la segunda”.<sup>346</sup> La familia sindiásmica es la unión de un hombre con una mujer en un matrimonio que es disoluble a voluntad de cualquiera de los cónyuges, que no cuenta su descendencia por línea paterna, sino materna y no crea un nuevo “hogar doméstico particular”, es decir, no suprime el “hogar doméstico comunista” que agrupa a muchas familias y donde las provisiones son comunes.

La familia sindiásmica va de la mano con la *gens* de derecho materno. La *gens* es “un círculo cerrado de parientes consanguíneos por línea femenina, que no pueden casarse unos con otros”<sup>347</sup> y que reconocen a una misma madre por ancestro común. Dicha institución nace en el estadio medio del salvajismo, se desarrolla en el estadio superior de éste y alcanza su época más floreciente en el estadio inferior de la barbarie.<sup>348</sup> Engels sostiene que la *gens* “formó la base del orden social de la mayoría, sino de todos los pueblos de la tierra”<sup>349</sup> antes de la civilización y del surgimiento del Estado.

En la *gens* de derecho materno la filiación y la pertenencia a ella se cuentan por línea materna, y por ello, un hijo no pertenece a la *gens* de su padre, sino a la de su madre. Es la *gens* y no la familia nuclear (padre, madre e hijos) la que detenta la fortuna y determina la herencia. De acuerdo con este arreglo, los miembros de una *gens* heredan de su pariente gentil difunto –el propio

---

estadios inferior, medio y superior, y explica que de manera general se pueden entender éstos de la siguiente manera:

“Salvajismo. – Periodo en que predomina la apropiación de productos naturales enteramente formados; las producciones artificiales del hombre están destinadas, sobre todo, a facilitar esa apropiación.

Barbarie. – Periodo de la ganadería y de la agricultura y de adquisición de métodos de creación más activa de productos naturales por medio del trabajo humano.

Civilización. – Periodo en que el hombre aprende a elaborar productos artificiales, valiéndose de los productos de la naturaleza como primeras materias, por medio de la industria propiamente dicha y del arte”. Véase: Federico Engels, *El origen de la familia...*, *op. cit.*, p. 30.

Remito al primer capítulo del libro de Engels para ver la explicación detallada de las características de cada uno de esos periodos y de los estadios en los que se subdividen.

<sup>346</sup> Federico Engels, *El origen de la familia...*, *op. cit.*, p.58.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 42.

hermano o el hermano de la madre, por ejemplo-, no de su padre, pues la fortuna, nos dice Engels, debía quedar en la gens.<sup>350</sup> Pero en aquellos tiempos la “fortuna” no es más que la habitación, los vestidos, las alhajas, los enseres para preparar alimentos, las armas, las barcas y algunos trebejos caseros sencillos.<sup>351</sup> Esto iba a cambiar.

La cría de animales domésticos en el estadio medio de la barbarie proporcionaría una riqueza mayor a la antes vista. Mientras todo fuese bien (esto es, mientras no hubiesen enfermedades, falta de alimento o agua para los animales, etc.), con el ganado habría un flujo constante de leche y carne que permitiría hacer frente a una eventual escasez de la recolección y la caza. Más tarde, con la agricultura y el arado de hierro, introducidos en el estadio superior de la barbarie, la caza y la recolección se volverían cada vez más raras.

La cría de ganado proporcionaba una nueva gran riqueza, pero al mismo tiempo que surgía ésta, lo hacía también la posibilidad de su apropiación privada. Engels señala que en un primer momento los rebaños pertenecían a la totalidad de la gens, pero pronto comenzaron a ser propiedad particular de los jefes de familia. Este cambio traería consigo modificaciones profundas en la familia. Veámoslas en las palabras de nuestro autor:

Convertidas todas estas riquezas en propiedad particular de las familias, y aumentadas después rápidamente, removían en sus cimientos la sociedad fundada en el matrimonio sindiásmico, y en la gens, basada en el matriarcado. El matrimonio sindiásmico había introducido en la familia un elemento nuevo. Junto a la verdadera madre había puesto el verdadero padre [...]. Con arreglo a la división del trabajo en la familia de entonces, el papel del hombre consistía en proporcionar la alimentación y los instrumentos de trabajo necesarios para ello, y, por consiguiente, era propietario de estos últimos; se los llevaba consigo en caso de separación, de igual manera que la mujer conservaba sus enseres domésticos. Según la costumbre de aquella época, el hombre era igualmente propietario del nuevo manantial de alimentación (el ganado), y más adelante, del nuevo medio de trabajo (el esclavo). Pero según la usanza de

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 59.

aquella misma sociedad, sus hijos no podían heredar de él, porque acerca de este punto pasaban las cosas como vamos a ver ahora.

Con arreglo al derecho materno, es decir, mientras la descendencia sólo se contó por línea femenina, y según la costumbre hereditaria primitiva usual en la gens, los miembros de ésta heredaban al principio de su pariente gentil difunto. La fortuna debía quedar, pues, en la gens. Por efecto de su poca importancia en la práctica, debió de ir la sucesión a los parientes más próximos, es decir, a los consanguíneos por línea materna. Pues bien: los hijos del difunto no pertenecían a su gens, sino a la madre; al principio heredaron con los otros consanguíneos de su madre; más tarde heredaron de ella en primera línea, pero no podían ser herederos de su padre, porque no pertenecían a su gens, en la cual debía quedar su fortuna. A la muerte del propietario de rebaños, estos pasaban en primer término a hermanos y hermanas, y a los hijos de estos últimos, o a los descendientes de las hermanas; en cuanto a sus propios hijos, estaban desheredados.

A medida que iba en aumento la fortuna, por una parte daba al hombre una posición más importante que a la mujer en la familia, y, por otra parte, hacía nacer la idea en él de valerse de esta ventaja para derribar en provecho de los hijos el orden de suceder establecido. Pero esto no pudo hacerse mientras permaneció vigente la filiación de derecho materno, la cual tenía que ser abolida, y lo fue.<sup>352</sup>

Engels dirá que esto último no fue muy difícil, pues para hacerlo no se necesitaba cambiar nada de lo que eran unos de otros los miembros vivos de la gens, sino que “bastó decidir sencillamente que en lo venidero los descendientes de un miembro masculino permanecían en la gens, pero los de un miembro femenino saldrían de ella pasando a la gens de su padre”<sup>353</sup>, para abolir la filiación femenina y el derecho hereditario materno y sustituirlo por la filiación masculina y el derecho hereditario paterno. Desaparecería con ello la gens de derecho materno y surgiría la gens de derecho paterno.

La abolición del derecho materno, dice Engels, “fue la gran derrota del sexo femenino”<sup>354</sup>, pues con ella el hombre, que en aquel entonces tenía a su cargo el proporcionar los alimentos, pero carecía de dominio en el hogar, llevó

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, pp. 61-62

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 63.

también las riendas de la casa y la mujer, otrora en una posición considerable dada su importancia en la estructura de la gens de derecho materno, quedaría subordinada a aquél.

Como efecto de esa condición surgiría la familia patriarcal, caracterizada por ser "la organización de cierto número de individuos (libres o no) en una familia bajo el poder paterno del jefe de ésta".<sup>355</sup> Engels destaca que el punto esencial de dicha familia consiste en la incorporación de los esclavos y la patria potestad paterna, de ahí que nuestro autor vea en la familia romana el "tipo cabal" de esta forma de familia, pues la propia palabra "familia" designa al conjunto de esclavos domésticos (*famulus*, en singular) pertenecientes a un mismo hombre y que se consideraba parte de la herencia.<sup>356</sup>

La familia patriarcal "señala el tránsito del matrimonio sindiásmico a la monogamia"<sup>357</sup>, pues ahora, rigiendo el derecho y la filiación paternos, habría que asegurar la paternidad de los hijos a quienes se heredaría la fortuna paterna. Y "para asegurar la fidelidad de la mujer, y por consiguiente, la paternidad de los hijos, es entregada aquélla sin reservas al poder del hombre".<sup>358</sup> Esto va a introducir otro gran cambio: el matrimonio monogámico, a diferencia del matrimonio sindiásmico, ya no se podrá romper fácilmente y cuando se rompa será a voluntad del hombre.

Es así como llegamos nuevamente a nuestra primera cita de Engels, donde éste nos indica que la familia monogámica se funda "en el poder del hombre con el fin formal de procrear hijos de una paternidad cierta", porque esos hijos van a entrar algún día en posesión de la fortuna paterna. Y si volvemos a mirar dicha cita, podremos observar que hemos destacado la palabra **posesión**. Ahora veremos por qué.

---

<sup>355</sup> *Ibidem*.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

Cuando al inicio del capítulo 2 hablábamos sobre las relaciones de producción, mencionamos que la **posesión** está dentro de las *Verbindungen específicas* o modos de combinación de los elementos pertenecientes a los medios de producción y a los agentes de la producción que al ser aplicados a éstos últimos nos dan como resultado "un número limitado de formaciones que constituyen las *relaciones de producción* de los modos de producción definidos".<sup>359</sup>

Que la **posesión** de los "bienes de la fortuna *paterna*" -que podríamos decir, no sólo son los medios de consumo (casa, artículos del hogar, etc.), sino también y *principalmente* los medios de producción que el *padre* posea (tierras, esclavos, ganado, herramientas)- sea transmitida por herencia familiar, o dicho de otro modo, que la propiedad privada de los medios de producción (detentada por el padre) requiera de la familia monógama heterosexual para *reproducirse*, es decir, para transmitir y mantener *privada* la propiedad de los medios de producción cuando falte su actual poseedor (el padre), provoca necesariamente un cambio en la forma de la familia.

La paternidad deberá estar asegurada en adelante, precisamente para que el padre tenga la "certeza" de estar heredando *su* fortuna a *sus* hijos. Un resultado de ello es que la familia monógama *heterosexual*<sup>360</sup> quedará –para usar la expresión de Žižek- "radicada en el centro mismo de las **relaciones sociales de producción**", del modo que ya hemos visto.

Justo por tratarse -entre otras cosas- de un mecanismo para la transmisión vía herencia de los "bienes familiares", el matrimonio monógamo (esto es, la creación de una nueva familia monógama y heterosexual) era, en las clases explotadoras, un acuerdo que no podía tomarse a la ligera ni establecerse con cualquiera. Se trataba de un acuerdo estratégico mediante el cual se podría acumular una mayor fortuna, mantener la ya detentada, mejorar la posición

---

<sup>359</sup> Louis Althusser "El objeto de "El Capital"", *op. cit.*, p.191.

<sup>360</sup> El carácter heterosexual de la familia monógama de la que nos habla Engels está presente todo el tiempo en el texto, aunque quizá por parecer una obviedad o una redundancia no se destaque. Nosotros sí lo haremos para iluminar algunos puntos más adelante.

social, establecer alianzas, etc. De ahí que la inmensa mayoría de las veces el matrimonio fuera concertado entre los familiares de los contrayentes sin que éstos tuviesen injerencia alguna en tal decisión.

Si seguimos de cerca el texto de Engels, podremos ver a lo largo de él cómo van a aparecer diferentes regulaciones jurídicas e ideológicas sobre el matrimonio monógamo heterosexual que no podemos separar de las nuevas relaciones de producción, pues contribuyen a su reproducción. Hay pues, una serie de ideologías del matrimonio que podemos captar en el texto de Engels y cuya comprensión descansa, como ya hemos mencionado, "sobre la historia de las formaciones sociales, sobre los modos de producción, entonces, combinados en formaciones sociales, y sobre la historia de las luchas de clase que en ella se hayan desarrollado".<sup>361</sup> Si *desconocemos* esto último, caemos en el riesgo de trazar únicamente "cuadros comparativos" del matrimonio en las distintas "épocas", es decir, descripciones de las regulaciones jurídicas e ideológicas existentes en ellas, lo cual no deja de ser valioso, pero está seriamente limitado y nos impide pensar la conexión de dichas regulaciones con la totalidad de las formaciones sociales en las cuales existen, la forma en que contribuyen aquellas a la reproducción de éstas.

En resumen, nuestra primera consideración es que la familia monógama heterosexual nace de la mano y de la misma fuente que la propiedad privada y el Estado, es decir, de un cambio en las relaciones de producción del comunismo primitivo entonces existente que acabó liquidándolo, pero también y necesariamente, de una lucha ideológica y jurídico-política que tuvo que darse para imponer, asegurar y reproducir las nuevas relaciones de producción. Si resaltamos esto último es para evitar pensar que las regulaciones jurídicas e ideológicas sobre el matrimonio y la familia monógama heterosexual se dieron y se impusieron en automático, de un golpe y sin resistencias con las nuevas relaciones de producción y el modo de producción que inauguraron. Tenían que ser producidos los sujetos ideológicos que se

---

<sup>361</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p. 121.

insertaran en los rituales y las prácticas de los AIE nacientes (como la familia monógama heterosexual) y esto no fue ni inmediato, ni libre de fricciones.

Finalmente, hemos de señalar que esos sujetos que forman familias monógamas heterosexuales no tienen sentido sino sobre este fondo, es decir, van de la mano de la ideología de la cual son sujetos, o sea, de una formación ideológica históricamente concreta que los produce como tales. Ideología subordinada a la ideología dominante, que es la ideología de la clase dominante.

Dicho esto, pasemos a nuestra segunda consideración.

#### **4.1.2.2 *Sobre el surgimiento y el desarrollo de la ideología liberal del amor***

Mencionamos que el matrimonio fue durante mucho tiempo un "acuerdo estratégico" en el cual los contrayentes tenían poco que decir. El amor como base del matrimonio y de la construcción de nuevas familias es un fenómeno muy reciente que inicia en la era capitalista.

Engels mismo señala que el amor, en el sentido moderno de la palabra, estuvo durante toda la Antigüedad y la Edad Media excluido del matrimonio. Si esto es así, ¿cómo llegaría a ser el amor no sólo incluido dentro del matrimonio, sino *la base misma* de éste? Veamos la respuesta de nuestro autor.

Engels menciona que al aparecer, la producción capitalista encontró el panorama que hemos descrito: el matrimonio como "acuerdo estratégico" y por ende, el amor excluido del matrimonio. En verdad, dice nuestro autor, ese modo de matrimonio le convenía excepcionalmente a la producción capitalista, sin embargo, "la ironía de la historia" es que fue ella quien abriría la "brecha decisiva" en aquél, pues:

Al transformar todas las cosas en mercaderías, desorganizó todas las situaciones transmitidas o adquiridas antiguamente; reemplazó

las costumbres hereditarias y el derecho histórico por la compraventa, por el "libre contrato" [...].

Pero para contratar se necesitan gentes que puedan disponer libremente de su persona, de sus acciones y de sus bienes, y que se encuentren unos en presencia de otros con iguales derechos. Crear esas personas "libres" e "iguales" fue precisamente una de las principales tareas de la producción capitalista. [...]

Pero, ¿cómo poner de acuerdo este principio con las prácticas usuales hasta entonces para concertar el matrimonio? Según el concepto plebeyo del matrimonio, era un contrato, una cuestión de derecho, y hasta la más importante de todas, puesto que disponía del cuerpo y del alma de dos seres humanos, para mientras durase su vida. Verdad es que, desde esa época, el matrimonio era el concierto formal de dos voluntades; sin el "sí" de los interesados no había nada hecho. Pero hartó bien se sabía cómo se pronunciaba el "sí" y cuáles eran los verdaderos autores del matrimonio. Sin embargo, puesto que para todos los demás contratos se exigía la libertad real para decidirse, ¿por qué no lo era en éste? Los jóvenes que debían ser unidos, ¿no tenían también el derecho de disponer libremente de sí mismos, de su cuerpo y de sus órganos? ¿No se había puesto de moda, gracias a la caballería, el amor sexual? En contra del amor adúltero de la caballería, ¿no era el amor conyugal su verdadera forma plebeya? Pero si el deber de los esposos era amarse recíprocamente, ¿no era tan deber de los amantes no casarse sino entre sí y con ninguna otra persona? Este derecho de los amantes, ¿no era superior al derecho del padre y de la madre, de los parientes y de los demás alcahuetes y terceros tradicionales de bodas? Desde el momento en que el derecho al libre examen personal penetraba en la Iglesia y en la religión, ¿podía no afirmarse, ante la intolerable pretensión de la generación vieja, de disponer del cuerpo, del alma, de los bienes de fortuna, de la aventura y de la desventura de una generación más joven?

Por fuerza debían suscitarse estas cuestiones en un tiempo que relajaba todos los antiguos vínculos sociales y removía todas las ideas corrientes.<sup>362</sup>

Más adelante continúa

Así sucedió que la clase media naciente, sobre todo la de los países protestantes, donde se conmovió de una manera más profunda el estado de cosas existente, reconoció cada vez más y más para el matrimonio también la libertad del contrato, y puso en práctica su teoría del modo que hemos descrito. El matrimonio continuó siendo

---

<sup>362</sup> Federico Engels, *El origen de la familia...*, op. cit, pp. 88-90.

matrimonio de clase, pero en el seno de la clase concedióse cierto grado de libertad en la elección a los interesados. Y en el papel, en la teoría moral como en las narraciones poéticas, nada quedó tan inquebrantablemente asentado como la inmoralidad de todo matrimonio que no se funde en un amor sexual recíproco y en un contrato de los esposos efectivamente libre. En resumen: quedaba proclamado como derecho del hombre el matrimonio por amor; y no sólo derecho del hombre, sino que también y por excepción derecho de la mujer.<sup>363</sup>

La producción capitalista requería de una nueva subjetividad, necesitaba producir sujetos "libres" e "iguales" que pudieran "disponer libremente de su persona, de sus acciones y de sus bienes, y que se encuentren unos en presencia de otros con iguales derechos", sujetos "dueños de sí mismos". La producción de estos sujetos entró en contradicción con la práctica del matrimonio pactado por terceros, pues los sujetos "libres", "iguales" y "dueños de sí mismos" no podían casarse con alguien que otra persona les eligiera sin poner en entredicho su carácter de "libres" y "dueños de sí mismos". La salida a esta situación fue entonces el matrimonio por amor, que abrió la brecha decisiva en el matrimonio por acuerdo. Y el amor, que había estado históricamente al margen del matrimonio, se convirtió en la base del mismo, pues la elección por amor muy difícilmente puede estar influida por un tercero.<sup>364</sup>

Una nueva ideología del amor, acorde con la producción de los sujetos "libres" que el capitalismo requería, comenzaba a nacer: se trata de la ideología liberal del amor. Si la llamamos así es porque suscribe ya las coordenadas de la

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>364</sup> El cambio en la forma de elección del cónyuge con la llegada del capitalismo y la producción de sujetos "libres" no sólo son reconocidas por Engels. En su recién publicado artículo *El amor como problema sociológico*, donde hace un recorrido por el tratamiento del amor en la sociología (pasando por Durkheim, Parsons, Bourdieu, Comte, Luhmann, Simmel, Giddens, Bauman, Beck, Elías y otros), Adriana García Andrade sostiene que existe cierto consenso entre los sociólogos de que en la transición a la sociedad moderna, "la forma en que se generan las parejas se transforma. De ser un intercambio económico entre familias, se convierte en un vínculo elegido individualmente. Es decir, supone la aparición de individuos que construyen su futuro y deciden quién estará a su lado en este futuro". Adriana García Andrade, "El amor como problema sociológico" en *Acta Sociológica*, número 66, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, enero-abril 2015, p. 45.

No obstante, hemos de subrayar, lo que implica este cambio es distinto para los sociólogos.

ideología liberal (el “individuo” propietario de sí mismo, igualdad de derechos, libertad de acción y elección individuales...<sup>365</sup>) que surge en el mismo periodo.

Ahora bien, la producción de esos sujetos “libres” que se casarán por amor y la generalización de la práctica del matrimonio por amor no han sido inmediatas y de un solo golpe.

Del texto de Engels podemos colegir que los primeros pasos hacia dicha producción se dieron en el siglo XVI, con la Reforma protestante y su introducción del libre examen individual, y en el siglo XVII con la aparición del liberalismo.

Por otra parte, la práctica del matrimonio por amor se va haciendo más frecuente a partir del siglo XVIII. A propósito de esto, la socióloga Eva Illouz ha señalado que en el caso de Estados Unidos -que es para ella el país en el que la tendencia a escoger cónyuge con base en el amor cobra más fuerza- esta “tendencia” comienza en el siglo XVIII, se acelera a finales del siglo XIX<sup>366</sup>, y continuará en esa misma línea en el siglo XX. Esto concuerda muy bien con lo que Engels nos entrega cuando habla de la situación del matrimonio a finales del siglo XIX:

El matrimonio de la clase media es de dos modos en nuestros días. En los países católicos, ahora, como antes, los padres son quienes proporcionan al hijo la mujer que le conviene [...]. Por el contrario, en los países protestantes la regla general es conceder al hijo de familia más o menos libertad para buscar mujer dentro de su clase; de esto resulta que cierto grado de amor puede formar la base del matrimonio y se supone siempre que es así por el bien parecer.<sup>367</sup>

Incluso Helen Fisher -como hemos visto en el último apartado del capítulo 1-, reconoce esto en líneas generales, notando que algo con el modo en el que se pensaba al amor comienza a cambiar en dirección hacia la libertad de elección

---

<sup>365</sup> De hecho, podríamos decir que es la “Libertad del Individuo” la Causa en nombre de la cual la ideología liberal del amor interpela en cuanto sujetos a los individuos.

<sup>366</sup> Véase: Eva Illouz, “La construcción de la utopía romántica” en *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Katz, 2009, pp. 51-52.

<sup>367</sup> Federico Engels, *El origen de la familia...*, op. cit, p. 78.

a partir del siglo XVI; que en el siglo XVIII intelectuales como Rousseau empezarían a hablar de las “virtudes del amor romántico” y a rechazar los matrimonios concertados, y que a finales de ese siglo y en los siglos XIX y XX el número de personas que se casarán por amor será cada vez mayor.

Lo que a nosotros nos interesa destacar es que la ideología del amor que surge y se desarrolla en ese periodo y que sostiene la libertad de casarse por amor – y el matrimonio como meta del amor- está totalmente acorde con la producción de sujetos “libres”, “iguales” y “propietarios de sí mismos” que el capitalismo necesitaba producir. Es pues, parte de la producción de esos sujetos, y por tanto, es inseparable de ella y de sus condiciones históricas de existencia.

Ahora bien, hemos de notar que el matrimonio monógamo heterosexual seguía en pie, pero lo que cambiaba era la forma en cómo se elegía al marido o a la mujer. Ahora habría cierta libertad para elegirle en base al amor y el amor tendría como meta llegar al matrimonio.

Sin embargo, el contrato de los esposos no es con todo, enteramente libre, pues el matrimonio sigue siendo *matrimonio de clase*. Engels mismo menciona que en las clases opresoras, la influencia económica impide que la libre elección de los esposos sea la regla, mientras que en las clases oprimidas lo sería efectivamente. De modo que la “libertad de elección” está atravesada por la división de clases, y por ello los sujetos “libres” e “iguales” no lo son tanto. No hace falta mucha imaginación para darnos cuenta, por ejemplo, de que es extremadamente improbable que un hombre de la alta burguesía contraiga matrimonio con una mujer de los barrios o pueblos más empobrecidos, o al revés, que un campesino pobre lo haga con alguna mujer de la alta burguesía. ¿No es ése el Real que trata de cubrir la fantasía ideológica de la “libre elección”? ¿No es esa fantasía ideológica la que encontramos en los AIE como el cine y la televisión, afirmando que la “libre elección” por amor está más allá de la división de clases y la borra, pues se da, después de todo, entre “personas” -“iguales” en tanto que tales- que se aman y libremente deciden relacionarse? Desde las películas y telenovelas “locales” (como *Amarte duele* o *María la del Barrio*, y en general, en la gran mayoría de las telenovelas

mexicanas) hasta las más difundidas como *Titanic* o *Frozen* (y en general, en todas las historias de princesas de Disney), la fantasía ideológica de la “relación de clases” vía el amor está siempre presente.

Pero volvamos. El matrimonio, decíamos, seguía siendo monógamo, heterosexual y de clase. Estaba radicado también en el centro mismo de las relaciones de producción capitalistas, pues era necesario para mantener la propiedad privada de los medios de producción mediante la herencia. Seguía siendo monógamo porque seguía requiriendo de la “certeza” de la paternidad de los futuros herederos de la “fortuna paterna”. Por otra parte, era heterosexual –y aquí veremos por qué nos interesaba destacarlo- porque el coito heterosexual fue durante mucho tiempo la única forma de producir nuevos seres humanos.

La producción de nuevos seres humanos es por un lado la “producción de herederos” y por otro, parte de la reproducción de la fuerza de trabajo. A su vez, como hemos visto, la “producción de herederos” está inscrita dentro de la reproducción de las relaciones de producción bajo las cuales se lleva a cabo el proceso de producción capitalista, mientras que la reproducción de la fuerza de trabajo está inscrita dentro de la reproducción de las fuerzas productivas.

Podemos ver en toda su dimensión la relevancia de remarcar el carácter heterosexual del matrimonio monógamo y de clase si tomamos lo anterior y lo contrastamos con la observación de Althusser de que,

[...] para existir, toda formación social debe –al mismo tiempo que produce y para poder producir- reproducir las condiciones de su producción. Debe, entonces, reproducir:

- 1) las fuerzas productivas.
- 2) las relaciones existentes de producción.<sup>368</sup>

Para ocupar nuevamente la expresión de Žižek, “la forma social de la reproducción sexual está radicada en el centro mismo de las relaciones

---

<sup>368</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del estado...”, op. cit., p. 98.

sociales de producción”<sup>369</sup> capitalistas, pero también en el centro de las fuerzas productivas, pues ha sido una condición necesaria para la reproducción de las mismas.

De ahí que no podamos dejar de subrayar *desde el materialismo histórico* el carácter heterosexual que ha tenido históricamente el matrimonio monógamo, y con ello, el porqué del lugar privilegiado que ha ocupado la heterosexualidad respecto de otras formas de relacionarse. Lugar privilegiado que no está asentado simplemente en el “miedo a lo diferente”, “el legado judeocristiano”, “las tradiciones”, “la ignorancia”, y demás lugares comunes que suelen darse como explicación, sino en que la heterosexualidad -la monogamia heterosexual-, ha sido una de las condiciones necesarias de la reproducción de la fuerza de trabajo y está radicada en el centro mismo de las relaciones de producción capitalistas. Y como sabemos, la ideología y las relaciones de producción son indisolubles, “no se puede [...] pensar las relaciones de producción en su concepto, haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas”<sup>370</sup>, pues las relaciones de producción remiten siempre a las formas superestructurales (ideológicas y jurídico-políticas) que forman parte de las condiciones de su propia existencia, por lo cual, para hacer una crítica radical del lugar privilegiado de la heterosexualidad no se puede pensar en solamente atacar a las ideologías que lo sostienen (la “tradición judeocristiana”, etc.) o creer que son sólo éstas responsables de aquél, pues esas ideologías son indisolubles de las relaciones de producción capitalistas que contribuyen a reproducir, en cuyo centro está radicada la monogamia heterosexual, y por tanto, esas ideologías son “prácticas de clase, prácticas de la lucha de clases en la ideología” (Pêcheux), medios para asegurar la reproducción de las relaciones de producción capitalistas en cuyo centro está radicada la monogamia heterosexual, y no simplemente resultados del “miedo a lo diferente”, “el legado judeocristiano”, etc.

---

<sup>369</sup> Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Barcelona, Diario Público, 2010, p. 79.

<sup>370</sup> Louis Althusser “El objeto de “El Capital””, *op. cit.*, p.192.

Con lo anterior podemos observar que, contrario al lugar común de que la teoría marxista “tiene poco que ofrecer” a los movimientos que critican el lugar privilegiado de la monogamia heterosexual y/o de la heterosexualidad (*queer*, *LGBTTTIA+*, etc.), es justo el materialismo histórico el que puede ayudarles a definir sus objetivos fuera de la ideología burguesa que necesariamente los reapropia y mantiene siempre -de una u otra forma, pues lo requiere- el lugar privilegiado de la monogamia heterosexual.

Pero volvamos a la ideología del amor. El amor, al pasar a ser la base del matrimonio monógamo heterosexual, quedaba también ligado a la heterosexualidad, a la monogamia, a la "fidelidad" y a la idea de un proyecto a largo plazo (que puede observarse muy claramente en el clásico "hasta que la muerte los separe" de los votos matrimoniales).

Postular al amor como la base de la elección de la pareja con quien se ha de contraer matrimonio y crear una nueva familia monógama heterosexual que permitiría la reproducción de la fuerza de trabajo, por un lado, y por otro, la "producción de herederos" para reproducir la propiedad privada de los medios de producción vía herencia, he ahí a grandes rasgos el modo en que la ideología del amor contribuía a la reproducción de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción capitalistas.

En resumen, nuestra segunda consideración es que el matrimonio y la familia monógama heterosexual –de la cual vimos su nacimiento arriba- siguen siendo la norma hasta la era capitalista, pero Occidente verá en esa era un cambio en la forma en la que se eligen a los esposos, pues dicha elección va paulatinamente dejando de ser hecha por terceros ajenos a la pareja y comienza a basarse -en mayor o menor medida, dependiendo del tiempo y lugar específicos- en el amor. Las primeras piedras de este cambio son puestas desde los siglos XVI y XVII; en los siglos XVIII y XIX tomará fuerza, y para el siglo XX estará ampliamente difundido en la mayoría de los países occidentales. Surge pues una nueva ideología del amor acorde con la producción de sujetos “libres”, “iguales” y “propietarios de sí mismos” que el

capitalismo requiere, ya que esos sujetos no pueden casarse con alguien que les impongan sin poner en entredicho su condición de “propietarios de sí mismos”. Llamamos a esa nueva ideología “ideología liberal del amor” porque suscribe las coordenadas de la ideología liberal.

Como hicimos en nuestra primera consideración, hemos de remarcar que esos sujetos que forman familias monógamas heterosexuales y se casan por amor no tienen sentido sino sobre aquél fondo, es decir, van de la mano de esa ideología de la cual son sujetos, de esa formación ideológica históricamente concreta que los constituye como tales. Ideología subordinada a la ideología dominante, que es la ideología de la clase dominante, y que contribuye –en última instancia y del modo que le es propio- a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas. Para decirlo de otra forma: los sujetos de la ideología liberal del amor son producidos como tales por la ideología liberal del amor. No pueden disociarse de ésta, y a su vez, ésta no puede disociarse de sus condiciones específicas de existencia, mismas que contribuye a reproducir del modo que le es propio.

Ahora bien, en las últimas décadas del siglo XX y en las primeras del siglo XXI esa ideología del amor experimentará otras transformaciones que van de la mano con las propias de la época.

#### **4.1.2.3 La ideología liberal del amor hoy**

Žižek nos dice que en nuestros días, "el mandato de la ideología dominante es "¡Goza!" [The commandment of the ruling ideology is "Enjoy!"]".<sup>371</sup>

Para comprender esa frase, debemos primero recordar la definición de Michel Pêcheux de "ideología dominante" que vimos en el capítulo 2. Dijimos entonces que ésta es, "la forma históricamente concreta que resulta de las relaciones de desigualdad-contradicción-subordinación que en una formación

---

<sup>371</sup> Astra Taylor, *Žižek!*, Estados Unidos de América / Canadá, The Documentary Campaign, 2005.

social históricamente determinada caracterizan la "totalidad compleja en dominación" de las formaciones ideológicas que operan en ella".<sup>372</sup>

Vimos también que, a propósito de la *pluralidad* de los AIE, Althusser aclara que:

Si los AIE "funcionan" de modo predominantemente ideológico, lo que unifica su diversidad es su mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología según la cual funcionan está siempre, de hecho, unificada -a pesar de sus contradicciones y su diversidad- *bajo la ideología dominante*, que es la de "la clase dominante".<sup>373</sup>

Este mismo "elemento unificador" -la ideología dominante- lo es también para la relación aparato represivo/AIE, de modo que "la "armonía" (a veces incompleta) entre el aparato represivo del estado y los aparatos ideológicos, y entre estos, se asegura por intermedio de la ideología dominante".<sup>374</sup>

Volviendo a la frase de Žižek, hemos de precisar que en ella el "¡goza!" no es un sinónimo de "¡disfruta!", sino que está referido al concepto psicoanalítico de *goce*. No podemos comprometernos a abordar en extenso dicho concepto, pues hacerlo rebasaría los límites del presente estudio. En cambio, para clarificar parte de lo que Žižek pretende transmitirnos con dicha frase y ver como a su vez esto nos sirve para nuestros propósitos, retomaremos lo aprendido recientemente en el seminario *La agresividad, el odio y la pulsión de muerte en el lazo social y en la clínica psicoanalítica*, donde el profesor Daniel Gerber señalaba que "el goce aparece como un horizonte de satisfacción absoluta. Como horizonte, se mueve cuando nos movemos. El goce es lo imposible en tanto que es imposible la satisfacción plena". De ahí que señaláramos arriba que para Žižek "goza" no es un sinónimo de "disfruta": el goce, en tanto horizonte de satisfacción absoluta que se mueve conforme nos movemos, es decir, que es inalcanzable, empuja, en aras de alcanzarlo, hacia el exceso, más allá del "disfrutar", del bienestar o de simplemente "pasarla bien".

---

<sup>372</sup> Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", *op. cit.*, p. 162.

<sup>373</sup> Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado...", *op. cit.*, p.111.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 114.

Así pues, otro modo de decir "el mandato de la ideología dominante es "¡Goza!", podría ser: "el mandato de la ideología dominante es "¡ve en pos de la satisfacción absoluta y haz *todo* lo que tengas que hacer para obtenerla!". Ese "todo" incluye cada vez más cosas (cuidado del cuerpo, sexo, drogas, etc.), es cada vez más permisivo, pero:

¿No hay acaso en esta supuesta permisividad un mandato oculto proveniente de lo que en psicoanálisis llamamos el "superyó"? Se trata de una verdadera obligación: "¡debes gozar!". Se impone la diversión, porque de lo contrario nos sentimos culpables. Es como una moral kantiana al revés. En otros tiempos la obligación moral era llevar una vida "decente". Si traicionabas a tu esposa, te sentías culpable por buscar el placer. Ahora se trata de lo contrario, si no buscas el placer, si no estás dispuesto a gozar, te sientes culpable. Y no estoy hablando de una hipótesis abstracta. Me encuentro todo el tiempo con psicoanalistas que me dicen que ésa es la razón por la cual la gente acude a la consulta. Se sienten culpables de no gozar lo suficiente. La gran paradoja es que el deber de nuestros días no impone la obediencia y el sacrificio, sino más bien el goce y la buena vida. Y quizá se trate de un mandato mucho más cruel. Probablemente el discurso psicoanalítico es el único que hoy propone la máxima: "gozar no es obligatorio, te está permitido no gozar". La paradoja de la sociedad permisiva es que nos regula como nunca antes.<sup>375</sup>

¿Qué tiene que ver todo esto con la ideología del amor? Si el mandato de la ideología dominante actual es "¡goza!" y si la ideología dominante es el elemento unificador de la diversidad de los AIE, puesto que la ideología según la cual funcionan está unificada bajo la ideología dominante, la ideología del amor –que está también unificada bajo la ideología dominante- no escapa al "¡goza!", al imperativo de goce de la ideología dominante.

Aunque no exactamente con esas palabras, Žižek ha insistido sobre ello en varios lugares. Veamos parte de lo que mencionaba al respecto en su participación en la sexta edición del *Subversive festival* en 2013:

---

<sup>375</sup> José Fernández Vega, *Contra el goce* (Entrevista a Slavoj Žižek). Tomado de: <<http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2003/11/29/u-666509.htm>>. Consultado el 04/03/16.

Pienso sinceramente que, en contraste con nuestra juventud -la juventud de quienes son ahora viejos aquí- cuando -ustedes saben- luchar por la libertad sexual era experimentado como liberador e incluso el amor monógamo era considerado o desestimado como una convención burguesa y demás, pienso que hoy cada vez más el amor, simplemente el amor apasionado, está emergiendo como algo peligroso y precisamente subversivo. Piensen acerca de cómo son dirigidos en su vida cotidiana por la sociedad, lo que la sociedad demanda de ustedes. Es básicamente una suerte de hedonismo pseudo-budista ligeramente espiritual. La ideología está diciéndote: "sé fiel a ti mismo", "date cuenta de tu verdadero potencial", "experimenta con tu vida", "prueba todas las diferentes opciones", "no te fijes a ti mismo a una cierta identidad estable", "la vida es dinámica, fluida", etc. Y yo afirmo que dentro de esta economía no sólo el amor estable, el amor apasionado, está emergiendo como un obstáculo para tu "auténtico desarrollo", sino que incluso la dimensión crucial del amor está desapareciendo gradualmente.

¿Qué es el amor? Como ha señalado nuestro buen amigo Alain Badiou [...] en su maravilloso libro *In Praise of Love* [*Elogio del amor*], siempre hay algo traumático, extremadamente violento en el amor. El amor es un permanente estado de emergencia. *Caes enamorado*. Y es crucial que en inglés y en francés usemos esta expresión: "caer enamorado" ["*to fall in love*"]. Pierdes el control. Es eso realmente. Yo afirmo que el amor, la experiencia del amor apasionado es la más elemental experiencia metafísica. Es una experiencia platónica, en el sentido de "llevas una vida diaria desahogada, conoces amigos, vas a fiestas, etc. Todo es normal. Quizá alguna aventura de una noche [*a one-night stand*] aquí y allá..." y entonces, caes enamorado. Todo está arruinado. El balance de tu vida está perdido. Todo está subordinado a esa persona.

Casi no puedo imaginar en la vida normal cotidiana -fuera de la guerra y demás- una experiencia más violenta que el amor. Y creo que es por eso que todos los "asesores" que necesitamos hoy en día están tratando precisamente de domesticar o de borrar este exceso de amor. Es como si el amor fuera demasiado venenoso y entonces lo que ellos te dicen -ya saben, el engaño que tratan de ofrecerles todas las agencias matrimoniales y de citas- es cómo estar enamorado sin caer enamorado [*how to find yourself in love without falling in love*].

Esta idea me vino cuando en uno de los vuelos transatlánticos leí uno de esos estúpidos periódicos de aerolíneas y había ahí un gran texto afirmando -un texto publicitario afirmando-: "Te permitiremos estar enamorado, sin la caída" ["*We will enable you to find yourself in love, without the fall*"], sin esta peligrosa exposición. Y pienso que esto se ajusta perfectamente a nuestra metafísica narcisista cotidiana. Ya saben, la vieja historia que repito todo el tiempo:

buscamos café sin cafeína, buscamos cerveza sin alcohol, y buscamos el amor sin su momento peligroso, donde te pierdes.<sup>376</sup>

El amor estable y apasionado comienza entonces a emerger como un obstáculo para nuestro "auténtico desarrollo", como algo que estorba para alcanzar el horizonte de la satisfacción absoluta. El imperativo de goce de la ideología dominante exige "experimentar con nuestras vidas", "probar todas las diferentes opciones", etc., mientras que, parafraseando a Žižek, "amor estable" significa "no probar todas las diferentes opciones", renunciar a una de las principales libertades de elección: la de cambiar de compañeros sexuales<sup>377</sup>, de ahí que aparezca como obstáculo para el imperativo de goce de la ideología dominante y que Žižek señale que en nuestros días, un "compromiso

---

<sup>376</sup> *"I sincerely think that in contrast to our youth, -the youth of those who are already old here-, when -you know- to fight for sexual freedom was experienced as liberating and even monogamous love was considered or dismissed as a bourgeois convention, and so on, I think that today, more and more, love, simply passionate love, is emerging as something dangerous and precisely subversive. Think about how you are addressed in your everyday life by society, what society demands of you. It's basically a kind of slightly spiritual pseudo-Buddhist hedonism. Ideology is telling you: "be faithful to yourself", "realize your true potential", "experiment with your life", "try all different options", "don't fixate yourself on a certain stable identity", "life is dynamic, fluid" and so on, and so on. And I claim within this economy, not only is stable love/passionate love emerging as an obstacle to your "authentic development", but even the crucial dimension of love is gradually disappearing.*

*What is love? As Alain Badiou, our good friend [...] put it in his wonderful book In Praise of Love, there is always something traumatic/extremely violent in love. Love is a permanent emergency state. You fall in love. And it's crucial that in English and in French we use this expression: to "fall" in love. You lose control. It's really. I claim that love, the experience of passionate love, is the most elementary metaphysical experience, it's a platonic experience. In the sense of, you lead your easy, daily life, you meet friends, you go to parties, whatever, everything is normal, maybe here and there a one-night stand [...], and then you passionately fall in love. Everything is ruined. The entire balance of your life is lost. Everything is subordinated to this one person.*

*I almost cannot imagine in normal daily life, outside war and so on, a more violent experience than that of love. And I think which is why all the "advisers" that we need today are trying precisely to domesticate or to erase this excess of love. It's as if love is too poisonous and then they tell you, you know, the trick that they try to offer you all the marriage and dating agencies, is how to find yourself in love without falling in love.*

*This idea came to me when on one of the Transatlantic flights I read one of those stupid airline journals and there was a big text there claiming -publicity text claiming-: "We will enable you to find yourself in love, without the fall", without this dangerous exposure. And I think this fits perfectly our daily narcissistic metaphysics. You know the old story that I repeat all the time; we want coffee without caffeine, we want beer without alcohol, and we want love without its dangerous moment, where you get lost". Slavoj Žižek, Love as a political category, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=b441hiCuNw4>>. Consultado el 04/03/16.*

<sup>377</sup> Slavoj Žižek, *What is freedom today?*, disponible en: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/video/2014/dec/03/slavoj-zizek-philosopher-what-is-freedom-today-video>>. Consultado el 04/03/16.

apasionado" es considerado "casi patológico" y que por ello, "hay algo subversivo en decir: éste es el hombre o la mujer con quien quiero jugármelo todo" [*there is something subversive in saying: This is the man or woman with whom I want to stake everything*].<sup>378</sup>

Si para Žižek "la forma más alta de libertad es el amor" [*the highest form of freedom is love*].<sup>379</sup>, es porque el amor no puede funcionar bajo una orden (es decir, nadie puede ordenarnos que amemos a alguien y esperar realmente que esto se cumpla) y esto es porque, como veremos más adelante, funciona bajo una lógica que está totalmente ligada a la particularidad de cada sujeto. El amor implica un *encuentro contingente e impredecible* con algo de esa particularidad que, como hemos visto, cambia la vida de quien lo experimenta.

Pero Žižek también apunta que el amor, en tanto que forma más alta de la libertad, "nos es ahora gradualmente sustraída" [*this freedom is now gradually taken from us*]<sup>380</sup>, por una parte, precisamente porque el imperativo de goce de la ideología dominante nos empuja a probar más opciones, no fijarnos en un mismo sitio, etc., y por otra, bajo la ideología del *love without the fall* que se materializa, como nos muestra Žižek, en las agencias matrimoniales y de citas - verdaderas "instituciones del amor" como les llaman en eDarling<sup>381</sup> - que prometen el amor sin su "momento peligroso", sin el encuentro contingente e impredecible, sin manchas ni disturbios en nuestro horizonte de satisfacción absoluta, pues "aseguran" con "métodos científicos"<sup>382</sup> (en realidad, *pretenden hacerlo* por medio de tests psicológicos que determinan la "personalidad", el "perfil químico", etc., y mediante estudios socioeconómicos) que no habrá malas elecciones -o al menos, malos candidatos o candidatas indeseables- ni pérdidas de tiempo. Pero no sólo eso. *Chemistry.com* -el sitio que funciona en

---

<sup>378</sup> Katie Engelhart, *Slavoj Žižek: I am not the world's hippest philosopher!*, disponible en: <[http://www.salon.com/2012/12/29/slavoj\\_zizek\\_i\\_am\\_not\\_the\\_worlds\\_hippest\\_philosopher](http://www.salon.com/2012/12/29/slavoj_zizek_i_am_not_the_worlds_hippest_philosopher)>. Consultado el 04/03/16.

<sup>379</sup> Slavoj Žižek, *What is freedom today?*, *op. cit.*

<sup>380</sup> *Ibidem*,

<sup>381</sup> Agencia matrimonial eDarling, *Agencia matrimonial*, disponible en: <<http://www.edarling.es/consejos/agencia-matrimonial>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>382</sup> Agencia matrimonial eDarling, *La intermediación de pareja: así encuentra eDarling a la persona que realmente encaja con usted*, disponible en: <<http://www.edarling.es/consejos/plan-de-exito/metodo-edarling>>. Consultado el 04/03/16.

base al test de personalidad de Helen Fisher y en el cual ésta tiene el puesto de "asesora científica"-, por ejemplo, ofrece además servicios de *coaching* y seguimiento de la actividad para mejorar las oportunidades de tener éxito en la búsqueda de pareja; otras agencias como *AlterEgo* tienen áreas de psicología, sexología, relaciones interpersonales y estudios sociológicos<sup>383</sup> y algunas más como *Lazos*, ofrecen "terapia de pareja y mediación familiar", gestión de ocio y tiempo libre para solteros, gabinete jurídico y grupos de amistad.<sup>384</sup>

Ahora bien, no debemos caer en el error de olvidar lo que dijimos en el capítulo 2 de que, de acuerdo con Althusser, dentro de la ideología hay "*tendencias ideológicas diferentes*, que expresan las "representaciones" de las diferentes clases sociales. Es en este sentido que hablamos de ideología burguesa, ideología pequeñoburguesa o de ideología proletaria"<sup>385</sup> y que las 2 últimas son ideologías *subordinadas* a la ideología dominante, la ideología burguesa, que la ideología burguesa dominante provee a las ideologías dominadas de los marcos de referencia, de la "materia prima ideológica" y ello implica que la ideología "espontánea" (proletaria o pequeñoburguesa) no puede romper radicalmente con la ideología burguesa, pues "piensa" con sus marcos de referencias, utiliza su materia prima ideológica, está hecha con su barro.

Teniendo esto en cuenta podemos evitar caer en el lugar común que se precipita cuando hablamos de las agencias matrimoniales, algo así como: "bueno, sí, pero eso es sólo para quienes pueden pagarlo, no puedes generalizarlo". Por supuesto, la gran mayoría de los trabajadores no pueden permitírselo. Sin embargo, ¿no es el mismo imperativo de goce de la ideología dominante lo que se materializa, por ejemplo, en la mayoría de las canciones de reggaetón, estas sí, ampliamente difundidas y consumidas? ¿No encontramos también ahí el mandato a perseguir el horizonte de satisfacción plena, a probar diferentes opciones, experimentar con nuestra vida (diferentes variedades de sexo, encuentros casuales sin compromisos, drogas, fiestas,

---

<sup>383</sup> Agencia matrimonial AlterEgo, *Servicios*, disponible en: <<http://www.alteregoonline.com/servicios/>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>384</sup> Agencia matrimonial Lazos, *Servicios adicionales*, disponible en: <<http://www.lazos.es/servicios.htm>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>385</sup> Louis Althusser, "Práctica teórica y lucha ideológica", *op. cit.*, pp. 54-55.

etc.) y el *love without the fall*? ¿No existen también páginas de citas como Badoo y Match.com que al mismo tiempo ofrecen una versión "gratuita" y una de pago para disfrutar de sus servicios? Del mismo modo, ¿no encontramos también en *Los adoloridos de la Z*<sup>386</sup> una "institución del amor" que ofrece sus propios servicios de *coaching* y asesoría emocional a un gran público?

Ahora bien, *Love without the fall* significa además que el propio horizonte de satisfacción plena atribuido al amor no ha desaparecido, sino que precisamente en aras de que provea esa satisfacción absoluta, se intenta "domesticar" al amor, quitarle el "*fall*", el lado "peligroso" e impredecible que amenaza la satisfacción absoluta. El problema, como ha señalado Žižek, es que esta domesticación termina con el amor mismo, o para decirlo con sus palabras, "*Without this fall, love, love is not love*".<sup>387</sup>

"Encontrar el amor" sigue siendo un objetivo vital, pero que está en permanente tensión con el imperativo de goce de la ideología dominante.<sup>388</sup> Bajo este último –para ocupar la expresión de Zygmunt Bauman- el amor se hace frágil, líquido.

---

<sup>386</sup> *Los adoloridos* es un programa que se transmite de lunes a jueves de 22:00 a 00:00 hrs. por XEQR FM, *La Z* (107.3 FM), estación radiofónica que, de acuerdo con encuestas del periódico *Reforma*, fue la más escuchada en la Ciudad de México durante 2013, 2014 y 2015. La temática principal del programa, como su nombre lo indica, son los problemas en las relaciones de noviazgo, matrimonio y, en menor medida, amistad. Durante el programa, algunas personas llaman a la cabina con la finalidad de contar su historia "adolorida" y eventualmente hacer una llamada telefónica a la otra persona involucrada en la historia para dedicarle algunas palabras y/o una canción, pedirle disculpas por algún agravio, declararle sus sentimientos, o bien, para usar al locutor como consejero o como intermediario para solucionar conflictos. Los resultados de las encuestas de *Reforma* se pueden encontrar –para 2013, 2014 y 2015, respectivamente- en:

Grupo Reforma, *Desplazan gruperos a anglos*, disponible en: <<http://gruporeforma-blogs.com/encuestas/?p=3469>>. Consultado el 04/03/16.;

\_\_\_\_\_, *Son radioescuchas gruperos y nostálgicos*, disponible en: <<http://gruporeforma-blogs.com/encuestas/?p=5241>>. Consultado el 04/03/16.;

\_\_\_\_\_, *Tienen Sergio Sarmiento y Guadalupe Juárez el matutino más escuchado*, disponible en: <<http://gruporeforma-blogs.com/encuestas/?p=6121>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>387</sup> Slavoj Žižek, *What is freedom today?*, *op. cit.*

<sup>388</sup> Esto también ha sido señalado con distintas palabras por Zygmunt Bauman, y lo podemos encontrar bastante claro en el prólogo de *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de las relaciones humanas*:

El héroe principal de este libro son las relaciones humanas. Los protagonistas de este volumen son hombres y mujeres, nuestros contemporáneos, desesperados al sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos, siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en los malos momentos, es decir, desesperados por "relacionarse". Sin embargo, desconfían todo el tiempo del "estar

Al mismo tiempo, el amor no ha dejado de ser el motivo por excelencia al cual se recurre para formar "voluntariamente" una pareja, un matrimonio y/o una nueva familia (no es el único, claro está, pero no ha dejado de ser el principal). Sin embargo, las definiciones de "pareja", "matrimonio" y "familia" han cambiado, abarcando realidades que antes quedaban fuera de ella.

Así pues, la idea de "pareja" incluye hoy también a las parejas homosexuales y a la posibilidad de "abrir" la pareja, sexual (*swinger*) y/o afectivamente (poliamor).

Del mismo modo, el matrimonio es cada vez menos visto como el destino final del amor o como un contrato de por vida y es evitado en muchos casos por las complicaciones (jurídicas, económicas, etc.) que puede traer en caso de ser necesaria una separación, siendo sustituido por la "unión libre", que permite la convivencia y -sobre todo- la separación sin necesidad de trámites de por medio. Por otro lado, en países como México y EUA, el matrimonio entre personas del mismo sexo se ha reconocido recientemente como un tipo de unión que no difiere -más que en el sexo de quienes lo componen- del matrimonio heterosexual y que cuenta con los mismos derechos y obligaciones que éste. Y en algunos círculos de activistas de la "diversidad sexual", ahora que este cambio jurídico se ha logrado, se habla de que es momento de luchar

---

relacionados", y particularmente de estar relacionados "para siempre", por no hablar de "eternamente", porque temen que ese estado pueda convertirse en una carga y ocasionar tensiones que no se sienten capaces ni deseosos de soportar, y que pueden limitar severamente la libertad que necesitan -sí, usted lo ha adivinado- para relacionarse...

En nuestro mundo de rampante "individualización", las relaciones son una bendición a medias. Oscilan entre un dulce sueño y una pesadilla, y no hay manera de decir en qué momento uno se convierte en la otra. Casi todo el tiempo ambos avatares cohabitan, aunque en niveles diferentes de consciencia. En un entorno de vida moderno, las relaciones suelen ser, quizá, las encarnaciones más comunes, intensas y profundas de la ambivalencia. Y por eso, podríamos argumentar, ocupan por decreto el centro de atención de los individuos líquidos modernos, que las colocan en el primer lugar de sus proyectos de vida.

[...] La atención humana tiende a concentrarse actualmente en la satisfacción que se espera de las relaciones, precisamente porque no han resultado plena y verdaderamente satisfactorias; y si son satisfactorias, el precio de la satisfacción que producen suele considerarse excesivo e inaceptable. Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 8-9.

por extender más la definición del matrimonio para que ésta abarque la posibilidad de estar formado por más de dos personas, del mismo o distinto sexo.

En cuanto al término "familia", también ha dejado de referirse exclusivamente a la familia nuclear heterosexual y se aplica a otros tipos de formaciones (homoparentales, monoparentales, etc.).

Si bien es cierto que las definiciones de pareja, matrimonio y familia han cambiado, la pareja y la familia monógama heterosexual siguen siendo, sin duda, el modelo normativo de todas las demás formas de relacionarse que se incluyen ahora en aquellas definiciones. Paralelo a esto, hay en la ideología dominante de nuestros días una exigencia de apertura y tolerancia -que no deja de estar ligada al imperativo de goce-, y la idea de que lo "afectivo-sexual" (el número de amantes, la orientación sexual, las prácticas sexuales a las que se recurre, etc.) pertenece al dominio privado y que, por lo mismo, no debe ser cuestionado sino "tolerado" y "respetado". Esta condición doble no es contradictoria y se inscribe perfectamente en las coordenadas del multiculturalismo, que es, a decir de Žižek, "la forma ideológica ideal del capitalismo global".<sup>389</sup> Veamos por qué.

Dice Žižek, en *En defensa de la intolerancia* que:

El multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, autorreferencial de racismo, un "racismo que mantiene las distancias": "respeto" la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad "auténtica" y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contraponen al Otro los valores *particulares* de su cultura), pero, no obstante, mantiene esa posición en cuanto privilegiado punto hueco de universalidad desde el que se puede apreciar (o despreciar) las

---

<sup>389</sup> Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, op. cit., p. 64.

otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad.<sup>390</sup>

Žižek nos habla de "culturas", pero, ¿no es también ésa la misma lógica con la cual se relaciona en nuestros días la monogamia heterosexual (la pareja, el matrimonio y la familia monógamos heterosexuales) con todas las demás formas posibles de relacionarse, es decir, de una manera "respetuosa", concibiéndolas como "auténticas" y manteniendo una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal? ¿No mantiene también esa posición en cuanto privilegiado hueco de universalidad desde el que puede apreciar o despreciar a aquellas? Finalmente, ¿no es ese respeto por su especificidad también la afirmación de la propia superioridad?

La visión liberal sostiene que cada quien es "dueño de sí mismo" y por tanto, la cuestión de las "preferencias sexuales" es un asunto meramente privado que debería ser respetado; la heterosexualidad es sólo una parte de la "diversidad sexual", una posibilidad entre muchas de cómo amar y "ejercer nuestra sexualidad", ni más ni menos válida que cualquier otra, y por lo tanto se deben aceptar la tolerancia y la "pluralidad" como "marco de convivencia". Dicha visión no niega que la heterosexualidad sea dominante, pero lo asume como un hecho "cultural" y desplaza hacia la "intolerancia" y el "temor a lo diferente" la causa por la cual podemos observar discriminación y violencia hacia las personas no-heterosexuales, y por tanto, encamina todos sus esfuerzos a la tolerancia y a la "integración" de dichas personas.<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>391</sup> Podemos traer, por poner un ejemplo a este respecto, la explicación de la "diversidad sexual" que se da en la página del CENSIDA:

**"La Diversidad Sexual.**

**Todas las personas** de todas las edades, de todas las culturas, de todo el mundo, somos idénticas porque tenemos la misma dignidad humana y gozamos de los mismos derechos humanos.

Al mismo tiempo, todos los hombres y todas las mujeres, de todas las edades, de todas las culturas, de todo el mundo, tenemos una identidad propia, personal e irrepetible, que nos hace ser diferentes, diversos y nos lleva a tener deseos e intereses distintos.

**La diversidad sexual** nos habla de la diversidad que encontramos en todas las personas relacionadas con el deseo de relacionarse erótica y sexualmente.

La diversidad y el respeto son valores que en los últimos años han sido reconocidos como resultado de la necesidad de una mejor comprensión de las relaciones entre las personas y los grupos."

La ideología liberal *desconoce* el hecho de que la jerarquización que tiene a la heterosexualidad como modelo normativo -y que genera ideologías homófobas- proviene del lugar central que la familia monógama heterosexual ocupa en las relaciones de producción capitalistas -sabemos que las ideologías contribuyen a la reproducción de éstas últimas- y por tanto, no es sólo un hecho "cultural" y/o de un cúmulo de actitudes "intolerantes" que de ser erradicadas permitirían hacer efectiva la igualdad, sino un producto necesario del capitalismo.

Por otra parte, notemos que la "integración" de las personas no-heterosexuales que propone la visión liberal es *integración al orden donde la heterosexualidad es el modelo normativo*, y la "tolerancia" es el modo de lograrlo, la cual, como hemos visto, no es sinónimo de igualdad efectiva, sino la afirmación del lugar privilegiado que detenta la heterosexualidad, desde el cual se puede igualmente apreciar o despreciar a los otros.

Es eso lo que ha entendido el movimiento *queer*, que ha rechazado como objetivos suyos la aceptación heterosexual respetuosa y "tolerante", así como la integración al orden heterocentrado y a sus instituciones. Esto es muy claro desde su nombre: *queer* es un insulto reapropiado, cuya traducción aproximada al español podría ser "raro" o "extraño", pero que se entiende mejor si pensamos que tiene un uso peyorativo similar al de "maricón", "puto" o "tortillera" en nuestro idioma. Como señala Javier Sáez, *queer* es "una palabra sucia que, en boca de quienes se apropian de ella, muestra que no se está

---

E inmediatamente abajo se puede leer:

#### **Discriminación y derechos**

La intolerancia tiene como fundamento el rechazo a todo aquello que se considere diferente y con este argumento se justifica la discriminación. Una persona intolerante no acepta la pluralidad como marco de convivencia porque no reconoce ni se da cuenta de que en la diversidad se encuentra la posibilidad de enriquecimiento personal y social de todas las esferas personales y sociales.

Véase: CENSIDA, *Diversidad sexual*, disponible en: <http://www.censida.salud.gob.mx/interior/prevencion/diversidad.html>. Consultado el 04/03/16.

pidiendo la tolerancia ni el respeto ni la aceptación por un orden que es excluyente y normativo".<sup>392</sup> En ese mismo sentido, Žižek también comenta que:

Si la heterosexualidad en cuanto norma representa el orden global en función del cual cada sexo tiene su sitio asignado, la reivindicaciones *queer* no son, simplemente, peticiones de reconocimiento de determinadas prácticas sexuales y estilos de vida en cuanto iguales a otros, sino que representan algo que sacude ese orden global y su lógica de jerarquización y exclusión. Precisamente por su "desajuste" respecto al orden existente, los *queers* representan la dimensión de lo universal (o, mejor dicho, PUEDEN representarla, toda vez que la politización no pertenece de entrada a la posición social objetiva, sino que supone un acto previo de subjetivación). Judith Butler ha arremetido con fuerza contra la oposición abstracta y políticamente reductora entre lucha económica y lucha "simplemente cultural" de los *queers* por su reconocimiento; lejos de ser "simplemente cultural", la forma social de la reproducción sexual está radicada en el centro mismo de las relaciones sociales de producción: la familia nuclear heterosexual es un componente clave y una condición esencial de las relaciones capitalistas de propiedad, intercambio, etc. De ahí que el modo en que la práctica política de los *queers* contesta y socava la normativizada heterosexualidad represente una amenaza potencial al modo de producción capitalista... Sin duda, habría que apoyar la acción política *queer* en la medida en que "metaforice" su lucha hasta llegar -de alcanzar sus objetivos- a minar el potencial mismo del capitalismo. El problema, sin embargo, está en que, con su continuada transformación hacia un régimen "pospolítico", tolerante y multicultural, el sistema capitalista es capaz de neutralizar las reivindicaciones *queers*, integrarlas como "estilos de vida". ¿No es acaso la historia del capitalismo una larga historia de cómo el contexto ideológico político dominante fue dando cabida (limando el potencial subversivo) a los movimientos y reivindicaciones que parecían amenazar su misma supervivencia? Durante mucho tiempo, los defensores de la libertad sexual pensaron que la represión sexual monogámica era necesaria para asegurar la pervivencia del capitalismo; ahora sabemos que el capitalismo no sólo tolera, sino que incluso promueve y aprovecha las formas "perversas" de sexualidad, por no hablar de su complaciente permisividad con los varios placeres del sexo. ¿Conocerán las reivindicaciones *queers* ese mismo fin?<sup>393</sup>

A diferencia de los *queers*, cierta parte del movimiento LGBTTTIA (lésbico-gay-bisexual-transexual-transgénero-trasvesti-intersexual-asesexual) sí enarbola las

---

<sup>392</sup> Javier Sáez, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 30.

<sup>393</sup> Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, op. cit., pp. 79-80.

banderas liberales de la aceptación, la integración y la tolerancia. Así, por ejemplo, mientras que los *queers* dirigen buena parte de sus críticas hacia la familia monógama heterosexual, al matrimonio y al Estado -e incluso tienen una cercanía importante con el anarquismo-, parte del movimiento LGBTTTIA tiene dentro de sus demandas el acceso al matrimonio igualitario, a la adopción, etc., y ha logrado conseguirlas en varias partes del mundo a partir de 2001. En Estados Unidos y México lo han conseguido apenas en 2015.

A propósito de las imágenes que vimos por aquellos días (las redes sociales de la Presidencia de México con la bandera arcoíris de la "diversidad sexual" en su foto de perfil; el Ángel de la Independencia, Paseo de la Reforma<sup>394</sup> y la Casa Blanca iluminados con los colores de la bandera arcoíris<sup>395</sup>; Barack Obama tuiteando: "Hoy dimos un gran paso en el camino hacia la igualdad. Las parejas gays y lesbianas tienen ahora el derecho a casarse, justo como cualquier otra persona. #ElAmorGana" [*Today is a big step in our march toward equality. Gay and lesbian couples now have the right to marry, just like anyone else. #LoveWins*]<sup>396</sup>), podemos preguntarnos con justa razón: ¿qué ha pasado con nuestro argumento central, según el cual la ideología liberal del amor contribuía a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas al postular al amor como base de la elección de la pareja con quien se ha de contraer matrimonio y se ha de crear una nueva familia monógama heterosexual que permitiría "producir herederos" y con ello, reproducir la propiedad privada de los medios de producción vía herencia? ¿Cómo explicar entonces la imagen de la Casa Blanca -uno de los íconos del capitalismo- iluminada por los colores de la bandera arcoíris y el tuit de Obama celebrando el matrimonio igualitario y que "#ElAmorGana"? ¿Cómo explicar la contradicción de que si el capitalismo

---

<sup>394</sup> Véase: Noticieros Televisa, *Ángel de la Independencia se ilumina con el arcoíris de la diversidad sexual*, disponible en: <<http://noticieros.televisa.com/mexico-df/1506/angel-independencia-se-ilumina-arcoiris-diversidad-sexual/>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>395</sup> Véase: BBC Mundo, *La Casa Blanca arcoíris y otras celebraciones de la aprobación del matrimonio homosexual en EE.UU.*, disponible en: <[http://www.bbc.com/mundo/video\\_fotos/2015/06/150627\\_fotos\\_casa\\_blanca\\_arcoiris\\_lav](http://www.bbc.com/mundo/video_fotos/2015/06/150627_fotos_casa_blanca_arcoiris_lav)>. Consultado el 04/03/16.

<sup>396</sup> Véase: Tanya Somanader, *Live Updates on #LoveWins: The Supreme Court Rules that Gay and Lesbian Couples Can Marry*, disponible en: <<https://www.whitehouse.gov/blog/2015/06/26/live-updates-lovewins-supreme-court-rules-gay-and-lesbian-couples-can-marry-0>>. Consultado el 04/03/16.

requiere de la familia monógama heterosexual, sus representantes más icónicos celebren las uniones gays y lesbianas? Hemos visto una parte de la respuesta, ahora veremos la otra.

Primero tenemos que recordar que la familia monógama heterosexual está en el centro de las relaciones de producción capitalistas porque contribuye a mantener privada la propiedad de los medios de producción "produciendo herederos", esto es, hijos de paternidad (más o menos) confiable destinados a heredar la "fortuna paterna", a entrar en posesión de ella.

Y es en este punto en que tanto hemos insistido donde hemos de arriesgar una hipótesis para dar respuesta a las preguntas que planteamos arriba.

Antes de 1978, la "producción de herederos" podía realizarse básicamente de 2 formas dentro de la familia: engendrando a un nuevo ser humano vía coito heterosexual y adoptando. Pero en 1978 se produce un acontecimiento científico que cambia este panorama: nace Louise Brown, el primer ser humano "producido" mediante fecundación *in vitro*. A partir de entonces y hasta nuestros días, muchas más personas han sido engendradas por este método. En este lapso también se han avanzado otras técnicas de reproducción asistida, como la inseminación artificial y se inventó la Inyección intracitoplásmica de espermatozoides (IIE).

Estas 3 técnicas, fecundación *in vitro*, inseminación artificial e IIE tienen como común denominador el poder producir nuevos seres humanos prescindiendo del coito heterosexual. Precisamente por ello, con dichas técnicas es posible desprender la capacidad reproductiva de las "preferencias sexuales", lo cual contenía desde el principio la posibilidad de que, por ejemplo, una lesbiana (con ayuda de un donador de esperma) pudiera embarazarse o un gay (con la ayuda de una donadora de un óvulo y un útero alquilado) pudiera tener un hijo propio, sin recurrir ninguno de los dos al coito heterosexual.

Dicho de otro modo, con auxilio de las técnicas mencionadas, la "producción de herederos" podría dejar de ser un asunto necesariamente heterosexual.

Sin duda, hay muchos factores que se entrecruzan –uno de los más importantes, claro está, es la aparición y acción de los movimientos homosexuales, LGBTTTIA y *queer* - y no se puede reducir el asunto a la aparición de las nuevas técnicas de reproducción asistida, pero sí tenemos que subrayar el enorme papel que esto ha jugado en la "aceptación" liberal de las relaciones no-heterosexuales. Con la reproducción asistida, la "producción" de herederos que mantuvieran la propiedad privada de los medios de producción se podría asegurar incluso en parejas gays o lesbianas. No creemos entonces que sea casualidad que el reconocimiento legal de estas uniones -cuyo modelo normativo es, repitámoslo, el matrimonio monógamo heterosexual- se haya comenzado a lograr sólo hasta 2001, cuando la reproducción asistida ya tenía un largo camino recorrido.<sup>397</sup>

La homosexualidad heteronormada y con capacidad de producir herederos –y quizá, señalarían los *queers*, sólo esa homosexualidad- dejaba de ser un problema para la reproducción de las relaciones de producción capitalistas y para la reproducción de la fuerza de trabajo. La familia homoparental puede además perfectamente -al igual que la familia nuclear heterosexual- ser unidad económica y AIE. Obama podría entonces tuitear tranquila y triunfalmente: "#LoveWins".

El "#LoveWins" de Obama nos devuelve a la forma en que contribuye hoy la ideología liberal del amor a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, la cual, podemos decir, es básicamente la misma a la que describimos cuando hicimos nuestro recorrido por la historia de la ideología liberal del amor; el amor sigue siendo el primer motivo por el cual se elige voluntariamente a una pareja con quien eventualmente se ha de formar una nueva familia y tener hijos y con ello, reproducir la fuerza de trabajo y producir herederos que puedan a su vez mantener privada la propiedad de los medios de producción. Lo que es nuevo a partir de las últimas décadas del siglo XX es

---

<sup>397</sup> Hay que observar también que el reconocimiento legal de dichas uniones y la equiparación de derechos con el matrimonio heterosexual les abre también otra vía para la producción de herederos: la adopción.

que, con ayuda de las técnicas de reproducción asistida que hemos mencionado, esto ya es posible en varias partes del mundo también en el caso de las parejas del mismo sexo.

Del mismo modo, la ideología permisiva/liberal del amor -y el imperativo de goce que en nuestros días la acompaña- sigue siendo parte de la producción de sujetos "libres", "iguales" y "propietarios de sí mismos" que el capitalismo requiere. De ahí que insistamos en seguir llamando a ésta "ideología *liberal* del amor", pues sigue suscribiendo las coordenadas de la ideología liberal. ¿No es precisamente la libertad de elección de la pareja lo que se ha llevado en nuestros días hasta sus últimas consecuencias? No podemos dejar de lado el hecho de que la premisa de la libertad de elección de la pareja ha sobrepasado su primer marco familiar monógamo heterosexual. Debía de hacerlo. Tomada al pie de la letra, la libertad de elección de la pareja basada en el amor debía incluir también a las personas no-heterosexuales. Por otra parte, si esa libertad era efectiva, ¿por qué debería ceñirse a la *pareja* y al *matrimonio*? ¿Por qué no podría amarse a más de una persona? Más aún, ¿la libertad de elección no podría también dejar de lado incluso al amor y a los matrimonios a largo plazo? ¿Por qué no disfrutar del sexo o de la compañía de alguien más sin que ello devenga en proyecto familiar? ¿Por qué debería de amarse a la(s) otra(s) persona(s) para disfrutarla(s) sexualmente? ¿Por qué no romper una relación cuando comience a generar incomodidad? ¿Por qué no probar con otras personas? En caso de querer tener hijos, ¿por qué vivir en matrimonio? ¿Por qué no probar la unión libre, que podría disolverse más fácil de ser necesario? En caso de querer vivir en matrimonio, ¿por qué tendría que ser éste heterosexual, monógamo o de por vida?

Este es el punto en el que nos encontramos hoy: un reacomodo en progreso tan grande como el que se dio cuando la "libre elección" de la pareja basada en el amor pasó a ser el fundamento del matrimonio. Presenciamos nada menos que las últimas consecuencias de la producción de los sujetos "libres" e "iguales" de la que nos hablaba Engels y cómo éstas afectan a la ideología del amor en un momento en el que el capitalismo nuevamente "relaja los antiguos vínculos sociales" y "remueve todas las ideas corrientes".

Vemos entonces que como hay continuidades, hay transformaciones dentro de la ideología liberal del amor, la cual, sometida al imperativo de goce de la ideología dominante de nuestros días, ha comenzado a abandonar la visión del matrimonio como meta del amor, ha cuestionado que el amor deba reducirse a la pareja y al largo plazo y comienza a ver como "patológico" un compromiso estable. Así mismo, pugna también por la "tolerancia" y la "inclusión" y sostiene que el amor no es sólo "cuestión de heterosexuales" y que las formas no-monógamas y no-heterosexuales de relacionarse no son un problema, sino algo que sólo compete a la vida privada y a cómo elige vivir cada quien en tanto que "dueño de sí mismo", y por tanto, son opciones igualmente válidas y deberían ser "respetadas".

No sostenemos pues, que no ha habido ningún cambio en la ideología liberal del amor, sino más bien que los cambios ocurridos en ella no han afectado el modo en que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas y que, pese a todos esos cambios, existe una cierta continuidad en las coordenadas que suscribe esa ideología, misma que nos permite sostener que seguimos tratando con la "ideología liberal del amor". Por otra parte, afirmamos que la "integración" de y la "tolerancia" hacia las personas no-heterosexuales no son signos de superación del sistema de exclusión y jerarquización donde la heterosexualidad (la monogamia heterosexual) es la cumbre, sino una nueva forma de "administración" del mismo, acorde también con la producción de los sujetos "libres", "iguales" y "propietarios de sí mismos" que el capitalismo requiere y con las coordenadas del orden liberal dominante.

Finalmente, no sostenemos tampoco, al estilo fisheriano, que el amor sea un "invento del capitalismo" para reproducir sus condiciones de existencia. Si insistimos desde el título de este apartado en que la ideología liberal del amor contribuye a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas "en última instancia y del modo que le es propio" es porque sabemos que la ideología liberal del amor –o cualquier otra ideología del amor históricamente concreta- no se puede reducir a ser un simple instrumento de la reproducción de las relaciones de producción capitalistas –o de los modos de producción de

la formación social en la que exista. Hay más en ella, claro está, pero a nosotros nos interesa abordarla -como también se ha marcado desde el título- desde el punto de vista de su contribución a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, pues es el que necesitamos para llevar a cabo nuestra crítica a Helen Fisher.

## **4.2 Segunda parte. La teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher no es una teoría científica (sino la forma teórica de la ideología liberal del amor), pero al ostentarse como tal, hace pasar por un hecho científico la naturalización de la monogamia heterosexual que tiene en su base.**

Bastaría contraponer lo que hemos desarrollado sobre la ideología liberal del amor a la teoría fisheriana para mostrar que la naturalización de la monogamia heterosexual en la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher es un ejemplo de una falsa eternalización y/o universalización (que es, recordemos, el procedimiento ideológico donde "un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana"<sup>398</sup>), pues en nuestro recorrido vimos cómo es que surge históricamente la monogamia heterosexual, así como su relación con la propiedad privada y la explotación de clases. Vimos también surgir al matrimonio por amor como producto de las condiciones y necesidades específicas de la era capitalista. En resumen, seguimos la indicación de Jameson y de Žižek acerca de que el primer movimiento de una crítica a la ideología es historizar, y con ello logramos distinguir que ni la monogamia heterosexual ni el matrimonio por amor son eternos y que se pueden localizar temporalmente.

Sin embargo, para la crítica a Helen Fisher esto nos aparece como insuficiente, porque de inicio, Fisher lo tiene en cuenta también (aunque a su modo, claro está) y aun así, reintroduce la naturalidad de la monogamia heterosexual. De ahí que sea necesario volver con detenimiento a Fisher e intervenir con las herramientas que nos proporcionan los apartados anteriores para desmontar su reintroducción de la "naturalidad" de la monogamia heterosexual.

---

<sup>398</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 81.

## Atravesar la fantasía ideológica

### 4.2.1 Fisher elabora su concepto de amor romántico partiendo de evidencias de la ideología liberal del amor.

Comencemos nuestro recorrido por donde iniciamos este trabajo. El gran y detallado rodeo que hicimos en el capítulo 1, mostrando cómo Fisher había llegado a su concepto de "amor romántico", tenía la finalidad de permitirnos observar más adelante que Fisher lo elabora partiendo de *evidencias* de la ideología liberal del amor. Después de nuestro paso por la teoría de Althusser sabemos que la ideología "tiene como suyo el imponer las evidencias como tales" y que la práctica teórica debe romper con -en lugar de apoyarse en- las evidencias de la ideología para poder producir conocimientos científicos. Esto es precisamente lo que Fisher *no hace*. Veamos por qué.

Recordemos que Fisher concluye, tras observar a través de la literatura, la música y las historias de varias partes del mundo y de distintas épocas, que el "amor romántico" es un fenómeno que se repite en épocas y lugares distintos, es decir, que es una "experiencia universal". De aquí se apoya su idea de que "la capacidad de amor romántico se encuentra firmemente arraigada en el cerebro". Se trata simplemente de que si el enamoramiento es algo que se repite en muchos lugares y tiempos distintos, no puede decirse que sea un invento "cultural", sino que debe depender de algo más, de algo que tengan en común todos los seres humanos más allá de las "costumbres" específicas de sus "culturas". ¿Y qué es ese "algo más"? La respuesta de Fisher: su estructura cerebral.

El segundo paso de Fisher para la construcción de su concepto de amor romántico es revisar la literatura psicológica sobre el enamoramiento y seleccionar las "características, síntomas o condiciones" del mismo que son mencionadas repetidamente en aquella.

En su tercer paso tratará de verificar que esas "características, síntomas o condiciones" que describe la literatura psicológica son universales. Para hacerlo, las toma como base para elaborar la encuesta que aplicará en la

*Rutgers University of New Jersey* y en la Universidad de Tokio. La idea que está en la base de esto es que si esas "características, síntomas o condiciones" se repitiesen en las personas de ambos lugares, esto sería la verificación de la existencia de cierta universalidad que existiría más allá de la lejanía geográfica y "cultural" entre EUA y Japón.

Detengámonos un poco y reflexionemos sobre lo hasta aquí dicho. Fisher recurre a la literatura psicológica y encuentra las "características, síntomas y condiciones" que anotamos en el capítulo 1. En este momento es útil volver a allí y darnos cuenta de que aquello que Fisher llama "características, síntomas y condiciones" no son otra cosa que descripciones de lo que -en el más amplio sentido de la palabra- podemos entender como *conductas*. No nos extraña esto, pues la "conducta" es el objeto teórico de la psicología.<sup>399</sup> Pero es justo ahí donde inicia el problema.

En apariencia, el recurso de Fisher a la psicología nos habla de un respaldo científico. Sin embargo, como Néstor A. Braunstein ha mostrado en *Psicología: ideología y ciencia*, "desde una perspectiva epistemológica, la psicología que se da como "objeto" la conducta no es ciencia; es colección de datos y experiencias que deberían ser explicados por alguna ciencia que *produzca* su propio objeto teórico".<sup>400</sup>

Es claro que lo que Fisher nos presenta es una colección de datos y experiencias que por sí sola no explica nada, al contrario, debe ser explicada, pues muestra tan sólo el resultado de un cúmulo de observaciones que dan cuenta de la repetición de ciertas conductas. Ello no nos dice nada sobre cómo

---

<sup>399</sup> En el capítulo 1 cuestionábamos la pretensión de Fisher de hacer del psicoanálisis una parte de la psicología. Quizá la forma más directa de demostrar el error en el que incurre es identificar los objetos de estudio propios de cada uno. Mientras la "conducta" es el objeto de estudio de la psicología, el del psicoanálisis es el "sujeto de lo inconsciente". Son objetos distintos, y habrá que preguntarle a Fisher de qué manera puede sostener que el psicoanálisis es parte de una disciplina cuyo objeto de estudio es diferente al del propio psicoanálisis.

<sup>400</sup> Néstor A. Braunstein, "¿Qué entienden los psicólogos por psicología?" en Néstor A. Braunstein, Marcelo Pasternac, Gloria Benedito y Frida Saal, *Psicología: Ideología y ciencia*, México, Siglo XXI, 1990, p. 42.

es que se producen dichas conductas, simplemente se limita a mostrar que se repiten.

Ahora bien, basándose en la literatura psicológica, Fisher elabora la encuesta con la que pretende corroborar la universalidad de esas conductas. ¿Y cómo pretende hacerlo? Aplicándola en Japón y en EUA. Aquí aparece nuevamente lo anterior. Sus resultados corroboran que esas conductas se repiten en Japón y en EUA, pero eso tampoco nos dice nada sobre el por qué se repiten o cómo es que se producen. Sin embargo, para Fisher son la prueba de que esas conductas son *universales*.

¿Es posible sacar esa conclusión de una encuesta como esa? ¿Por qué su aplicación en Japón y EUA sería garante de la universalidad de esas conductas? Es claro que la idea que subyace aquí es que cuando hablamos de Japón y EUA hablamos de dos "culturas" geográficamente muy alejadas, con distintas lenguas, tradiciones, creencias religiosas, etc. Si se pudieran encontrar las mismas conductas en personas pertenecientes a esas "culturas" tan diferentes y a pesar de todas sus diferencias, eso probaría que dichas conductas no son "inventos" de una "cultura" particular y por ende el porqué de su existencia no descansaría en lo "cultural", lo cual concordaría con la primera intuición de Fisher de que estarían más bien en relación con algo del orden de lo biológico.

Tomemos la "característica" del amor romántico que más le interesa a Fisher y que está desarrollada en el inciso "o" en nuestro capítulo 1: los amantes buscan la exclusividad sexual. En la encuesta de Fisher, 80 % de los hombres y 88% de las mujeres están de acuerdo en que ser sexualmente fiel es "importante cuando estás enamorado" y Fisher cree que esto tiene un origen biológico-evolutivo.

Si confiamos en la construcción de lejanía cultural de Fisher, podríamos pensar que dado que las personas de "culturas" tan distintas como la japonesa y la estadounidense están de acuerdo con lo anterior, es *evidente* que la cuestión no es cultural. Pero la trampa se revela cuando descreemos de este punto de

vista "cultural": ¿no son la formación social estadounidense y la japonesa, más allá de sus "diferencias culturales", dos formaciones sociales cuyo modo de producción predominante es el capitalista?

Sabemos que las ideologías están abocadas en última instancia a reproducir las relaciones de producción del modo de producción dominante de la formación social en la cual existen y que la ideología liberal del amor no es la excepción. Vimos ya de qué modo contribuye esta ideología a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, y sabemos que, aún con todos los cambios que dicha ideología ha experimentado, en ella la monogamia heterosexual sigue siendo la norma, el referente principal desde el cual se pueden apreciar o despreciar las demás formas de hacer lazo, y esto se debe a que está radicada en el centro mismo de las relaciones de producción.

Sabemos también que la ideología liberal del amor produce a sus sujetos. Con todo ello podemos ver que más allá de las "diferencias culturales", son los mismos sujetos ideológicos que el capitalismo requiere -y que la ideología liberal del amor produce- los que se manifiestan de acuerdo en la encuesta de Fisher con la afirmación de que "ser sexualmente fiel es importante cuando estás enamorado", sean de nacionalidad estadounidense o japonesa. El reconocimiento de las evidencias de Fisher supone el desconocimiento del proceso de sujetación mediante el cual los sujetos se constituyeron como tales y por tanto, llegaron a estar de acuerdo con ciertos postulados. La producción de esos sujetos ideológicos desborda el marco "nacional", pues algunos de los AIE en los cuales se materializa la ideología liberal del amor funcionan a nivel internacional, como la industria musical o el cine. ¿No es acaso Disney un claro ejemplo de ello?

De hecho, podemos poner en aprietos a la construcción de "lejanía cultural" de Fisher si observamos que *Frozen*, película de Disney que ha tenido un éxito enorme en taquilla -a tal punto que hay quien sostiene que es la película animada más taquillera de toda la historia del cine- ha sido doblada a 43 idiomas incluyendo inglés y japonés, de acuerdo con la información que Disney dio a conocer a través de su cuenta oficial de Twitter para el Reino Unido en

enero de 2014,<sup>401</sup> lo cual es un botón de muestra de que la misma ideología liberal del amor interpela en cuanto sujetos –y los constituye como tales- a los individuos en EUA, Japón y muchos otros sitios.<sup>402</sup>

¿Se trata entonces, en los resultados de la encuesta de Fisher, de una coincidencia que apunte a algo del orden de lo biológico/evolutivo? ¿Prueban

---

<sup>401</sup> Disney UK, *Did you know #Frozen was dubbed into 43 languages? Take a look at this version of "Let It Go" & hear 25 of them!*, disponible en: <[https://twitter.com/Disney\\_UK/statuses/426327202959880192](https://twitter.com/Disney_UK/statuses/426327202959880192)>. Consultado el 04/03/16. En este enlace se nos invita a reproducir el videoclip de *Let it go!*, la canción principal de la banda sonora de *Frozen*, que es interpretada ahí en 25 de los 43 idiomas a los cuales ha sido doblada la película. Inglés y japonés figuran entre los idiomas del video.

<sup>402</sup> No es este el espacio para hacer un análisis sobre *Frozen*, pero sí podemos señalar algunos puntos contenidos en esa película que ayuden a entender por qué afirmamos que es una materialización de la ideología liberal del amor:

**La libre elección del cónyuge basada en el amor vs la voluntad de un tercero.** La princesa Anna y la reina Elsa de Arendelle riñen porque la primera -podemos decir, en calidad de individuo "libre" y "propietario de sí mismo"- decide casarse con el príncipe Hans, a quien conoce y de quien se enamora justo el mismo día en que éste le propone matrimonio. Elsa, en calidad de reina y hermana mayor, contraría esta decisión y de ello se derivan los eventos que se desarrollarán en toda la película.

**La libre elección del cónyuge por amor frente al matrimonio por conveniencia.** En un giro inesperado, el príncipe Hans, que había sido hasta el momento el clásico príncipe de Disney (heroico, caballeroso, etc.) se revela como el villano de la película; a Hans no le interesa el amor de Anna, sino que busca casarse con ella para hacerse con el trono de Arendelle. Hans es el villano de la película no sólo porque su amor a Anna sea fingido e instrumental, sino también porque en él se materializa la práctica del matrimonio por conveniencia, anterior al matrimonio por amor y cuya relación con la ideología liberal del amor hemos tocado previamente.

**La desaparición de la lucha de clases vía el amor.** Esto es una constante en las historias de princesas de Disney, a tal punto que podríamos decir que es una de las claves para leerlas. En el caso de *Frozen*, tras descubrirse "el verdadero rostro" del príncipe Hans, es Kristoff -un humilde vendedor de hielo que ayuda a Anna en su aventura de buscar a Elsa para pedirle que detenga el invierno que ha desatado con sus poderes durante su huida del reino de Arendelle- quien termina siendo el "verdadero amor" de Anna. Sobra decir que esto no suele ocurrir en la realidad, pues como vimos con Engels, la "libre elección" está atravesada por la lucha de clases.

**La monogamia heterosexual es la norma... y se respeta.** Esta es la otra clave que proponemos para leer las historias de princesas de Disney. En *Frozen*, se puede observar durante toda la película, pero hay una escena en especial en la cual queda de manifiesto. Anna es herida por los poderes de Elsa después de que por fin se encuentran ambas. A causa de la herida, Anna puede quedar convertida en una estatua de hielo por siempre. Kristoff sabe cómo evitarlo; hay que llevar a Anna con el patriarca-mago de los trolls del bosque, quien ya había salvado a Anna del mismo destino cuando siendo niña fue herida también por Elsa. Los trolls del bosque son la familia adoptiva de Kristoff y son "expertos en el amor". Al ver llegar a Kristoff con Anna, estos piensan que Anna es la novia de Kristoff y en cuestión de minutos organizan su boda. En medio de ello, Kristoff interrumpe molesto: "¡Ya basta! ¡Anna está comprometida con otro hombre, ¿vale?!". A pesar de que Kristoff y Anna terminan juntos al final, su "romance" no comienza sino hasta que Hans revela que no ama a Anna. La reacción de Kristoff tiene un presupuesto implícito: la monogamia heterosexual es la norma y debe respetarse. Es un ejemplo de la forma "espontánea" de la ideología liberal del amor.

esos resultados alguna "universalidad"? Es claro que no. De hecho, los amantes no siempre buscan la exclusividad sexual. Por ejemplo, en la ideología medieval del amor conocida como "amor cortesano" la Dama amada era casi por regla una mujer casada a la cual no se pedía exclusividad sexual alguna. Por otra parte, en la ideología "poliándrica" del amor de los Kuwanoo no existe tal importancia de la exclusividad sexual. Una mujer toma por esposo a un hombre y a todos sus hermanos a la vez, y uno de los deberes del hermano mayor es asegurar que los hermanos menores "reciban su ración de satisfacción sexual" de parte de la esposa en común.<sup>403</sup>

¿Cuestión evolutiva? ¿Característica universal? ¿Qué pasaría si la encuesta de Fisher se aplicase en el sur de Francia del siglo XI o en la aldea Kuwanoo en la India? Más aún: si miramos de cerca, pese a que la mayoría en la encuesta de Fisher afirman que la exclusividad sexual es importante, a un 20% de los hombres y un 12% de las mujeres de ese estudio no les parece así. Habrá que preguntarle a la autora qué pasa con esos porcentajes ignorados.

La repetición que a Fisher se le aparece como garante de universalidad, es en realidad producto de una vuelta en círculo. Las "características, síntomas y condiciones" (conductas) que Fisher toma como base para la elaboración de su test provienen de la observación empírica y de la descripción de las materializaciones de la ideología liberal del amor hechas por los psicólogos. Fisher a su vez le pregunta a los sujetos ideológicos de la ideología liberal del amor si concuerdan o no con postulados que son retomados de la observación y descripción de las materializaciones de esa ideología y... ¡sorpresa, éstos concuerdan! Se ha dado una vuelta en círculo y Fisher nos la presenta como un garante de universalidad. Sin embargo, los resultados de Fisher no indican ninguna "universalidad". A lo sumo, nos dicen qué porcentaje de las personas encuestadas están o no de acuerdo con un enunciado relacionado a cierta ideología del amor.

---

<sup>403</sup> Véase: Diane Taylor, "Viaje en busca de la poligamia" en *El Mundo* (Suplemento *Crónica*), Domingo, 29 de abril de 2001 - Número 289, disponible en: <<http://www.elmundo.es/cronica/2001/CR289/CR289-14.html#subir>>. Consultado el 04/03/16.

Regresemos ahora a lo que habíamos anotado sobre la psicología para poder avanzar. ¿Por qué no es científica la psicología que se da por objeto a la "conducta"? En el texto de Braunstein citado anteriormente, el autor expone los problemas a los que se enfrenta la psicología que toma a la "conducta" como objeto teórico, entre ellos -y aquí debemos escuchar el eco de lo que hemos dicho-, que no se trata de un objeto formal y abstracto como el de las ciencias, sino que se define por ser un "hecho" que se observa directamente, mientras que una ciencia se constituye,

[...] desprendiéndose de los hechos concretos tal como ellos son percibidos por los sentidos y construyendo un sistema teórico de conceptos intervencionales que dé cuenta de cuál es el mecanismo de producción de los fenómenos observables. O sea que el *objeto* de una ciencia no es una cosa o una modificación visible en las cosas sino que es un sistema de conceptos producido por los científicos para explicar a las cosas y sus modificaciones. La ciencia no "encuentra" su objeto; lo "produce" a través de un trabajo teórico. El objeto de la ciencia es, pues, un objeto formal y abstracto, a diferencia de los objetos empíricos, concretos, de nuestra vida cotidiana.<sup>404</sup>

Otro de los problemas a los que se enfrenta la psicología que toma a la "conducta" como objeto teórico, es que la conducta no es un objeto de estudio específico de la psicología. Braunstein muestra que si entendemos "conducta" como lo hacen los psicólogos Karl Smith y William Smith, es decir, como "respuestas de un organismo a los cambios del medio"<sup>405</sup>, la psicología, o se confunde con la biología o no se puede distinguir de la fisiología (animal o vegetal). Por otra parte, Braunstein también recupera al psicólogo José Bleger ahí donde éste señala que "la psicología es "una" de las ciencias de la conducta y afirma que toda conducta puede y debe ser el objeto de por lo menos tres ciencias: la biología, la psicología y la sociología".<sup>406</sup>

De hecho, para subrayar aún más la falta de especificidad del objeto de estudio de la psicología, podríamos añadir una cuarta disciplina a las tres mencionadas

---

<sup>404</sup> Néstor A. Braunstein, "¿Qué entienden los psicólogos por psicología?", *op. cit.*, p. 41.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 42.

por Bleger: la etología, la cual es, de acuerdo con el profesor Juan Carranza de la Universidad de Extremadura, "el estudio científico *del comportamiento de los seres vivos*".<sup>407</sup>

Braunstein señala en su análisis crítico del término "conducta" de los psicólogos Smith y Smith que al hablar de "respuestas de un organismo a los cambios del medio", por "un organismo" puede entenderse tanto un animal como un ser humano o una planta. Esto se repite en el caso de la etología, pues con "el comportamiento de los seres vivos", se puede hablar lo mismo de, por ejemplo, un león, un alcatraz o un ser humano. Carranza lo enuncia así: "la visión del comportamiento como estrategias por las que opta el organismo vivo enfrentado a problemas que pueden repercutir en su eficacia biológica, permite ampliar el concepto a todos los seres vivos, traspasando la clásica y poco justificada restricción de la Etología a las fronteras del reino animal".<sup>408</sup>

Esta mención de la etología nos permite ver lo que está detrás del siguiente paso que da Fisher. La ambigüedad del objeto de estudio "conducta" le va a permitir a Fisher construir semejanzas entre animales y humanos echando mano de la psicología y de la etología.<sup>409</sup> Veamos cómo lo hace.

En el capítulo 1, al exponer el cuarto paso de la autora para llegar a su concepto de amor romántico, anotábamos que Fisher sostiene que "en todas las sociedades animales, los machos y las hembras muestran durante el cortejo ciertos rasgos que constituyen los componentes clave del amor romántico humano".<sup>410</sup> Si volvemos a esa parte y miramos nuevamente cuáles son los "rasgos" de los que nos habla la autora, nos daremos cuenta de que se trata precisamente de descripciones de conductas. Fisher construye semejanzas entre el cortejo animal y el amor romántico vía las conductas, y es

---

<sup>407</sup> Juan Carranza, "El ámbito de estudio de la Etología" en Juan Carranza, ed., *Etología. Introducción a la Ciencia del Comportamiento*, Cáceres (España), Universidad de Extremadura, 2010, p. 19. Subrayado mío.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>409</sup> En este punto conviene observar que la propia Fisher se reconoce a sí misma como "etóloga" en la introducción de *Anatomía del amor*.

<sup>410</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, *op. cit.*, p. 49.

esa construcción la que le permite hacer entrar al enamoramiento dentro del campo de lo biológico/reproductivo.

Sin embargo, vuelve a aparecer aquí el hecho de que la descripción de conductas no nos dice nada del por qué se producen, y ese hueco de conocimiento será llenado por una verdadera mitología evolucionista.

Para mostrarlo, tomemos el onceavo "rasgo" que Fisher propone: la "vigilancia de la pareja" o el "gusto por la exclusividad sexual". Fisher afirma que existirían "sólidas razones de carácter evolutivo" para éste comportamiento, pues "si un macho puede secuestrar a la hembra durante su ovulación, ella podrá parir a sus crías y transmitir sus genes hasta la eternidad".<sup>411</sup> Es el macho quien generalmente vigilaría a la hembra, y los machos pertenecientes a especies que forman una relación de pareja para criar a sus hijos tendrían una razón adicional para hacerlo:

Desde el punto de vista de la adaptación, a un macho no le conviene derrochar su tiempo y sus energías vitales en construir un nido, proteger a la hembra, luchar contra los intrusos e incluso alimentar a sus crías, a menos que dichas crías sean portadoras de su ADN. Si la hembra se pone a retozar con otro macho, él se arriesga a que le pongan los cuernos, por tanto, en las especies socialmente monógamas, los machos que cortejan a una hembra o se "casan" con ella tienden a ser extremadamente sensibles ante los intrusos.<sup>412</sup>

Fisher señala que las personas que participaron en su estudio anteriormente citado mostrarían también esta tendencia a la "vigilancia de la pareja", especialmente los hombres.

Reflexionemos ahora sobre lo anterior haciendo un pequeño ejercicio de sustitución de términos para poner de manifiesto lo que está implícito aquí. Tomamos la última cita de Fisher y sustituimos:

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>412</sup> *Ibidem.*

Desde el punto de vista de la clase que posee los medios de producción, a un macho no le conviene derrochar su tiempo y sus energías vitales en construir un nido, proteger a la hembra, luchar contra los intrusos e incluso alimentar a sus crías, a menos que dichas crías sean portadoras de su ADN. Si la hembra se pone a retozar con otro macho, él se arriesga a que le pongan los cuernos, por tanto, en las formaciones sociales de clases donde la reproducción de la propiedad privada de los medios de producción depende en parte de la familia monógama heterosexual, los machos que cortejan a una hembra o se "casan" con ella tienden a ser extremadamente sensibles ante los intrusos.

Los hombres de la encuesta de Fisher "vigilan" a su pareja, anhelan exclusividad sexual. Ciertos animales lo hacen también. Pero esa conducta, por más similar que sea, no puede ser explicada por los mismos medios para los animales que para los seres humanos. En este caso, lo que *podría ser* científico en el campo de la biología animal (y habrá que preguntar a los biólogos que no se reconocen en el neodarwinismo si lo es efectivamente), es ideológico aplicándolo a los seres humanos, que no son simplemente "animales", sino animales ideológicos, como señala Althusser. Es eso lo que nos deja ver nuestro ejercicio de sustitución de términos: el lenguaje evolucionista *desconoce* el porqué de la importancia de la exclusividad sexual en las formaciones sociales de clases donde la reproducción de la propiedad privada de los medios de producción depende en parte de la familia monógama heterosexual. Las conductas de los seres humanos que son animales-sujetos ideológicos son equiparadas a las de los otros animales, y en esa equiparación se desconoce la radical separación que existe entre unos y otros. Ese desconocimiento no puede sino estar al servicio de a quienes conviene hacer pasar por naturales ciertos comportamientos.

Ahora bien, decíamos que es construyendo una semejanza entre el cortejo animal y el amor romántico vía las conductas como Fisher puede hacer entrar al enamoramiento dentro del campo de lo biológico/reproductivo. Como entre el cortejo animal y el amor romántico humano existen conductas semejantes, y como en los animales esas conductas semejantes estarían "asociadas" con determinada "química" del cortejo (es decir, con ciertas sustancias, pero

especialmente con la dopamina y la norepinefrina), Fisher piensa que esa química debe ser necesariamente la antecesora del amor romántico humano.

Sin embargo, como anotábamos en el capítulo 1, el que esas sustancias (dopamina y norepinefrina) "desempeñen un papel clave en la atracción animal" es una mera "sospecha" de Fisher que va acompañada de un lenguaje vago e impreciso, el cual en muchas ocasiones no muestra la relación exacta existente entre conductas y sustancias químicas, limitándose a decir que ciertos neurotransmisores estarían "asociados" o "relacionados" con determinadas conductas o que "contribuyen" a determinados efectos.<sup>413</sup>

Así pues, montada sobre la *suposición* (no en la certeza) de que existe alguna relación entre la atracción animal y las sustancias químicas mencionadas –vía ciertas conductas que compartirían la atracción animal y el amor romántico-, Fisher pasa a preguntarse si existiría también una relación entre ellas y el "amor romántico humano". Y sabemos que a partir de esto elaborará su hipótesis de que el amor romántico, "es provocado por unos niveles elevados de dopamina o de norepinefrina, o de ambas a la vez, así como por la disminución de los niveles de serotonina. Tales sustancias químicas forman el eje central del amor obsesivo, apasionado, romántico".<sup>414</sup>

Vimos también en el capítulo 1 que la autora anota que fueron 2 las razones que la llevaron a centrarse en esas sustancias: "la atracción que sienten los animales por determinadas parejas está relacionado con altos niveles de

---

<sup>413</sup> El uso de este lenguaje impreciso es una constante en la obra de Fisher, y vale la pena señalar que no somos los únicos que lo notamos. El psicoanalista Oscar Zack, en su conferencia sobre el amor en el siglo XXI, anotaba que: "[...] para nuestra sorpresa [la de los psicoanalistas], el amor comienza a ser abordado con las neurociencias y su complemento psicoterapéutico, las terapias cognitivas-comportamentales. Hay estudios de una antropóloga norteamericana llamada Helen Fisher quien investiga este tema desde 1983. Es muy interesante, ya que se trata de poner al amor bajo la mira de lo que podríamos llamar las pseudociencias. Digo "pseudociencias" porque aunque intentan tener métodos de supuesta rigurosidad en su investigación científica, ella, en su forma enunciativa siempre los enunciados están escritos en forma potencial [sic]. Y una ciencia que se precie de tal, nunca puede poner sus argumentos o sus conclusiones en forma potencial. Si lo escribe en forma potencial, es porque es digna de ser revisada". Véase: Oscar Zack, *El amor en el siglo XXI*, disponible en: <<https://youtu.be/duQ9lI2HVhg>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>414</sup> Helen Fisher, *Por qué amamos...*, op. cit., p. 74.

dopamina y/o norepinefrina en el cerebro; y lo que es más importante, estas tres sustancias químicas producen muchas de las sensaciones de la pasión romántica humana".<sup>415</sup> Así, la dopamina estaría asociada a la concentración, la motivación, el éxtasis, el aprendizaje de estímulos novedosos y las conductas orientadas hacia un objetivo. La norepinefrina estaría ligada a la euforia, la energía, el insomnio, la inapetencia y la capacidad de recordar estímulos nuevos. Finalmente, la serotonina estaría ligada a los pensamientos constantes.

La hipótesis de Fisher arriba mencionada es puesta a prueba mediante su estudio de escaneo cerebral con IMRf. Como sabemos, Fisher escanea cerebros de personas enamoradas para determinar qué sustancias químicas estarían "implicadas" en el "éxtasis romántico", partiendo del principio de que la dopamina, norepinefrina y serotonina están más presentes en algunas regiones cerebrales que en otras, y por lo tanto, al establecer qué regiones del cerebro se activan cuando se está "inmerso en el éxtasis romántico", podría confirmar o desechar la hipótesis que proponía.

En este punto debemos reflexionar: ¿el estudio de Fisher detecta o mide las sustancias "implicadas" en la "pasión romántica"? Sólo indirectamente. Para ser exactos, lo que observa Fisher con su máquina de IMRf es la actividad del flujo sanguíneo en los cerebros de ciertas personas al ser expuestas a una fotografía de su amado(a), actividad que daría cuenta de la presencia de ciertos neurotransmisores. Hay que tener muy presente esta precisión a la luz de lo que sigue.

En el experimento de escaneo cerebral, Fisher encuentra actividad en muchas áreas del cerebro, pero destaca 2: el núcleo caudado y el área ventral tegmental (AVT). Tanto el núcleo caudado como el AVT forman parte del "sistema de recompensa" del cerebro, que es de acuerdo con Fisher "la red

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

mental que controla la excitación sexual, las sensaciones de placer y la motivación para conseguir recompensas".<sup>416</sup>

El caudado, dice Fisher, "nos ayuda a detectar y percibir una recompensa, discriminar entre varias y esperar una de ellas. Genera la motivación para conseguir una recompensa y planifica los movimientos específicos para conseguirla. El caudado también está asociado al acto de prestar atención y al aprendizaje".<sup>417</sup> Por otra parte, el AVT sería "la veta madre de las células que generan la dopamina [...] estas células nerviosas distribuyen la dopamina a numerosas regiones cerebrales, incluido el núcleo caudado".<sup>418</sup> La dopamina, al esparcirse por el cerebro, produciría atención concentrada, energía intensa, una motivación centrada en conseguir una recompensa y euforia, es decir, los "sentimientos" básicos del amor romántico según Fisher.

Haber encontrado actividad en esas zonas le permite a Fisher concluir que "el amor romántico **parece** estar asociado a la dopamina".<sup>419</sup> Por otra parte, le permite ampliar su concepción de lo que es el amor romántico, pues hasta entonces había sostenido que se trataba de una "constelación de emociones entrelazadas" y ahora podrá definirlo, siguiendo al neurólogo Donald Pfaff, como un "impulso" (que es "un estado neural que activa y dirige una conducta con el fin de satisfacer una necesidad biológica determinada de sobrevivir o reproducirse" ). Recordemos por qué.

De acuerdo con Fisher, Pfaff sostiene que todos los "impulsos" tienen 2 componentes:

(a) Un sistema de excitación general en el cerebro que produce la energía y la motivación para cubrir todas las necesidades biológicas.

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>417</sup> *Ibidem.*

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 93. Subrayado mío.

(b) Una constelación *específica* de sistemas cerebrales que produce los sentimientos, pensamientos y conductas asociadas a cada necesidad biológica concreta.<sup>420</sup>

Pfaff afirmaría también que "el componente de excitación general de todos los impulsos está asociado con la acción de la dopamina, la norepinefrina, la serotonina" y otros químicos.

De modo que Fisher sostiene que el amor romántico es un "impulso" puesto que su estudio con IMRf "**parece** dejar al descubierto el componente de excitación general del amor romántico, asociado al área ventral tegmental y a la distribución de la dopamina central".<sup>421</sup> A su vez, la activación encontrada en el núcleo caudado, el septum, el cíngulo posterior y otras regiones -así como las desactivaciones de otras áreas- "**puede** constituir parte del sistema específico de la primera e intensa fase del amor romántico"<sup>422</sup>, es decir, de la "constelación específica" del impulso del amor romántico.

Volvamos a leer las palabras que hemos subrayado en las conclusiones de Fisher: "**parece**" y "**puede**". ¿No estábamos frente a La Ciencia del Amor? Recordemos lo que Oscar Zack nos decía justo a propósito de Fisher: una ciencia que se precie de tal, no puede poner sus argumentos o conclusiones en forma potencial. Si lo escribe en forma potencial, es porque es digna de ser revisada. ¿Podríamos imaginarnos, por ejemplo, a la física o a la química enunciando sus argumentos o conclusiones en forma potencial?

Pero la cuestión va más allá, porque a partir de eso que "**parece**" y "**puede**", Fisher reintroduce la naturalización de la monogamia heterosexual.

Al pensar el enamoramiento o amor romántico como un "impulso", Fisher lo asocia con cierto "cableado cerebral" y con una finalidad: la elección de una pareja para llevar a cabo la reproducción sexual (recordemos que los

---

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>421</sup> *Ibidem*. Subrayado mío.

<sup>422</sup> *Ibidem*. Subrayado mío.

"impulsos" tienen como finalidad "satisfacer una necesidad biológica determinada de sobrevivir o reproducirse"). Y sabemos que la teoría evolucionista del amor romántico intenta dar cuenta del origen de ese "cableado cerebral".

#### **4.2.2 Acerca de la continuidad entre John Locke y Helen Fisher, del intento de Fisher de neutralizar a Engels y de por qué el liberalismo no es una máquina del tiempo**

Recordemos que Fisher ubica la teoría evolucionista del amor romántico en continuidad con la teoría de la selección sexual enunciada primero por Darwin y extendida posteriormente por Geoffrey Miller. Lo que Fisher nos dice que "parece" dejar al descubierto su estudio de escaneo cerebral con IMRf (el componente de excitación general del "impulso" amor romántico, asociado al área ventral tegmental y a la distribución de la dopamina central) será también su aportación a la teoría de la selección sexual, en tanto que daría respuesta a cuál es y cómo es que funciona el mecanismo cerebral de la selección sexual humana.

Vamos a volver sobre la teoría de la selección sexual, pero por ahora, notemos que si decimos que Fisher reintroduce la naturalidad de la monogamia heterosexual con lo anterior es porque ese "mecanismo cerebral de la selección sexual humana" habría nacido *de la necesidad de buscar y elegir a una pareja duradera verdaderamente compatible para criar a los hijos* cuando la aparición de la maduración retrasada o altricialidad en los seres humanos - de la mano de los otros factores expuestos anteriormente- sumó nuevas dificultades para la crianza de los hijos.

Ese "mecanismo cerebral de la selección sexual humana" sería monógamo y heterosexual por definición. Nace con un *telos* monógamo y heterosexual. Pero no sólo eso; supone además que ya se practicaba la monogamia heterosexual serial, pues como vimos, para Fisher es esa práctica el desencadenante del desarrollo del amor romántico. De modo que en Fisher la monogamia heterosexual serial es un momento previo necesario para poder hablar del

amor romántico como un "impulso". Dicho de otro modo, su propuesta "científica" -y ya vimos algunas dificultades a las que se enfrenta para poder llamarse así- descansa sobre una concepción mítica, ideológica acerca de los orígenes de la monogamia heterosexual serial, concepción que comparte con y tiene sus antecedentes en el liberalismo de John Locke.

La idea tan cara a Fisher de que la condición de inmadurez fisiológica o "altricialidad" de los bebés humanos al nacer sería el motivo por el cual los seres humanos comenzaron a formar parejas monógamas heterosexuales durante el cortejo, el embarazo, la lactancia y hasta que el bebé pudiera depender lo menos posible de sus padres para sobrevivir, y que pasado esto no habría motivo alguno que les impidiese a los padres separarse y buscar un nuevo compañero sexual, no ha sido concebida originalmente por Fisher como ella misma pretende hacernos creer.

En su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, John Locke, el teórico clásico del liberalismo sostenía, siguiendo a la Biblia, que una vez creado el ser humano, la unión entre el hombre y la mujer –léase, la unión monógama heterosexual- fue la primera sociedad que existió. La finalidad de esta unión sería la procreación, así como la asistencia mutua para la "buena crianza" de los hijos, los cuales tendrían, por la regla "que el infinitamente sabio Hacedor ha impuesto a todo lo que es obra suya", "el derecho de ser alimentados y mantenidos por los padres hasta que sean capaces de valerse por sí mismos".<sup>423</sup>

Locke observa que todos los animales permanecen juntos después de la procreación hasta que sus crías puedan valerse por sí mismas. Los humanos no serían la excepción, pero en ellos esta unión duraría más tiempo que en otros animales porque la mujer es capaz de concebir -y concebiría *de facto*- antes de que el primer hijo dejase de depender de sus padres. La "sabiduría del gran Creador" habría también hecho necesario que entre los humanos el

---

<sup>423</sup> John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, España, Alianza, 2000, p. 97.

lazo durase más que entre otros animales, pues con ello podrían unir sus intereses “para hacer provisión y acumulación de bienes para su uso común”<sup>424</sup>, cosa imposible si la sociedad conyugal fuese más inestable. Sin embargo, pasado el tiempo de dependencia de los hijos y aseguradas la educación y la herencia, no habría razón alguna por la cual la unión hombre-mujer debiera ser obligatoria o vitalicia, por lo cual el contrato matrimonial podría ser rescindible.

De lo anterior se observan dos cosas. La primera es que en Locke la monogamia heterosexual está dada desde el comienzo de la Creación, tiene un origen mítico divino y una finalidad preestablecida. La segunda es que la duración “natural” de la relación monógama heterosexual fija su límite terminado el periodo de dependencia de los hijos y tras esto, debería existir la libertad de rescindir el contrato matrimonial.<sup>425</sup>

Volvamos ahora a Fisher. La autora piensa que la clave del "comportamiento sexual humano" se encuentra en el de los zorros y los petirrojos, debido a que nuestros ancestros -por las condiciones que ya describimos en el capítulo 1- al igual que dichos animales, se habrían visto obligados a formar parejas monógamas sólo durante el tiempo necesario para que sus hijos superaran su primera infancia, es decir, durante aproximadamente 4 años. Y también como los zorros y los petirrojos, pasado este periodo especial muchos se separarían y se relacionarían con otras parejas posteriormente (aunque algunos quizá también podrían haber permanecido juntos por un tiempo mayor). La monogamia en serie habría sido la regla en aquellos tiempos primigenios y representa para Fisher una “tendencia natural” del "animal humano", un tipo de asociación ancestral que insistiría aún en la actualidad.

Es clara la analogía entre Locke y Fisher: Locke atribuye a “la sabiduría del gran Creador” el porqué de la pauta de la monogamia heterosexual sucesiva que Fisher atribuirá a la adaptación a las condiciones ambientales; ambos

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 99.

recurren a la observación de las conductas animales y crean semejanzas entre ellas y las "pautas humanas" que observan; en ambos la monogamia heterosexual es la forma humana "natural" de relacionarse "desde los orígenes" hasta nuestros días; en ambos, esa pauta tiene la misma finalidad (reproducirse y criar a los hijos) y fija su límite al término del periodo de dependencia de los hijos, tras lo cual se disolvería el lazo y se podría establecer uno nuevo con alguien distinto; y finalmente, tanto Locke como Fisher desplazan el origen de la monogamia heterosexual serial "hasta el principio de los tiempos" de modo que su práctica actual encuentra una explicación y/o justificación ancestral.

Esto último es más claro en el caso de Locke, pues en él esta idea es un argumento a favor de la libertad del individuo en lo referente al contrato matrimonial, que se ubica temporalmente en el periodo en el que -como vimos con Engels- comenzaban a producirse los sujetos "libres" e "iguales" que el capitalismo requiere. Este argumento de Locke es parte de la producción de esos sujetos en el terreno de las ideas, y por tanto, parte de la lucha de clases burguesa en la teoría.

En el caso de Fisher, se trata no sólo de sentar las bases para hablar del amor romántico como un "impulso" sino también de poder explicar sus observaciones empíricas sobre la práctica actual de la monogamia heterosexual serial *sin cuestionarlas*. Habíamos dicho que Fisher parte de *evidencias* de la ideología liberal del amor y aquí lo volvemos a encontrar. Recordemos que es la propia Fisher quien nos dice que

Sólo el 16% de las ochocientas cincuenta y tres culturas estudiadas prescriben la monoginia, en la cual al hombre se le permite sólo una esposa por vez. Las culturas occidentales son parte de ese 16%. Somos una minoría, por lo tanto. Un clamoroso 84% de todas las sociedades humanas permiten que el hombre tome varias esposas a la vez: poliginia.<sup>426</sup>

---

<sup>426</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, op. cit., p. 62.

Sin embargo, Fisher está al mismo tiempo en desacuerdo con la idea de que la formación de harenes políginos sea una “característica del animal humano”, arguyendo que es más bien una “estrategia reproductiva secundaria oportunista”, pues “en la gran mayoría de las sociedades en las que la poliginia está permitida, sólo del 5% al 10% de los hombres tiene en realidad más de una esposa a la vez”.<sup>427</sup> De ahí que suscriba el razonamiento del antropólogo George Peter Murdock, quien diría que “un observador imparcial que empleara el criterio de la preponderancia numérica, se inclinaría a definir como monogámicas a casi todas las sociedades humanas conocidas, a pesar de que la abrumadora mayoría prefiere y de hecho practica la poliginia”.<sup>428</sup>

Lo mismo ocurre cuando habla de la poliandria:

Dado que en el 99,5% de las culturas del mundo la mujer se casa con un solo hombre a la vez, es razonable concluir que la monandria, un único esposo, es el modelo matrimonial abrumadoramente predominante para la hembra humana.

Esta afirmación no implica que las mujeres jamás formen un harén de hombres. La poliandria es rara. Sólo el 0,5 % de las sociedades permiten a la mujer tomar varios maridos al mismo tiempo. Pero, en ciertas circunstancias peculiares, por ejemplo cuando las mujeres son muy acaudaladas, el caso se presenta.<sup>429</sup>

Para poder Fisher mantener que la monogamia heterosexual serial es la forma natural de relacionarse del "animal humano" -pese a que las propias cifras le indican que las "culturas occidentales" monoginas-monogámicas son minoría-, debe permanecer fiel a los hechos, a las observaciones directas, sin cuestionarles. La referencia al "observador imparcial" de Murdock es reveladora de esto, pues ¿no es acaso "observador imparcial" una de las formas posibles para nombrar a la postura positivista?

Así, si nos atenemos a los "hechos" de que pese a que el 84% de todas las sociedades humanas permiten que el hombre tome varias esposas a la vez, en

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>428</sup> *Ibidem.*

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 66.

las sociedades donde la poliginia está permitida "sólo del 5% al 10% de los hombres tiene en realidad más de una esposa a la vez" y de que "en el 99,5% de las culturas del mundo la mujer se casa con un solo hombre a la vez", podemos concluir como Fisher que "el vínculo de a dos es una característica del animal humano"<sup>430</sup> y entonces ir hasta la prehistoria para tratar de encontrar el porqué de esta "pauta natural" del "animal humano". Ahora bien, ¿qué pasa si cuestionamos la observación directa? Dejamos a Fisher desprovista de buena parte de su argumentación, como lo hizo el biólogo Robert Sapolsky - durante el debate que sostuvieron en el marco del festival *La ciudad de las ideas* en 2013:

**Fisher:** Dentro de las sociedades tradicionales, el 84% de las culturas en el mundo le han permitido al hombre tener varias esposas, pero en la vasta mayoría de estas culturas, sólo el 5 o 10 por ciento de estos hombres adquieren suficiente tierra, vacas, cabras o lo que sea... dinero, status, para poder tener a más de una esposa al mismo tiempo. Así que si pudieras ir por el mundo casa por casa y contaras, encontrarías a un hombre y a una mujer en casi todas ellas: monogamia. Esto no quiere decir que...

**Sapolsky:** Creo que la pregunta sería: "¿qué porcentaje de hombres lo haría si tuviera los recursos?"

**Fisher:** Es una buena pregunta, de la que no sé la respuesta.<sup>431</sup>

En tanto no se cuestione el dato directo, la argumentación de Fisher funciona. Pero lo que en la misma Fisher se asoma y que la intervención de Sapolsky resalta –involuntariamente, por supuesto- es que no hay un modo natural de relacionarse del "animal humano", porque incluso la forma de relacionarse con el otro sexo en ese "animal humano" está atravesada por su existencia dentro del marco de determinadas relaciones de producción que son en última instancia relaciones de explotación. Es precisamente eso lo que aparece cuando cuestionamos el dato directo desde el materialismo histórico. El animal

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>431</sup> Véase: La Ciudad de las Ideas, *Debate Shmuley, Opie, Fisher, Haselton VS Shermer, Buss, Sapolsky, Ryan - CDI 2013.*, disponible en: <[https://youtu.be/Ddyx03RQU\\_w](https://youtu.be/Ddyx03RQU_w)>. Consultado el 04/03/16.

humano está sometido en todo momento a reglamentaciones simbólicas variables y por ello no hay naturalidad en sus formas de hacer lazo.

Y es precisamente eso lo que se desconoce en Locke y en Fisher. Ambos, decíamos, necesitan ir hasta el origen de los tiempos para justificar y/o explicar la práctica de la monogamia heterosexual serial. Dan una representación "mítica" sobre el surgimiento de la monogamia heterosexual que desconoce que ésta nace de la mano de la explotación de clases y de la propiedad privada. Y aquí reaparece el punto que nos interesaba aclarar desde el principio: ¿cómo es que Fisher reintroduce la naturalidad de la monogamia heterosexual, aun reconociendo -a su modo, claro está- que el surgimiento de la monogamia heterosexual se puede ubicar junto con la explotación de clases y de la propiedad privada? La respuesta está en la división que traza entre "monogamia (heterosexual) serial" y "monogamia (heterosexual) permanente".

La "monogamia (heterosexual) serial", como ya vimos, es para Fisher la pauta sexual natural del "animal humano", surgida en los tiempos prehistóricos y que insistiría hasta nuestros días. Es esa la que daría origen a los circuitos cerebrales del amor romántico y que por tanto, es el momento previo necesario para poder hablar del amor romántico como un "impulso". Por otra parte, la "monogamia (heterosexual) permanente" sería aquella que surge históricamente, según Fisher, junto con la agricultura de arado. La ancestral "monogamia (heterosexual) serial" iría acompañada del "matrimonio" por amor, es decir, la elección libre del cónyuge. Pero el establecimiento de la propiedad privada, ligado a la "vida agrícola", ocasionaría que en adelante el matrimonio fuese un modo de establecer alianzas, asegurar y acrecentar las propiedades, por lo cual dejaría de estar basado en el amor y se arreglaría de acuerdo a aquellos fines.

De modo que la operación de Fisher consiste en introducir la monogamia heterosexual "natural" "serial" antes del surgimiento histórico de la monogamia heterosexual "cultural" o "permanente". O sea, introducir la monogamia antes del surgimiento real, histórico de la monogamia. ¿Hacia dónde apunta esta

operación? Su blanco son las tesis del materialismo histórico: busca desarticularlas.

Hay que aclarar que Fisher no propone explícitamente su teoría como una respuesta al materialismo histórico, sin embargo, esto no nos impide sostener nuestra afirmación, pues el materialismo histórico y más específicamente, las tesis que Engels desarrolla en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, tienen en la propuesta de Fisher el estatuto de un "interlocutor mudo"; la naturalización fisheriana de la monogamia heterosexual sucesiva es claramente un desarrollo que tiene como horizonte implícito el desarticular la explicación sobre el origen de la monogamia que da Engels, en tanto que Fisher hace pasar por "natural", "biológico" y "evolutivo" lo que aquél ha mostrado en su particularidad histórica y en su relación con la lucha de clases.

Pero en algunas ocasiones ese "interlocutor mudo" que es Engels, se asoma. En *Anatomía del amor*<sup>432</sup> Fisher dedica unas líneas a mostrarnos lo mal que ha leído a Engels y hacia dónde pretende llevarlo. Más allá de los errores obvios en los que incurre<sup>433</sup> es su insistencia en que Engels y Morgan están hablando de lo que ella entiende por "monogamia permanente" lo que llama nuestra atención, pues es lo que revela que efectivamente sus tesis son planteadas implícitamente contra las de Engels.

Al insistir en que Engels y Morgan están hablando de lo que ella entiende por "monogamia permanente", Fisher puede marcar su distancia con dichos autores y a la vez, asimilarlos; ellos estarían hablando *sólo de una parte de lo que ella habla*, es decir, de la monogamia permanente, misma que Fisher habría mostrado que surge en un segundo momento, pues la primera monogamia, la monogamia serial, habría acompañado a los seres humanos

---

<sup>432</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, *op. cit.*, pp. 274-277.

<sup>433</sup> Fisher cree que Engels habla desde una "fórmula económica" en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* y dice que Engels afirma que la monogamia "evoluciona" para garantizar la paternidad, imprecisiones que, por nimias que parezcan, dan una visión errónea del trabajo de Engels, en tanto que en el primer caso, no se puede reducir el argumento de Engels a una mera "fórmula económica", mientras que en el segundo se trata de una simple y llana falsedad, pues Engels no sostiene en modo alguno que la monogamia sea producto de una "evolución".

desde su origen como especie. Así, Fisher se coloca a sí misma un paso "más allá": Engels estaría equivocado; la monogamia no surge en principio tal y como lo propone el autor, sino que está inserta en la naturaleza misma del "animal humano" y por tanto, -y si bien le va- sólo en un segundo momento las tesis de Engels tendrían algo que decir.

Pero, ¿está Fisher realmente "más allá" de Engels? Es claro que no. Ahora sabemos que la afirmación fisheriana de que "el vínculo de a dos es una característica del animal humano" sale de la observación directa que no es cuestionada y que tan pronto la cuestionamos, dicha afirmación tambalea.

Ahora, con todo esto, vayamos nuevamente a lo que dijimos sobre Locke y Fisher.

La analogía entre ambos autores que hicimos explícita puede ahora revelarnos algo más. Ambos naturalizan la monogamia heterosexual serial y -Fisher en especial- su correlato, el matrimonio por amor o la libre elección del cónyuge. ¿Y qué es la monogamia heterosexual serial, sino la forma que toma la monogamia en el capitalismo, junto con la práctica del matrimonio por amor? ¿No es precisamente eso lo que vimos en nuestro recorrido por la ideología liberal del amor? Tanto Locke como Fisher se encargan de dar un sustento teórico a las prácticas de la ideología liberal del amor que promueven u observan. Sus propuestas no son sólo "justificaciones" de aquellas; dado que están hechas a partir de la sistematización de las mismas, son -como adelantamos al inicio de este capítulo- la forma teórica de la ideología liberal del amor.

Hay pues una continuidad no explicitada ni reconocida entre la posición liberal de Locke y la de Fisher (lo cual no debe parecernos extraño, pues sabemos, por sus menciones de aquél, que la estadounidense ha leído a Locke). Fisher, como Locke, pone en el "origen" las prácticas de la ideología liberal del amor, y su propuesta supuestamente científica descansa sobre ello. Así, naturaliza "científicamente" tanto a la ideología liberal del amor -con sus prácticas de

monogamia heterosexual serial y matrimonio por amor- como a los sujetos que ella constituye como tales.

No es extraño entonces que Fisher vea en las prácticas liberales actuales y en el orden liberal dominante un "retorno a nuestros orígenes". La idea fisheriana - implícita- de que el actual orden liberal es como una especie de máquina del tiempo que nos lleva a "avanzar hacia el pasado", al reencuentro con nuestro "espíritu humano primigenio", tiene trampa. Siguiendo nuestra metáfora temporal, podemos decir que si esto parece así, es sólo porque Fisher ha partido del presente liberal, viaja a la prehistoria y lo coloca ahí, pintándonos un cuadro donde la vida prehistórica es muy similar a la vida en el presente liberal.<sup>434</sup> Hecho esto, regresa al presente y, desconociendo el primer movimiento que hizo, pretende estar reencontrando en el mundo actual al mundo prehistórico, cuando en realidad, su mundo prehistórico es el que ha sido modelado a partir de sus observaciones del mundo actual.

El sujeto de la ideología liberal del amor -que practica la monogamia heterosexual serial y se casa por amor- es en Fisher el paradigma del "animal humano". Y con esto quizá sea ya el momento de ver que la expresión "animal humano" está en Fisher hecha para desconocer al sujeto de la ideología liberal del amor como tal y al hecho de que este no "preexiste" sino que, para decirlo con Pêcheux, "es llamado a la existencia", producido por la interpelación ideológica de la ideología liberal del amor, y por tanto, no puede existir sino hasta el surgimiento histórico de esta última. La expresión "animal humano" en Fisher es una forma de desconocer esto operando de la misma manera como hace al introducir la monogamia heterosexual serial antes de la monogamia "permanente", es decir, introduciendo al sujeto de la ideología liberal del amor en la prehistoria, muchísimo antes del surgimiento histórico de la ideología liberal del amor y del sujeto que ésta constituye como tal.

---

<sup>434</sup> Esto se ve muy claramente en los cuadros de la vida prehistórica que crea en *El contrato sexual*, *Anatomía del amor* y *Por qué amamos*.

"Animal humano" se nos presenta como una categoría biológica que trata de dar cuenta de eso que sería el ser humano "naturalmente" más allá de cualquier "culturalización". Se presenta como una categoría científica y apolítica, sin embargo, es ideológica, pues desconoce que los seres humanos son seres de lenguaje y por tanto, animales ideológicos que viven todas sus acciones dentro de la ideología... incluso aquellas en las que se puedan construir semejanzas con los animales no ideológicos, como hemos mostrado a lo largo de este escrito. Y es ideológica también porque es una expresión que Fisher ocupa para convencernos de que el tipo de relaciones que el capitalismo requiere reproducir para mantenerse vivo son las pautas por defecto de la especie humana. Y esto último, por supuesto, va pegado a lo que hemos mencionado acerca de que las tesis de Fisher son planteadas contra las de Engels.

No es casualidad entonces que a pesar de las serias debilidades que presenta y que hemos señalado, la teoría de Fisher sea tan bien recibida en medios de información masiva, universidades y otros AIE: en tanto que es la forma teórica de la ideología liberal del amor, contribuye -en última instancia y del modo que le es propio- a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas.

#### **4.2.3 El recurso a Darwin por parte de Helen Fisher no garantiza la científicidad de la teoría evolucionista del amor romántico**

Volvamos ahora a la cuestión de la teoría de la selección sexual darwiniana que hemos dejado temporalmente de lado.

Charles Darwin desarrollaría, como parte de la teoría de la evolución, su teoría de la selección sexual, misma que, como vimos, será retomada posteriormente por Geoffrey Miller y por Helen Fisher. El recurso a Darwin por parte de Fisher se nos presenta como otro gran garante de la científicidad de la teoría evolucionista del amor romántico. El combo "neurociencias + psicología + Darwin", que podríamos decir, es la carta de presentación de Helen Fisher, se

impone como una *evidencia* de que la teoría fisheriana es científica, y no deberíamos de descartar que esa sea una de las razones por las cuales hasta ahora existan tan pocas críticas a Fisher y ésta haya ganado tanta popularidad y aceptación.

Pero como hemos aprendido con Althusser a desconfiar de las evidencias, iremos a preguntarnos sobre Darwin como lo hicimos con la psicología y con las neurociencias. Y lo haremos de una manera muy sencilla, preguntándonos: ¿qué es la teoría darwiniana de la selección sexual, de la cual Fisher se propone a sí misma como continuadora?

Julio Muñoz Rubio, investigador de la UNAM que ha mantenido una mirada crítica no sólo hacia Helen Fisher, sino también hacia Darwin y hacia otros referentes de Fisher como la sociobiología y la psicología evolutiva, ha observado junto con Diego Méndez Granados en su artículo *La teoría de la evolución como revolución conceptual del mundo* que

uno de los motores más potentes de la teoría darwinista de la evolución se encuentra en una tensión interna entre lo que podemos llamar los elementos revolucionarios de su teoría y los elementos conservadores, todos los cuales son la expresión de contradicciones existentes en la sociedad y el mundo intelectual y científico en el que Darwin vivió.<sup>435</sup>

Como su nombre lo indica, los elementos revolucionarios de la teoría darwiniana de la evolución son ciertos puntos que, a decir de nuestros autores, “hacen a esta teoría una concepción altamente revolucionaria. Estos puntos se encuentran contenidos en las pruebas de la existencia de la evolución y no tanto en la teoría de la selección natural: unificación espacio-tiempo, concepción del mundo como transiciones, materialismo y movimiento”.<sup>436</sup>

---

<sup>435</sup> Julio Muñoz Rubio y Diego Méndez Granados, “La teoría de la evolución como revolución conceptual del mundo” en *Interdisciplina* vol. 3, número 5, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, enero-abril de 2015, p. 10.

<sup>436</sup> *Ibidem*.

Por otra parte, los “elementos conservadores” presentes en la teoría de la evolución serían "una serie de categorías de análisis y explicaciones provenientes de la economía política"<sup>437</sup> en las cuales se apoya Darwin para elaborar su teoría. Respecto a éstos, nuestros autores apuntan:

Este componente de la teoría de la evolución es importante de ser tratado con cierto detalle porque lo que ocurre es que Darwin no se puede desprender completamente de una visión del mundo mistificada y fetichizada, atravesada por las categorías fundamentales de la economía política: propiedad privada, mercancía, dinero, sobrepoblación, escasez, territorialidad, beneficio, éxito, egoísmo. El principal problema de todo esto es que Darwin incurre en una falacia ideológica al incorporar estos elementos como la parte central de la teoría, es decir, en pensar que los comportamientos de los individuos de todo el mundo vivo se corresponden con los de ciertos seres humanos que viven dentro de y a costa de las relaciones de producción-circulación-consumo propias del capitalismo. Es decir, en pensar que se trata de relaciones y categorías puestas por la naturaleza y que por ello son eternas e inmutables. Se trata, una vez más en la historia de la ciencia, de un proceso de imposición a la realidad del mundo material de una idea preconcebida; de una inversión en la relación entre el sujeto cognoscente y su objeto o sistema de estudio. El sujeto cognoscente, en este proceso, imagina una situación en la que la realidad percibida es despojada de su explicación histórica y concebida como si fuera toda la realidad, como si estuviera compuesta de elementos eternos. Esto, que en general lleva a la conformación de lo que se da en llamar “falsas conciencias”, es un elemento inconsistente en la teoría darwinista por cuanto se trata de una teoría del cambio continuo y profundo, pero que es explicada en función de categorías y procesos que se pretenden constantes e incambiables.<sup>438</sup>

Los investigadores mencionan en su artículo tres de estos "elementos conservadores": la influencia de Thomas Malthus (teoría demográfica) y Adam Smith (noción de progreso) en Darwin y la teoría de la selección sexual. Dado que nuestra pregunta era sobre esta última, nos detendremos tan sólo en ella, dejando sólo mencionados los otros dos elementos.

El tercer elemento ideológico que tenemos en Darwin es el de su teoría de la selección sexual. En ella explica que se trata de un

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>438</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

proceso subordinado a, y menos severo que el de la selección natural y que consiste en la lucha de los machos por la posesión de las hembras, a fin que sean seleccionados individuos más aptos de uno y otro sexo dentro de una misma población [...]. Al aplicar esta teoría al ser humano, Darwin naturaliza el carácter activo, emprendedor, agresivo de los hombres y el carácter fundamentalmente pasivo y reservado de las mujeres [...]. Esto va acompañado de una naturalización de las binariedades hombre/mujer, y masculino/femenino; es decir, de la asignación de una función sexual naturalmente determinada, proveniente de la binariedad macho/hembra para denotar una función fundamentalmente reproductiva de la sexualidad, todo esto lejos está de ser un atributo natural de unos y otros y más bien es una extrapolación ideológica del comportamiento sexual dominante en la sociedad patriarcal-victoriana en la que él vive.<sup>439</sup>

Podemos ahora responder nuestra pregunta sobre qué es la teoría de la selección sexual: es uno de los elementos conservadores de la teoría de la evolución darwiniana, construida sobre la base de una "extrapolación ideológica del comportamiento sexual dominante en la sociedad patriarcal-victoriana" en la que Darwin vivió.

Lo que nosotros hemos dicho sobre Helen Fisher concuerda muy bien con lo que Muñoz Rubio y Méndez Granados nos dicen. Sabemos que la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher toma como referencia a la teoría de la selección sexual de Darwin y se presenta como una continuación de ella. Y ahora, tras lo aprendido con los autores, podemos decir: el trabajo de Fisher es una profundización de la teoría ideológica de la selección sexual. Fisher, al igual que Darwin –y precisamente porque se apoya en esa parte de la teoría de aquél- también pensará que ciertas relaciones y categorías son puestas por la naturaleza, y por ello, son eternas e inmutables. Y como Darwin, Fisher también hace una extrapolación ideológica del comportamiento sexual dominante en la sociedad en la que ella vive, pues como hemos visto, la monogamia heterosexual que naturaliza en su teoría no es la monogamia de por vida o “permanente” de antaño, sino la monogamia heterosexual serial, las relaciones endebles propias de la posmodernidad y el matrimonio por amor que surge en la era capitalista.

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

Pero no termina aquí lo que nuestros autores nos ofrecen para la crítica a Fisher. Inmediatamente después de lo último que hemos citado, continúan:

Las anteriores consideraciones son un apretado resumen de aquellos puntos que, a pesar de haber mostrado una capacidad heurística muy grande, han atravesado los más de 150 años transcurridos desde la publicación de *El origen de las especies* con el carácter de un discurso de dominación más que con el de una verdad o aproximación a una verdad científica. El triunfo de las visiones neo-darwinistas, que explican la evolución solamente en función de la adaptación, producto de la selección natural, a su vez causada por la variabilidad genética, llevaron a fortalecer la naturalización de estos conceptos. Los avances en genética, biología molecular y psicología ocurridos en décadas más recientes fueron orientados en muchos casos a reforzar estos principios ideológicos-patriarcales-individualistas.

El neodarwinismo, conocido también como "síntesis moderna", resultado de la fusión de la teoría darwinista de la selección natural con la genética mendeliana, representó un impulso decisivo al estudio de la evolución biológica, una profundización conceptual y práctica de formidables dimensiones y producción científica.

Sin embargo, se desarrollaron asimismo ciertas líneas de estudio e investigación caracterizadas por un reduccionismo y una vulgaridad marcadas, sobre todo en lo que respecta al comportamiento social de los animales, incluyendo desde luego al ser humano. En estas líneas se expresa un genocentrismo claro, atribuyendo a la conducta una base genética y naturalizando, una vez más, valores, principios y prácticas propias de sociedades patriarcales y del capitalismo. De entre los campos de conocimiento e investigación desarrollados destacan la etología, impulsada por Konrad Lorenz y Niko Tinbergen [...] en los años 50 y 60 del siglo pasado; la sociobiología, defendida por Edward O. Wilson [...] y Richard Dawkins [...], cuyo auge tuvo lugar a partir de 1975, y la más reciente de ellas, la psicología evolutiva, de inicios de los años noventa a la actualidad, y que tiene en Steve Pinker, David Buss, Randy Thornhill, Leda Cosmides, Jerome Barkow y James Tooby, entre otros, a sus máximos representantes [...]. Estos casos merecen atención especial porque, debido al peso dominante que tienen los elementos ideológicos, es que podemos hablar de verdaderas pseudociencias del determinismo biológico.<sup>440</sup>

---

<sup>440</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

Vemos que la etología, la sociobiología y la psicología evolucionista, tan caras a Fisher <sup>441</sup>, son denunciadas como "verdaderas pseudociencias del determinismo biológico" por nuestros autores, y justo en parte por las mismas razones por las cuales nosotros venimos criticando a la obra de la estadounidense, es decir, por su naturalización de valores, principios y prácticas propias del capitalismo.

Todo esto es lo que pasa por alto cuando se acepta la evidencia de científicidad que se impone cuando el trabajo de Fisher se presenta como una continuación del de Darwin. Vemos ahora que el recurso a Darwin por parte de Fisher que aparece como una de las garantías de científicidad de su teoría en realidad no es tal.

---

<sup>441</sup> Recordemos que Fisher se afirma a sí misma como "etóloga" en *Anatomía del amor*, que en *El contrato sexual* retoma explícitamente a la sociobiología y habla de ella como un "retoño" de "unas cuantas inteligencias destacadas" y que trabajos de la mayoría de los psicólogos evolutivos mencionados forman parte de las referencias de cabecera de Fisher.

## Identificarse con el síntoma

### 4.2.4 El síntoma de la teoría evolucionista del amor romántico

Recapitemos. Hemos mostrado cómo Helen Fisher reintroduce la naturalización de la monogamia heterosexual con su teoría evolucionista del amor romántico pese a tener en cuenta el surgimiento histórico de la misma. Expusimos por qué la teoría evolucionista del amor romántico es la forma teórica de la ideología liberal del amor y mostramos cómo su recurso a la psicología, las neurociencias y la teoría darwiniana no garantizan la cientificidad de la propuesta fisheriana, contrario a la evidencia de cientificidad que se impone cuando se presenta como apoyada sobre aquellas. Estas 3 partes están estrechamente relacionadas entre sí: la teoría evolucionista del amor romántico, que es la forma teórica de la ideología liberal del amor, se presenta como una teoría científica apoyada por los avances de otras “ciencias” y así, su naturalización ideológica de la monogamia heterosexual pasa por científica.

Hasta aquí tendríamos elementos suficientes para dar por terminada nuestra crítica a Helen Fisher, pues como hemos venido diciendo, nuestro objetivo ha sido realizar una crítica a la naturalización de la monogamia heterosexual presente en la teoría evolucionista del amor romántico, sobre lo cual ya hemos avanzado bastante. Sin embargo, al hacerlo así quedaría un camino abierto que no podríamos dejar de señalar puesto que toca directamente a nuestro problema. Se trata del reverso de la naturalización de la monogamia heterosexual, que no es otra cosa que la patologización de aquello que sale de los marcos de la monogamia heterosexual, en tanto que si la monogamia heterosexual es “natural”, la pauta sexual por defecto del “animal humano”, todas aquellas formas de vincularse que no coincidan con el patrón monógamo heterosexual resultan, por así decirlo, “patológicas”, una alteración en el funcionamiento “natural” del “animal humano”.

Recordemos que es la propia Fisher quien –basándose en la observación directa de la cual ya hablamos- se refiere a las formas no-monógamas de

vincularse como “estrategias sexuales secundarias y oportunistas”, mismas que, pese a que reconoce como “naturales”, están en una posición de “patología”, pues sólo surgen a causa de un factor externo que “altera” el funcionamiento “natural” del “animal humano”. En palabras de Fisher: “tanto hombres como mujeres tienen que ser persuadidos por los bienes materiales para decidirse a compartir al cónyuge”.<sup>442</sup>

Por otra parte, vimos que, pese a que Fisher afirma a los homosexuales como poseedores de cuerpos “normales”, los coloca en una posición de “patologías” con respecto a las funciones que esos cuerpos estarían llamados a cumplir “por naturaleza”.

Estas “patologías” o “restos” de su operación de naturalización de la monogamia heterosexual son lo que podríamos llamar el “síntoma” de la teoría fisheriana. Volvamos a Žižek para aclarar esto.

Con Žižek aprendimos que confrontar lo real de la lucha de clases nos permite atravesar la fantasía ideológica que lo oculta. De ahí que Žižek señale que “el sostén final de la crítica de la ideología -el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como “ideológico”- no es la “realidad”, sino lo “real” reprimido del antagonismo”.<sup>443</sup>

Lo real de la lucha de clases es precisamente el punto que hemos tomado como referencia para elaborar nuestro argumento y mostrar que, en tanto que naturaliza teóricamente el orden burgués y borra las huellas del antagonismo de clases con el cual está íntimamente relacionado el surgimiento de la monogamia heterosexual, la teoría evolucionista del amor romántico es ideológica y es parte de la lucha de clases burguesa en la teoría. Dicho de otro modo: confrontando lo real de la lucha de clases al mostrar con Engels que la familia monógama heterosexual surge históricamente como un medio para

---

<sup>442</sup> Helen Fisher, *Anatomía del amor...*, op. cit., p. 69.

<sup>443</sup> Slavoj Žižek, “El espectro de la ideología”, op.cit., p. 36.

conservar privada la propiedad de los medios de producción, hemos atravesado la fantasía ideológica de la naturalidad de la monogamia heterosexual que Fisher nos ofrece en su teoría evolucionista del amor romántico.

Žižek dirá que el atravesar la fantasía ideológica es correlativo a identificarse con el síntoma social, e “Identificarnos con un síntoma” significa reconocer en los “excesos”, en las alteraciones del modo “normal” de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento”.<sup>444</sup>

En nuestro caso, el “síntoma” de la teoría evolucionista del amor romántico es la producción de la no-monogamia y la no-heterosexualidad como “patologías”, “alteraciones del modo “normal” de las cosas”, residuos de la operación fisheriana de naturalización de la monogamia heterosexual.

Entonces, al decir que aquellas son un “síntoma”, decimos que la “clave” que nos permite el acceso hacia el “verdadero funcionamiento” de la forma de hacer lazo entre los seres humanos está en la no-monogamia y en la no-heterosexualidad. Y esto no es porque propongamos, por ejemplo, que la poliandria o la poliginia sean las formas “verdaderamente naturales de relacionarse del animal humano”, o que la homosexualidad o la “pansexualidad” lo sean, sino porque su existencia nos señala, en primer momento, que los seres humanos, a diferencia de otros animales, no tienen un patrón fijo, instintivo para hacer lazo, lo cual se encadena totalmente con lo que hemos trabajado sobre la teoría de la ideología.

Vayamos nuevamente a Althusser. Vimos que si para él el ser humano es un animal ideológico es porque toda práctica humana es “inconcebible sin el lenguaje y sin el pensamiento” y “no puede haber práctica humana alguna sin un sistema de ideas representadas en palabras”, ideas que constituyen la ideología de dicha práctica. Dijimos también que toda práctica humana está referida siempre a una ideología. Esto significa, en relación a lo que estamos

---

<sup>444</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op.cit., p.175.

tratando, que todo patrón instintual acerca del cómo hacer lazo social se pierde en el ser humano justo porque toda práctica humana está siempre en relación con el lenguaje y el pensamiento y por tanto, referida necesariamente a una ideología. Es la ideología y no el instinto lo que guía la forma en que los seres humanos hacen lazo. Podríamos decir entonces que ahí donde hay lenguaje, hay ideología y donde hay ideología desaparece la orientación instintual. No hay más que corroborar en la vida cotidiana que incluso las funciones más “animales” como la alimentación, el sueño y las excreciones, que en los demás animales están guiados por el instinto, en el ser humano están mediados siempre por su condición de seres de lenguaje, y por ello, por alguna ideología, y se llevan a cabo a través de y por ella.

No hay pues, naturalidad de la monogamia heterosexual, pero tampoco de ninguna otra forma de hacer lazo, por el simple hecho de que todas ellas – incluida la monogamia heterosexual, como hemos visto- están, en toda formación social, referidas necesariamente siempre a una ideología y por tanto, son siempre “artificiales”, pero además -y esto no podemos dejar de subrayarlo- *deben entenderse en relación con la historia real de dicha formación social y con la historia de las luchas de clase que en ella se hayan desarrollado.*

Encontramos aquí el enfrentamiento de las dos formas de entender al “animal humano” que hemos visto en este trabajo: la de Fisher y la de Althusser. El “animal humano” de Fisher es una categoría ideológica que como ya mencionamos, encubre la naturalización de una condición histórica. Por otra parte, la propuesta de Althusser del ser humano como “animal ideológico” nos permite entender las formas de hacer lazo entre los sexos (monogamia, poliandria, poliginia, etc.) en relación con la historia real de las formaciones sociales y de las luchas de clases que en ellas se han librado. La comprensión más exacta está, por supuesto, del lado de Althusser, a tal grado que desde su posición podemos desarmar y explicar a Fisher sin necesidad de acudir más que a la historia real, mientras que desde Fisher haría falta echar mano de toda una explicación mitológico-evolucionista que se sostiene con alfileres para intentar hacer lo mismo con Althusser.

#### **4.2.5 Breve mirada al psicoanálisis, un aliado en la crítica a la naturalización de la monogamia heterosexual**

La afirmación de que “la no-heterosexualidad nos ofrece la “clave” que nos permite el acceso al “verdadero funcionamiento” de la forma de hacer lazo entre los seres humanos” puede entenderse en un sentido adicional. Abordarlo requiere ir a la teoría psicoanalítica, sin embargo, como no podemos comprometernos en este momento con un tratamiento detallado y extenso desde ella, tanto por nuestra falta de recursos como por los propios límites que proponemos a nuestro estudio, hemos tan sólo de señalarlo, mostrar por qué es necesario hacerlo y elaborar algunas anotaciones relevantes al respecto que conectan con lo que hemos venido trabajando y que nos servirán para una investigación posterior.

Nuestro trabajo a lo largo de este escrito ha sido, como lo señalamos desde el título mismo, una crítica a la naturalización de la monogamia heterosexual en la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher, misma que hemos hecho desde la teoría materialista de la ideología. Demostrar mediante nuestra crítica que la naturalización de la monogamia heterosexual es un ejemplo de una falsa eternalización y/o universalización, pese a que desmonta la base de la explicación fisheriana sobre el enamoramiento (la naturalización de la monogamia heterosexual), deja intacta la pregunta sobre qué es el enamoramiento y por qué nos enamoramos, lo cual, por supuesto, no puede ser resuelto desde la teoría materialista de la ideología ni desde el materialismo histórico. Hay un límite en nuestro trabajo que permite relanzar esa pregunta y es el límite del objeto de estudio. Y esa posibilidad de relanzar dicha pregunta puede llevar a una situación en la que, a falta de una explicación más exacta y/o a causa de la “evidencia” de su científicidad, se termine aceptando la teoría evolucionista del amor romántico con su naturalización de la monogamia heterosexual y todo lo que esta implica.

Estamos pues en una situación donde podemos denunciar y demostrar el carácter ideológico de la propuesta teórica fisheriana que intenta explicar el enamoramiento, pero no podemos dar cuenta de la estructura de dicho fenómeno. No puede reprochársenos por no hacerlo, ni exigírsenos que lo

hagamos, porque poder hacerlo requeriría que estuviésemos en un campo distinto al nuestro, uno donde fuese posible hacerlo porque dicho fenómeno se encuentre en relación con el objeto de estudio propio de ese campo.

Por otra parte, no hay que perder de vista que Helen Fisher tampoco puede dar cuenta de la estructura del enamoramiento, pues la sola existencia del enamoramiento homosexual pone de manifiesto que el enamoramiento en general no obedece, como quisiera Fisher, a una lógica biológico-evolucionista reproductiva. Fisher, para sostener que efectivamente así es, debe producir al homosexual como patología. De acuerdo con ella, no es que el enamoramiento no tenga un fin reproductivo, sino que ciertas personas habrían sufrido una desviación de este fin por alguna causa no sabida a ciencia cierta. Fisher desplaza entonces la falla en su teoría a una “falla” en el sujeto homosexual, el cual, sin embargo, tendría la misma “maquinaria cerebral” que los heterosexuales.

Por eso, decíamos anteriormente, la no-heterosexualidad es el síntoma de la teoría ideológica fisheriana, y en tanto que tal, nos ofrece la “clave” que nos permite el acceso al “verdadero funcionamiento” de la forma de hacer lazo entre los seres humanos. Digamos ahora algo más al respecto, apoyándonos en la teoría psicoanalítica.

El profesor Daniel Gerber señala en *El cuerpo erógeno: entre significante y goce*, que:

Uno de los hallazgos fundamentales del psicoanálisis, expuesto por Freud en *Tres ensayos de teoría sexual*, es la existencia de una clara ruptura entre la sexualidad animal y la humana. No hay semejanza entre ellas porque el comportamiento sexual humano muestra, en relación con todo criterio “natural”, un carácter que puede llamarse “anómalo”.

La sexualidad animal tiene diversas características, pero la más importante, la que le otorga un carácter estrictamente natural, es la existencia de una dualidad complementaria macho-hembra, dualidad que se sostiene por la presencia de un instinto sexual que asegura una atracción recíproca y universal: todo macho es atraído por toda

hembra y viceversa. Esta sexualidad aparece, por otra parte, articulada a la función reproductora.

En el ser humano, en cambio, la sexualidad se halla en buena medida desligada de la función reproductora y en ella no tiene ningún lugar la idea misma de dualidad complementaria. La razón de esta falta fundamental en torno a la cual se organiza la sexualidad es el hecho de que el ser humano es un ser hablante, inscripto en el campo del lenguaje desde antes de su existencia como organismo.

El lenguaje como organizador de la vida humana trastorna las necesidades que provienen de la constitución biológica. De este modo cierra el camino para una satisfacción enteramente “natural”. En tanto el lenguaje pre-existe, todas las necesidades del individuo deben someterse inevitablemente a su estructura, lo que quiere decir que se inscriben en un registro que depende de la palabra: la demanda.<sup>445</sup>

Si en el ser humano, por su condición de ser hablante, la sexualidad se halla desligada en buena medida de la función reproductora y no hay ni la dualidad complementaria macho-hembra, ni el instinto sexual que asegure que todo macho es atraído por toda hembra y viceversa, la heterosexualidad deja de ser, como en Fisher, la condición “natural”, “normal” a partir de la cual se entienden como “patologías” la homosexualidad, bisexualidad, etc., y se convierte, a decir de Freud, ya no en algo obvio, sino “en un problema que requiere esclarecimiento”.<sup>446</sup>

La no-heterosexualidad nos ofrece entonces la clave que nos permite el acceso al “verdadero funcionamiento” de la forma de hacer lazo entre los seres humanos justo porque nos indica también que no hay una “configuración de fábrica”, una forma natural de hacer lazo, y que incluso la heterosexualidad, que desde las evidencias ideológicas podría parecerlo, es como las demás formas, algo contingente. Al mismo tiempo, insistamos, nos indica también que la sexualidad humana no tiene como centro la reproducción.

---

<sup>445</sup> Daniel Gerber, “El cuerpo erógeno: entre significativo y goce” en *De la erótica a la clínica. El sujeto en entredicho*, Buenos Aires, Lazos, 2008, pp. 67-68.

<sup>446</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” en *Obras completas*, vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 132.

Precisamente a causa de este hallazgo fundamental de Freud, Fisher necesita neutralizar a la teoría psicoanalítica, pues dicho hallazgo cuestiona el pilar de su propia teoría: la naturalización de la monogamia heterosexual (y su correlato: la idea de que la sexualidad humana tiene como centro la reproducción). No es extraño entonces, como vimos en el capítulo 1, que Fisher suscriba lecturas revisionistas de la teoría psicoanalítica y que el nombre de Jacques Lacan, quien no cede ante el revisionismo, no aparezca jamás mencionado por Fisher.

La teoría psicoanalítica pone en aprietos a la propuesta fisheriana, además, en su forma de concebir el enamoramiento y esto va de la mano de lo que hemos señalado respecto a que Fisher no puede dar cuenta de la estructura del mismo. Sabemos que para la autora el “amor romántico” surge ligado a la monogamia heterosexual y a la reproducción; está al servicio de esta última y es, de hecho, una forma evolucionada de la atracción animal. El psicoanálisis, al dar cuenta de “la existencia de una clara ruptura entre la sexualidad animal y la humana” producida por el lenguaje, mina la continuidad evolutiva entre enamoramiento y atracción animal que Fisher establece. Entre ambos no hay continuidad, sino una separación radical. Desde el punto de vista del psicoanálisis, el enamoramiento no tiene nada que ver con la supuesta “necesidad” de la reproducción de la especie, sino más bien, con la condición de “seres hablantes” de los humanos, y tiene, por supuesto, una lógica, pero no una finalidad. Por eso, a diferencia de la postura evolucionista fisheriana, el psicoanálisis (al menos en la línea que va de Freud a Lacan, que es claramente la que suscribimos en este estudio) no ve en el enamoramiento homosexual ninguna “patología” –como tampoco en la homosexualidad en sí misma. El psicoanálisis, que no parte de la “necesidad” de la reproducción de la especie, sino de la condición de “seres hablantes” de los seres humanos -es decir, que no está comprometido con ninguna teleología del enamoramiento como sí lo está Fisher-, puede ir más allá de la propuesta fisheriana y explicar el enamoramiento sin patologizar a la homosexualidad.

Entonces, si el enamoramiento está en relación con la condición de “seres hablantes” de los humanos, esto significa que, al igual que el inconsciente y la

ideología, el enamoramiento tiene su condición en el lenguaje. La intuición de Fisher de que el enamoramiento no es algo “cultural” sino que depende de algo más, de algo que todos los seres humanos tienen en común más allá de sus particularidades “culturales” tenía, después de todo, algo de cierta. Pero ese “algo más” no son la estructura cerebral y los neurotransmisores puestos a disposición de la “necesidad” biológica de la reproducción, sino que es la condición de seres hablantes de los humanos. De ello se desprende entonces que sólo aman los seres hablantes. Para poder amar, es necesario estar atravesado por el lenguaje. Fisher nos cuenta que son escasos los naturalistas que piensan que los animales puedan sentir amor unos por otros, y ahora, a la luz de esto que mencionamos, nos parece más lógico el porqué de ello: decir que los animales “aman” es extender al campo de los animales no-hablantes aquello que es propio de los animales hablantes. Y de ello a la fábula hay un paso.

Ahora bien, a lo largo de su obra, Fisher se va a encontrar una y otra vez con un límite para poder abordar el enamoramiento: el hecho de que tampoco hay “configuración de fábrica” que nos indique de quién hemos de enamorarnos, lo cual muestra que el porqué del enamoramiento se juega en lo particular de cada sujeto, que es un límite que Fisher no puede cruzar por su propia forma de abordar la cuestión. Y si esto se juega en lo particular, no hay entonces no sólo “configuración de fábrica”, sino tampoco ley universal posible que explique por qué alguien se enamora de determinadas personas. Esto último, por otro lado, no significa que aquello no se pueda conocer, sino más bien que todo conocimiento posible al respecto se produce sólo “de uno por uno” y quien lo puede producir no es otro que el propio sujeto.

En una entrevista para la *Psychologies Magazine* acerca del amor en psicoanálisis, Hanna Waar cuestionaba a Jacques-Alain Miller sobre el mismo *Why him, why her?* que Fisher intenta responder:

**P.:** No se encuentra a su cada uno o cada una por azar. ¿Por qué él? ¿Por qué ella?

**J-A Miller:** Existe lo que Freud llama *Liebesbedingung*, la condición de amor, la causa del deseo. Es un rasgo particular – o un conjunto de rasgos- que tiene en cada uno una función determinante en la elección amorosa. Esto escapa totalmente a las neurociencias, porque es propio de cada uno, tiene que ver con la historia singular e íntima. Rasgos a veces ínfimos están en juego. Freud, por ejemplo, había señalado como causa del deseo en uno de sus pacientes ¡un brillo de luz en la nariz de una mujer!<sup>447</sup>

En la vida cotidiana se puede o no advertir en mayor o menor medida que ciertos rasgos se repiten en la serie de las personas de quienes nos hemos enamorado, justo esos rasgos que, dice Miller, tienen una función determinante en nuestra elección amorosa. Pero el por qué esos rasgos tienen dicha función determinante para nosotros, a pesar de ser algo que atañe a nuestra historia “singular e íntima”, permanece siempre como un misterio, como algo que nos es ajeno. Dicho de otro modo, son las lógicas de nuestra propia vida amorosa lo que se nos escapa siempre.

Esto último parecería chocar con lo que dijimos más arriba acerca de que todo conocimiento posible sobre el por qué nos enamoramos de determinadas personas se produce “de uno por uno” y que quien lo puede producir no es otro que el propio sujeto. ¿Cómo puede esto ser así, si de entrada ese conocimiento nos aparece como un misterio, es decir, si las lógicas de nuestra propia vida amorosa se nos escapan? Porque esas lógicas están en relación con *un saber que no se sabe que se sabe*, es decir, con el inconsciente en el sentido del psicoanálisis y no con una simple ignorancia (algo que no se sabe).<sup>448</sup> De ahí que sólo desde el psicoanálisis (desde la situación analítica, que es en donde ese saber que no se sabe que se sabe puede producirse y siempre de “uno por uno”), sea posible responder al “*Why him, why her?*” (al

---

<sup>447</sup> Hanna Waar, *Sobre el amor*, Jacques Alain Miller, disponible en: <<http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/varite/edicion/Problemas-de-pareja/352/Sobre-el-amor-Jacques-Alain-Miller>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>448</sup> En el capítulo 1 cuestionábamos a Fisher desde el psicoanálisis y hacíamos una observación acerca de que la autora sostenía que los “mapas de amor” son *inconscientes*, para pasar después a lanzar la pregunta: “¿es el “inconsciente” de Fisher el inconsciente del psicoanálisis?”. Con lo dicho aquí podemos responder que no y mostrar por qué: lo “inconsciente” de los mapas de amor fisherianos alude a una ignorancia, a algo que no se sabe (los “motivos ocultos” de la Naturaleza, etc.), mientras que lo inconsciente en psicoanálisis es más bien un saber que no se sabe que se sabe.

que Fisher, a pesar de todos sus esfuerzos, aproximaciones y rodeos, no puede responder con exactitud, lo cual podemos ver en toda su obra, pero más claramente justo en *Why him, why her?*, que es el libro que dedica a ello) y por lo cual Miller dice que “el análisis permite a un sujeto cercar lo que le hace enamorarse y lo que le hace desear. Esto es lo que Freud llamó “condición de amor” (*Liebesbedingung*)”. [*Analysis allows a subject to close in on what makes him fall in love and what makes him desire. This is what Freud called "the condition of love" (Liebesbedingung)*].<sup>449</sup>

Dejemos señalados estos puntos por ahora para volver a la afirmación que hacíamos arriba y preguntarnos: ¿por qué el enamoramiento tiene como condición el lenguaje?

Enamorarse de alguien depende de que ese alguien cumpla con ciertas condiciones de amor. Las condiciones de amor, como recuerda Miller, son condiciones *sine qua non*, es decir, condiciones necesarias para que un otro pueda volverse objeto de amor, sin las cuales no hay enamoramiento.

Miller dirá que

[...] la condición de amor (*Liebesbedingung*) viene al lugar de la proporción [*rapport*] sexual, que no existe. El *rapport* sexual no es la relación [*relation*] o el acto sexual. La proporción sexual existiría si se pudiera decir que un hombre elige a una mujer, que la reconoce como tal sin pasar por esas artimañas extraordinariamente desviadas; si pudiera reconocerla, amarla, desearla y gozar de ella por cuanto es mujer.<sup>450</sup>

Que no existe la proporción sexual quiere decir, como vimos con ayuda de Gerber, que en el ser humano, por su condición de ser hablante, la sexualidad se halla desligada en buena medida de la función reproductora y no hay ni la dualidad complementaria macho-hembra, ni el instinto sexual que asegure que todo macho es atraído por toda hembra y viceversa. No hay una atracción

---

<sup>449</sup> Jacques-Alain Miller, *Love's Labyrinths* [fragmento], disponible en: <<http://www.lacan.com/frameVIII1.htm>>. Consultado el 04/03/16.

<sup>450</sup> Jacques-Alain Miller, *Los divinos detalles*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 69.

recíproca y universal, y por ello, dirá Miller, "los hombres y las mujeres sólo se relacionan con su objeto sexual de amor dando un rodeo por condiciones más o menos precisas".<sup>451</sup>

Ahora bien, si no hay atracción recíproca y universal, si no hay *rapport* sexual a causa de la condición de seres hablantes de los seres humanos, debemos saber qué hay con el lenguaje que provoque tal efecto. Para ello, traigamos de nuevo las palabras del profesor Gerber:

El lenguaje como organizador de la vida humana trastorna las necesidades que provienen de la constitución biológica. De este modo cierra el camino para una satisfacción enteramente "natural". En tanto el lenguaje pre-existe, todas las necesidades del individuo deben someterse inevitablemente a su estructura, lo que quiere decir que se inscriben en un registro que depende de la palabra: la demanda.<sup>452</sup>

En el orden simbólico, al cual entramos por estar sujetos al lenguaje, hay leyes, acuerdos, normas, prohibiciones y restricciones a los cuales debemos someternos, que organizan nuestra vida y que no existen en la naturaleza. Por eso, el lenguaje como organizador de nuestra vida cierra el camino para una satisfacción enteramente "natural". Dentro de dichas restricciones del orden simbólico una toma un lugar especial, quizá primordial: la prohibición del incesto. Necesaria para la circulación de los individuos y para la creación de alianzas, dicha prohibición rompe con la atracción recíproca y universal que existe entre los animales. Prohibición del incesto significa que no será suficiente ser un hombre para atraer a una mujer, o viceversa, porque no todos los hombres y no todas las mujeres están permitidos. Hay objetos frente a quienes hay que retroceder a causa de dicha prohibición. A diferencia de lo que sucede con los animales, donde el objeto sexual está "predeterminado" (un individuo del otro sexo), en los seres humanos, seres de lenguaje atravesados por las restricciones del orden simbólico, hay una "indeterminación estructural

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>452</sup> Daniel Gerber, "El cuerpo erótico: entre significante y goce", *op. cit.*, pp. 67-68.

del *partenaire*<sup>453</sup> a causa de la cual "el sujeto sólo puede encontrarlo dando un rodeo por la condición de amor".<sup>454 455</sup>

Ahora bien, ¿de dónde sale esta condición de amor? Miller nos dirá que "se elabora únicamente en el seno de la familia".<sup>456</sup> Veamos a qué se refiere con ello.

Lo que Miller nos dice sobre las condiciones de amor tiene su base en las *Contribuciones a la psicología del amor* de Freud. Miller explica que en las *Contribuciones...*, Freud tiene "bajo la manga" la doctrina de sus *Tres ensayos de teoría sexual* sobre la elección de objeto, la cual Miller resume de la siguiente forma:

[...] En esta doctrina lo esencial en la elección de objeto, en el hombre o en la mujer, es que se trata de una elección bifásica, se hace en dos veces. Freud la justifica por el desarrollo y, a la vez, por la civilización.

Una elección bifásica quiere decir que hay una primera y luego una segunda. La primera elección de objeto, la elección primaria, se hace en la familia. Luego interviene lo que se puede nombrar en términos de desarrollo el periodo de latencia. Si hablamos en términos culturales interviene simétricamente la barrera contra el incesto, y entonces hay que volver a empezar, es decir, hay que hacer una segunda elección. Por este motivo esta segunda elección tiene necesariamente un carácter de reencuentro.

En el fondo, esta teoría de la elección de objeto en dos fases introduce fundamentalmente el estatuto del objeto como perdido.

---

<sup>453</sup> Jacques-Alain Miller, *Los divinos detalles*, op. cit., p. 17.

<sup>454</sup> *Ibidem*.

<sup>455</sup> La "condición de amor" del psicoanálisis nos permite también responder a Fisher en su afán de hacer pasar por "instintivo" el "gusto por la exclusividad sexual" —especialmente en los hombres. Freud ha señalado en la primera de sus *Contribuciones a la psicología del amor* que una condición de amor puede ser justo lo contrario: "que la amada no sea libre" (Sigmund Freud, "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)" en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, vol. XI, pp. 159-168.), o para ocupar la expresión de Miller, "que la mujer en cuestión sea de otro hombre" (Jacques-Alain Miller, "Lógicas de la vida amorosa. Segunda conferencia" en *Lógicas de la vida amorosa*, Buenos Aires, Manantial, 1991, p. 25). Remito a los autores para un abordaje detallado de este punto.

<sup>456</sup> Jacques-Alain Miller, *Introducción al método psicoanalítico*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 140.

Esto lleva a Freud a decir que el encuentro del objeto es siempre un reencuentro. Lo que hay que recordar cuando se trata de la elección de objeto es que este objeto elegido viene en el lugar del objeto perdido, y por esto tiene una función de señuelo. Si está ahí, es sólo porque recuerda lo que no está. Toda la cuestión es saber en qué medida lo recuerda o no lo recuerda. Tendría que recordarlo, pero no demasiado.

Así, se trata en el detalle de un asunto de repartición muy fina de los rasgos evocados, y en el fondo, cuando el sujeto entra en la búsqueda amorosa, la Cosa podría decir: *No me buscarías si no me hubieras encontrado ya*, y en efecto: *Me encontraste pero no es posible*. Vemos entonces que la condición necesaria, la que no cesa de escribirse, se recorta sobre el fondo de un imposible, de un *no cesa de no escribirse*, al que Freud bautizó barrera contra el incesto".<sup>457</sup>

La condición de amor se elabora únicamente en el seno de la familia precisamente porque es ahí donde se hace la elección primaria de objeto, misma que deberá resignarse después a causa de la barrera contra el incesto. La elección secundaria será pues la elección de un objeto sustitutivo de ese primer objeto incestuoso, objeto sustitutivo que es elegido como tal porque guarda, a través de determinados rasgos, cierta semejanza con el objeto originario, lo "evoca", "recuerda lo que no está". Ese rasgo o conjunto de rasgos en los cuales se apoya la semejanza, que conectan al objeto sustitutivo con el objeto originario y que son determinantes para que un otro pueda ser considerado como objeto sustitutivo, es propiamente la condición de amor. Recordemos que Miller definía a esta última como "un rasgo particular – o un conjunto de rasgos- que tiene en cada uno una función determinante en la elección amorosa", a lo cual podríamos añadir después de lo que hemos visto: "y tiene dicha función determinante porque crea cierta semejanza entre un otro y el objeto originario incestuoso, hace que el primero recuerde al segundo, haciendo posible un desplazamiento mediante el cual ese otro puede constituirse como un objeto sustitutivo".<sup>458</sup> De ahí que Miller nos haga ver que

---

<sup>457</sup> Jacques-Alain Miller, *Los divinos detalles*, op. cit., p. 65.

<sup>458</sup> En contraposición a lo que Fisher cree -recordemos a sus ovejas y cabras de las cuales hablamos en el capítulo 1- , Miller advierte en *Love's labyrinths*, que esto no se reduce a la idea de que un hombre se enamora de una mujer cuyo rostro se parece al de su madre, pues los rasgos *imaginarios* de la semejanza pueden ir desde un parecido general, hasta uno muy localizado, visible sólo para el sujeto. Al mismo tiempo, hay que atender a lo que Miller nos dice en nuestra cita de arriba: el objeto sustitutivo para poder ser tal tendría que recordar al objeto

"la condición necesaria, la que no cesa de escribirse [condición de amor], se recorta sobre el fondo de un imposible, de un no cesa de no escribirse, al que Freud bautizó barrera contra el incesto".

Entonces, si la elección primaria de objeto se hace en la familia, ¿quiere esto decir que -como afirma Fisher- "los freudianos sostienen que las mujeres tienden a enamorarse de hombres como su padre, mientras los hombres son atraídos por mujeres muy parecidas a sus madres" y que "ellos creen que atentamos a reunirnos con nuestro primer verdadero amor: el padre del sexo opuesto"<sup>459</sup>? ¿Es el objeto originario realmente el padre del sexo opuesto? Como podría esperarse de Fisher, es esta una mala lectura del psicoanálisis, acorde a sus propios intereses. Decir que el objeto originario es el padre del sexo opuesto, supone en cierta forma que habría de entrada un "instinto heterosexual" que nos indicaría el "buen camino", es decir, la atracción por el sexo opuesto que se manifestaría "naturalmente" en la infancia en la atracción por el padre del sexo opuesto y desembocaría más adelante en la reproducción con la ayuda de un "ejemplar" del sexo opuesto, sólo que distinto al padre o a la madre. La postura del psicoanálisis no tiene nada que ver con eso.

En *Introducción del narcisismo* (1914), Freud sostiene que *todo ser humano* "tiene dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crió".<sup>460</sup> "Todo ser humano" quiere decir "no importando su sexo". Así, tanto para el niño como para la niña, la madre (o quien ocupe ese lugar de "la mujer que lo crió") es uno de esos objetos originarios, como reafirmará Freud más tarde.<sup>461</sup> No hay pues "instinto heterosexual" que haga que el "primer verdadero amor"

---

originario, "pero no demasiado", pues un objeto demasiado cercano al objeto originario ocasionaría un efecto contrario: para usar la expresión de Žižek, que el deseo se "asfixie" en una "claustrofobia incestuosa".

Si remarcamos arriba la palabra "imaginarios" cuando hablamos de los rasgos de la semejanza es porque, como señala Miller en *Love's labyrinths*, la semejanza puede jugarse también a nivel de lo simbólico y de la relación del objeto de amor "con algo más". En otras palabras, porque no se reduce a los rasgos imaginarios de la semejanza, como Fisher quisiera.

<sup>459</sup> Helen Fisher, *Why him? why her?...*, op. cit., Capítulo 9, *Building your Love Map*.

<sup>460</sup> Sigmund Freud, "Introducción del narcisismo" en *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 85.

<sup>461</sup> Sigmund Freud, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" en *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 270.

de la niña sea el padre. Éste último, tanto para la niña *como para el niño*, sólo puede ser elegido como objeto en un segundo momento y lo mismo vale para los demás familiares o personas dentro del ámbito familiar que puedan ser elegidos como objetos. Elección que, obviamente, también tendrá que ser resignada al intervenir la barrera contra el incesto.

Si volvemos a nuestra pregunta sobre el por qué el enamoramiento tiene como condición el lenguaje, podemos ahora decir que es porque la condición de amor, *conditio sine qua non* para el enamoramiento, tiene una conexión directa con la renuncia al objeto originario a causa de la prohibición del incesto, prohibición que es propia del orden simbólico, al cual entramos por estar sujetos al lenguaje, y como tal, no existe en la naturaleza. Es la renuncia al objeto originario incestuoso lo que abre la posibilidad de encontrar otro, sustitutivo, vía la condición de amor. Por eso, el enamoramiento es un fenómeno que ocurre sólo a los seres hablantes y no hay continuidad entre atracción animal y enamoramiento, como Fisher supone. Se trata más bien de una ruptura radical, pues son fenómenos que obedecen a lógicas completamente distintas, como vemos ahora claramente.

Que el enamoramiento tenga su condición en el lenguaje y no en la “necesidad” de la reproducción como supone Fisher, cambia el panorama: la lógica del enamoramiento “en general” -es decir, no importando si es homo u heterosexual- puede comprenderse. En consecuencia, la homosexualidad y el enamoramiento homosexual dejan de ser “patologías” con una causa desconocida que quizá haya que ir a buscar en los genes o en las sustancias químicas presentes en el vientre materno durante la gestación. Por otra parte, la explicación del psicoanálisis sobre el enamoramiento da cuenta de la especificidad del amor de los seres humanos, pues no proviene -como diría el psicoanalista Isidoro Vegh- de experiencias con “ratitas y gusanos”, sino con seres humanos. Al mismo tiempo, considera la particularidad de cada sujeto y por ello, puede saltar el obstáculo en el cual Fisher se queda atorada una y otra vez, así como responder al “*Why him, why her*”, siempre “de uno por uno”.

Sin duda, esta mirada que hemos dado a la teoría psicoanalítica es, como advertimos desde el principio, bastante limitada. Muchos problemas se abren con lo poco mencionado aquí, mismos que no nos podríamos permitir tratar en este espacio a causa de los límites que hemos definido para él. No obstante, algo queda claro pese a todas nuestras limitaciones: primero, que el psicoanálisis ha desmontado ya desde hace tiempo –desde sus propios inicios- la naturalización de la monogamia heterosexual, y después, que hay en la teoría psicoanalítica una comprensión más exacta sobre el enamoramiento, una explicación materialista que puede cancelar la posibilidad de que, desmontada la teoría ideológica fisheriana, al relanzar la pregunta por el enamoramiento y el por qué nos enamoramos de determinadas personas, se termine aceptando nuevamente la teoría evolucionista del amor romántico -con todo y su naturalización de la monogamia heterosexual y las implicaciones que tiene- a falta de una explicación más exacta y/o a causa de la “evidencia” de su científicidad.

Nuestra mención del psicoanálisis no ha sido pues un capricho, sino una necesidad objetiva para nuestra crítica a Helen Fisher. Y ahora que, gracias a ello, tenemos un panorama más completo, ha llegado el momento de cerrar nuestro capítulo y pasar a las conclusiones de este estudio.

## Conclusiones

Hemos demostrado que la teoría evolucionista del amor romántico de Helen Fisher no es una teoría científica sobre el enamoramiento, sino más bien, la forma teórica de la ideología liberal del amor. Fue mediante la crítica a la naturalización de la monogamia heterosexual serial -pilar de la teoría de Fisher- que hemos podido hacerlo y ahora, llegados a este punto, es posible realizar, a modo de conclusión, algunas reflexiones que giran en torno a lo abordado durante nuestro recorrido.

La primera de ellas es que si la teoría de Fisher se apoya sobre el procedimiento ideológico de la naturalización de la monogamia heterosexual y por ello no puede ser considerada como una teoría científica, los estudios que la toman como un punto de apoyo "científico" han errado el tiro. No son pocos, por cierto. Basta una búsqueda superficial para ver cuánta popularidad tiene la hipótesis biológico-evolucionista acerca del enamoramiento dentro (y más aún, fuera) de la academia.

Pensamos que este trabajo puede llamar la atención de aquellos que han tomado por fundamento "científico" a la teoría de Fisher -y a las teorías de otros que, como ella, sostienen la hipótesis biológico-evolucionista sobre el enamoramiento y por ende la naturalización de la monogamia heterosexual- para reconsiderar, en beneficio de su propia práctica, si dicha teoría es una base científica sólida o si más bien habrá de ser necesario repensar la cuestión con otras bases. Sobra decir que nosotros nos inclinamos por lo segundo.

Ahora bien, si es cierto que la teoría fisheriana no es una teoría científica que dé cuenta exacta de aquello que intenta abordar, podríamos preguntarnos en una segunda reflexión por qué es entonces tan popular. Ante todo, creemos que es porque aparenta muy bien ser aquello que no es en realidad. Su recurso a las así llamadas neurociencias, a la psicología, a la teoría de la evolución, etc., generan sin duda una apariencia de científicidad y exactitud de la cual cuesta trabajo tomar distancia. Pero más allá de eso, la popularidad de la teoría de Fisher está en relación con su sintonía con las coordenadas de la época.

Dado que respecto a lo primero ya hemos tenido oportunidad de decir varias cosas, digamos ahora algo sobre lo segundo.

Helen Fisher saltó a la fama en 1992 con la publicación de *Anatomía del amor*, y desde entonces su obra en general ha tenido una gran aceptación. 1992 no es cualquier año. Fue el año en que se vivió la reorganización del mundo entero tras la disolución de la URSS, y en el que, a causa de ese acontecimiento histórico, para muchos pareció evidente que la teoría marxista había dado su último aliento y que se convertiría rápidamente en un cadáver en descomposición.

La época de la popularidad de *Anatomía del amor* es pues, simultáneamente la del abandono y la sentencia de muerte de la teoría marxista en general, incluido, por supuesto, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Esta situación simultánea de popularidad y aceptación de una teoría y de abandono y sentencia de muerte de otra no es una mera coincidencia. Sucede que estamos frente a un claro ejemplo de la lucha de clases en la teoría, y para corroborarlo basta ir a ver qué representa *Anatomía del amor* y qué *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado: Anatomía del amor* es la naturalización "científica" del orden capitalista liberal "triumfante" tras la "derrota" de la URSS, el cual no sólo se presenta a sí mismo como el único existente y posible hacia el futuro, sino también, como el "natural" de la "especie humana" desde la prehistoria. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es, al contrario, una crítica desde el materialismo histórico a la naturalización de dicho orden, razón por la cual ha quedado ligada a la así llamada "derrota" de los proyectos comunistas basados también en los postulados del materialismo histórico. De ahí que la época de la popularidad de *Anatomía del amor* coincida con la del abandono y la sentencia de muerte del materialismo histórico.

Dicho de otro modo, *Anatomía del amor* es el canto a la victoria del orden capitalista liberal que comienza a sonar en el momento justo: 1992. Pero no es el canto de una teoría apologética "externa", de los "científicos" entonando odas al orden liberal capitalista, sino el liberalismo vestido de científico que canta a

su propia "victoria". *Anatomía del amor* es pues la naturalización "científica" de la visión de los "vencedores", la teoría de la clase dominante, *pero por ser ella misma la forma teórica de la ideología liberal del amor*. En el otro extremo de esto se encuentra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, que es, como hemos mencionado, la crítica a la naturalización del orden liberal capitalista y, por así decirlo, la forma teórica de la visión de los "vencidos".

Es por eso que hemos dicho desde el principio que los planteamientos de *Anatomía del amor* contienen una respuesta implícita a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, que el "interlocutor mudo" de la teoría fisheriana no es otro que el materialismo histórico y que nuestra discusión con la teoría de Fisher -y por añadidura, con aquellos que la han creído científica- no es otra cosa que la discusión con la ideología liberal que se viste con ropajes científicistas.

Se entiende ahora por qué decimos que la popularidad de la teoría fisheriana no debería explicarse sólo por su apariencia de científicidad, sino también por su sintonía con aquello que ocurre aparentemente "afuera" de ella misma, es decir, por su capacidad de "hacer clic" con las evidencias del orden liberal "triumfante" por el hecho de ser ella misma la forma teórica de la ideología liberal del amor.

La tercera reflexión -y uno de los puntos que más interesan a la presentación de nuestra investigación en este formato- es que nosotros, a contracorriente de las "evidencias" de la "muerte", la "caducidad" o el "fracaso" de la teoría marxista y de la científicidad de la teoría fisheriana, creemos que este trabajo puede mostrarle a la sociología -y a los partidarios de Fisher- *desde la teoría marxista* que si aspira a decir algo medianamente serio sobre el amor, el enamoramiento o la "familia", lo más sensato sería alejarse de la referencia a Fisher -y en general, de quienes sostienen la hipótesis biológico-evolutiva sobre el enamoramiento-, pues es una garantía de extravío teórico y una aceptación sin más de la ideología liberal en la teoría.

La cuarta reflexión es que, a pesar de que la teoría de Helen Fisher aparenta ser un paso hacia adelante para el conocimiento científico, es en realidad un paso hacia atrás. La perspectiva biológico-evolucionista que defiende Fisher, en lugar de brindarnos el conocimiento científico acerca del enamoramiento nos lleva a no poder obtenerlo. Como hemos visto, convertir al enamoramiento en un "impulso" al servicio de la reproducción sexual lleva inevitablemente a chocar con el hecho de que hay personas que se enamoran de otras de su mismo sexo -con quienes obviamente no pueden reproducirse-, lo cual pone a esa explicación en serios aprietos, de los que se sale sólo haciendo malabarismos teóricos. La lógica y la estructura del enamoramiento "en general" (es decir, sea este homo o heterosexual) se le escapan irremediablemente a la teoría fisheriana -y en general a la hipótesis biológico-evolucionista sobre el enamoramiento.

Parafraseando a Althusser, si la teoría de Helen Fisher, más que un avance del conocimiento científico, es un paso hacia atrás, es porque más que una teoría científica es un vejistorio ideológico premarxista y prefreudiano rejuvenecido con una gran cantidad de "sutilezas intelectuales" y con el uso de técnicas y aparatos "ultramodernos".

En contraste con esto, el psicoanálisis y el materialismo histórico -que a los ojos de varios son el verdadero vejistorio ideológico-, demuestran que tienen plena vigencia, que no han llegado aún al tope de sus desarrollos y que pueden muy bien desmontar y explicar a las ideologías teóricas que, se supone, "les han superado".

Ahora bien -es nuestra quinta reflexión-, un punto que no podemos dejar al aire es la precisión de que, al leer la crítica que hacemos a la teoría de Helen Fisher, no debe entenderse que negamos la existencia de cierta "bioquímica del enamoramiento". Que existen procesos bioquímicos que acompañan al enamoramiento es innegable. El problema viene cuando se afirma que esos procesos son la causa del enamoramiento y que además son un mecanismo puesto en nuestros cerebros por Mamá Naturaleza para asegurarse de que se cumpla la reproducción sexual.

Entiéndasenos bien: no negamos la existencia de cierta "bioquímica del enamoramiento". Señalamos más bien, por un lado, que su conocimiento está aún "en pañales" (en Fisher, al menos) y por otro, el modo en que la ideología liberal integra algunos elementos de conocimientos sobre la bioquímica del enamoramiento para vestirse de "ciencia". Rechazamos pues, por ideológica, la explicación biológico-evolutiva acerca del enamoramiento y del papel que juegan en él ciertos procesos bioquímicos, sin negar que algunos de estos últimos acompañan el enamoramiento.

Hace falta pues, abordar la cuestión de otra manera y producir primero el conocimiento de la estructura de esa realidad que se conoce como enamoramiento para luego poder determinar qué tipo de relación guarda este con los procesos bioquímicos que le acompañan, pues reducir esa estructura a dichos procesos es tan absurdo como el que, por ejemplo, por constatar que hay cierta bioquímica implicada en el acto de molestarse al escuchar una ofensa, en el movimiento de un brazo que golpea a alguien que nos ofende o en el devolver verbalmente la ofensa, se llegue a la conclusión de que la indignación ante una ofensa se explica por la combinación de las sustancias presentes en esos actos. Es claro aquí que hay algo de lo subjetivo que provoca que frente a una ofensa uno reaccione de tal o cual forma y por tanto se produzca la aparición, desaparición, incremento, disminución, etc. de tales o cuales sustancias. Dicho de otro modo, esas sustancias están condicionadas por una "reacción" frente a la ofensa que se juega a nivel subjetivo.

Lo mismo ocurre con el enamoramiento. Como ya vimos, es algo de lo subjetivo, de lo más particular de cada uno, lo que lleva a que nos enamoremos de una u otra persona. Es eso del orden de lo subjetivo lo que condiciona las reacciones que tengamos frente al ser amado (más aún, lo que condiciona el hecho de que esa y no otra persona cualquiera sea amada por nosotros) y por ende la aparición, desaparición, incremento, disminución, etc. de tales o cuales sustancias. Producir el conocimiento de qué de lo subjetivo hace que nos enamoremos y sobretodo, de cuál es la estructura de eso que llamamos enamoramiento es algo que -ahora se ve más claro- no se puede realizar desde la bioquímica (ni desde la teoría de la evolución).

Si esto es así, ¿dónde encontrar una mejor respuesta acerca de las cuestiones del enamoramiento? Lo hemos dicho ya. Desde nuestra posición, ha sido la teoría psicoanalítica quien ha podido dar cuenta de manera más exacta sobre el enamoramiento, pues lo hace desde una perspectiva materialista que toma en cuenta a la particularidad de cada sujeto, a diferencia de la explicación biológico-evolucionista, que es, a pesar de su apariencia de materialismo, idealista, y que llega a un *impasse* cuando tiene que dar cuenta de las particularidades.

En este punto puede volver a surgir la cuestión de la popularidad de la teoría fisheriana y bien podríamos abrir una sexta reflexión y cuestionarnos: si el psicoanálisis tiene una explicación más exacta acerca del enamoramiento, ¿por qué pareciera que no es así? ¿Por qué el psicoanálisis, más exacto, es visto comúnmente como algo que va a la zaga de las explicaciones biológico-evolucionistas como la de Helen Fisher? ¿Por qué existen menos resistencias a las explicaciones biológico-evolutivas que a las de la teoría psicoanalítica, que son más exactas que aquellas?

La respuesta a esta cuestión debe buscarse también más allá del problema de la exactitud de la teoría, y pensamos que gran parte de ella estriba en dos puntos: el primero es que mientras que la teoría fisheriana "hace clic" con las evidencias de la ideología burguesa, la teoría psicoanalítica toca su punto "más sensible"<sup>462</sup>; el segundo es que mientras que la teoría fisheriana ofrece la reconfortante certeza de un Plan de la Naturaleza, así como la de la naturalidad del tabú del incesto y de la heterosexualidad, la teoría psicoanalítica muestra que no hay tal y nos confronta con la incomodidad del Edipo, de la contingente elección de objeto y de nuestra implicación particular. En suma, la teoría psicoanalítica, al mismo tiempo que es más exacta que las explicaciones biológico-evolucionistas como la de Fisher, es también mucho más incómoda que ellas porque pone el dedo en las llagas que ellas preferirían no mirar siquiera.

---

<sup>462</sup> Véase la introducción del capítulo 3

Por todo lo anterior, en nuestra séptima reflexión proponemos a la sociología, en aras de la seriedad teórica, alejarse de la referencia a la teoría de Fisher y acercarse a la de la teoría psicoanalítica. Pero (¡mucha atención aquí!) "acercarse a la teoría psicoanalítica" no significa ir a Freud y/o a Lacan, tomar algunos cuantos conceptos aislados y leerlos "sociológicamente". No es una invitación a hacer un revisionismo sociologista del psicoanálisis, sino a cederle la palabra al psicoanálisis ahí donde la sociología, más que enseñar, tiene todo por aprender.

La octava reflexión que podemos extraer de nuestro recorrido va directo contra la premisa implícita (idealista por excelencia) en la teoría de Fisher de que la Naturaleza se aseguraría de un modo u otro de que se cumpliera la reproducción sexual humana. Para decirlo claro: no hay "Sabiduría de la Naturaleza" (más que desde una perspectiva idealista) y la reproducción sexual humana no está asegurada "naturalmente" por nada, por el simple hecho de que, como hemos visto, no existe ni siquiera un "instinto" heterosexual y la reproducción sexual humana se realiza sólo en y por la ideología. La "Naturaleza", "Dios", la "Evolución" y demás Garantes de la reproducción sexual humana que se invocan frecuentemente, no son sino el gran Otro ideológico en nombre de quien se interpela a los individuos en cuanto sujetos para asegurar la reproducción sexual. Y si *se debe asegurar* es porque no está asegurada por sí misma.

En este sentido toda la teoría de Fisher puede ser leída como una interpelación ideológica permanente, como un intento "científico" de mostrar que hay un Plan de la Naturaleza que nos lleva a formar, vía el enamoramiento y de manera "espontánea", "familias" monógamas heterosexuales seriales, y de que cuando lo hacemos, sólo estamos poniéndonos en sintonía con nuestro espíritu humano "primigenio".

Viendo esto último de cerca es imposible no preguntarse, ¿no es acaso la de Fisher la versión "laica" de aquello difundido por la iglesia católica y su tristemente célebre- "Familia Natural"?

A propósito de ello, y a riesgo de parecer un tanto redundantes, nuestra novena reflexión es que si no hay "Sabiduría de la Naturaleza" -y por tanto tampoco "instinto monógamo/heterosexual"- la idea de una "Familia Natural" no se sostiene. Esto se lee casi con todas sus letras en Engels, ya que si el autor habla del "origen de la familia" es porque la "familia" no está "desde los orígenes".

Conviene notar -décima reflexión- que cuando Engels habla del origen de la "familia", nos habla del surgimiento de un nuevo "organismo social" (es su expresión) que integra al *famulus* o esclavo doméstico. Nuestro autor nos recuerda que "familia" es una palabra del latín que en un principio no se aplicaba a la pareja conyugal y a sus hijos, sino al conjunto de los esclavos domésticos que le pertenecían a un hombre (familia = plural de *famulus*). En estricto sentido, no hay "Familia Natural" no porque las formas de la "familia" sean variables a través del tiempo y de las geografías, sino porque antes del surgimiento de la esclavitud, y por ende de la existencia del *famulus*, no existía la *familia*. Es un error por tanto usar la palabra "familia" para nombrar 1) a los grupos de personas emparentadas que existían antes del surgimiento de ese "nuevo organismo social" o 2) a los grupos de personas emparentadas que no presenten la "forma-familia" (conjunto de esclavos propiedad de un hombre o bien, mujer + hijos + conjunto de esclavos propiedad de un hombre), pues de cierta manera, cuando se aplica el término "familia" para nombrar a esos otros grupos de personas emparentadas, quiérase o no, se toma como punto de referencia al "nuevo organismo social familia" del cual habla Engels, como si este hubiese existido desde siempre y aquellos sólo fuesen variantes de él.

Dicho de otra forma, el error está en creer que esos otros grupos de personas emparentadas son "familias", que "familia" es un concepto neutral que puede utilizarse para nombrar a esos grupos como si fueran variantes de una sola institución (la Familia) presente en todas las épocas de la historia, cuando en realidad la propia palabra "familia" nos remite a una formación específica, históricamente concreta.

Esto nos lleva a pensar que para designar a esos otros grupos -y más aún, para comprenderlos en sí mismos y en su relación con la formación social en la que existen- debe producirse un concepto nuevo que pueda dar cuenta de su estructura. Creemos además que es posible producirlo siguiendo los desarrollos de Althusser y de Engels. En efecto, nuestra idea es que volver a leer *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* a la luz de los avances teóricos de Althusser puede producir nuevos avances, entre ellos, aquél que aquí señalamos. Pero hasta no haber trabajado lo suficiente sobre la cuestión nos reservamos cualquier propuesta.

Queda por mientras la observación para la sociología (y en general, para las disciplinas que lo usen) de que el término "familia" que emplean a menudo y que retoman del lenguaje cotidiano, es un concepto ideológico y hay que producir uno científico para comprender las realidades que se nombran con dicho término.

Nuestra onceava reflexión vuelve sobre el tema del enamoramiento y del hecho de que éste, al igual que el inconsciente y que la ideología, no tiene historia y tiene su condición en el lenguaje. Si esto es así, podemos decir que lo que sí tiene historia -y se puede abordar desde la ciencia social- son las formaciones ideológicas históricamente concretas acerca del enamoramiento. Esta reflexión ha estado presente en nuestro trabajo todo el tiempo, pues hemos dicho por una parte que una cosa es la estructura del enamoramiento -de la cual pensamos que la clave que nos permite acceder a su conocimiento está en la teoría psicoanalítica-, y otra son las distintas formaciones ideológicas históricamente concretas acerca del enamoramiento que han existido -cuyo estudio depende del materialismo histórico.

Es muy importante tener presente la distinción entre la estructura del enamoramiento y las formaciones ideológicas históricamente concretas acerca del enamoramiento, pues hacerlo puede evitar montar los desarrollos teóricos que se hagan acerca del enamoramiento sobre alguno de los 2 procedimientos ideológicos básicos de los cuales nos habla Žižek: historización superrápida o eternalización y/o naturalización de una condición histórica. Por ejemplo, creer

que el enamoramiento es un "invento del capitalismo" para reproducirse o la propuesta liberal fisheriana de que el enamoramiento ha sido desde los orígenes un mecanismo puesto por la Naturaleza para formar parejas monógamas heterosexuales y cumplir con la reproducción sexual.

La doceava de nuestras reflexiones va de la mano con nuestro ejemplo anterior y es que, si bien negamos que el enamoramiento sea un "invento del capitalismo", afirmamos por otra parte que el capitalismo tiene un interés especial sobre él, mismo que hemos tratado muy de paso con nuestra mención de Match.com, Chemistry.com y otras agencias matrimoniales. Y es que "ayudar" a otros a "encontrar el amor" es un negocio jugoso, y más si se presenta con la garantía de hacerlo con un sistema basado en La Ciencia del Enamoramiento. De ahí que Match.com haya buscado a Helen Fisher tratando de encontrar en ella el "secreto" de cómo se produce (en el sentido de cómo surge) el enamoramiento, para poder producirlo (como se produce una mercancía) y hacer ganancias con él.

Pero que el enamoramiento es algo que no se puede predecir ni producir artificialmente es un hecho que -como a Phil Connors de *Groundhog Day* y a David de *The Lobster*- se impone a Helen Fisher y a Match.com, quienes tienen que resignarse a trabajar con "probabilidades" y con tan sólo la apariencia de un respaldo científico.

Puede entonces que la lectura de este estudio interese también a algunos de los suscriptores de Chemistry.com (y de otras agencias y sitios similares). Sepan ellos que, contrario a lo que se les dice, ninguna ciencia respalda los servicios por los que pagan.

Nuestra treceava reflexión habla sobre algo que estuvo presente en nuestro estudio bajo la forma de notas al pie de página y que bien vale la pena recordar. Se trata de la idea de que el género es una región ideológica y de que por ello la teoría de género puede ser repensada desde la teoría materialista de la ideología.

Sabemos bien que esta proposición es por sí misma provocadora, pues la teoría de género se plantea en un primer momento -pese a todas las apariencias- tomando cierta distancia con respecto del materialismo histórico. Nosotros, por el contrario, pensamos que esa distancia es uno de los puntos débiles de dicha teoría pues permite su reapropiación por parte de la ideología liberal. No es tomando distancia de los desarrollos teóricos del marxismo -y, añadimos: ni tampoco tomándola con los de la teoría psicoanalítica-, sino profundizándolos, como se puede llegar a la construcción de una teoría de género que logre deshacerse de ese (enorme) punto débil.

Y es que quizá si el marxismo no había producido una teoría del género como tal ello se debía en parte a que la teoría de la ideología, que es, según nuestro parecer, la teoría de la cual dependería una teoría marxista de género, no había sido avanzada lo suficiente hasta antes de Althusser... y sabemos lo que vino después: el eclipse de la escuela althusseriana, la desintegración del campo socialista y el correlativo aparente "fracaso" de la teoría marxista, etc. Sin embargo, ahora que podemos ver con cierta distancia todo aquello quizá podamos también retomar la construcción, aún pendiente, de una teoría de género que se apoye en las bases firmes del materialismo histórico y que no pueda ser reapropiada por la ideología burguesa.

¿Por qué traer aquí a colación la cuestión de la teoría de género? Porque junto a la teoría evolucionista del amor romántico la otra "gran propuesta" de Fisher - como se puede leer en toda su obra, pero sobretodo en *El primer sexo*- es que habría "diferencias de género en el cerebro" que se habrían desarrollado evolutivamente y que explicarían por qué los hombres y las mujeres actúan como lo hacen. Esto equivale, por supuesto, a desaparecer la idea misma del género mediante una interpretación biologicista-evolucionista que naturaliza "científicamente" (sí, como en la teoría evolucionista del amor romántico) aquello que nada tiene de natural. Nuestra mención es entonces pertinente porque pensamos que una teoría de género basada en la teoría materialista de la ideología (y en el materialismo histórico en general) podría responder a los postulados de Fisher sin ser reapropiada por la ideología liberal.

Por último, es conveniente traer de vuelta otro de los puntos que estuvo presente a lo largo de todo este estudio: el hecho de que el materialismo histórico y el psicoanálisis ofrecen también una base sólida para hacer una crítica a (y para elaborar una explicación materialista del porqué de) la centralidad de la "familia" monógama heterosexual y al lugar privilegiado de la heterosexualidad que rompa tanto con las coordenadas liberales de la "diversidad sexual", la tolerancia, etc., como con las posiciones anarquistas (la otra cara de la misma moneda) que sostienen que el problema radica en la propia forma-familia monógama heterosexual y en la heterosexualidad *per se* y su "obligatoriedad".

Y es que el problema con esas posiciones es que desconocen el fundamento material del orden "monogámico-heteronormativo" (el hecho de que la "familia" monógama heterosexual está radicada en el centro mismo de las relaciones de producción capitalistas y de la reproducción de las fuerzas productivas) frente al cual toman posición. Al desconocerlo, le suponen otros, inexactos (la intolerante tradición judeocristiana, el pensamiento binario, que todo radica *exclusiva o fundamentalmente* en la reproducción sexual, el "pensamiento heterosexual", etc.) y al hacerlo, sus críticas y acciones son dirigidas hacia objetivos ("tolerancia frente a la diversidad sexual", "invención y práctica de formas "disidentes" de organizar los afectos", "huelga de vientres", la "deconstrucción" de la heterosexualidad y la ruptura con el "pensamiento heterosexual", etc.) que poco logran cambiar ese orden precisamente porque no tocan su fundamento material y porque siguen presos de las categorías de la ideología dominante.

Hay que aclarar aquí que afirmar esto no significa, por otro lado, que sostengamos que todo se reduce a una transformación de las relaciones de producción que una vez efectuada produciría un cambio automático en ese orden. No suscribimos tal mecanicismo, pues es obvio que la cuestión es mucho más compleja, como bien podemos deducir tras nuestros recorridos por las teorías de Žižek y Althusser. Lo que sí sostenemos es que la transformación de las relaciones de producción es la condición de posibilidad de un cambio que toque realmente a ese orden.

Pero si bien es cierto que decimos que el fundamento material del orden "monogámico-heteronormativo" es el hecho de que la "familia" monógama heterosexual está radicada en el centro mismo de las relaciones de producción capitalistas y de la reproducción de las fuerzas productivas, pensamos que es importante no perder de vista que aquí lo determinante es lo primero: si la reproducción sexual (léase la reproducción física de la fuerza de trabajo, parte de la reproducción de las fuerzas productivas) se lleva a cabo -en las formaciones sociales cuyo modo de producción predominante es el capitalista- *predominantemente* bajo la forma de la familia/pareja monógama heterosexual, es porque ésta es impuesta por la ideología dominante como la forma "normal", "natural", "correcta", etc., precisamente porque está radicada en el centro mismo de las relaciones de producción capitalistas del modo que ya hemos estudiado.

Creemos pues que estas precisiones pueden contribuir a romper con las coordenadas liberales/anarquistas (que no son otras que las de la ideología dominante) y a pensar la cuestión del orden "monogámico-heteronormativo" desde un punto de vista materialista. Esto es muy importante, creemos, en un momento en que abundan en la academia los estudios sobre género, "familias", diversidad sexual, amor, etc., que conectan de una forma u otra con dicha cuestión (y en algunos casos dependen directamente de cierta concepción de ella) y que suenan muy "críticos" y muy "científicos" (¡sí, como los de Helen Fisher!), pero que en realidad se alinean con la ideología dominante, vistiéndola con ropajes científicas, y no avanzan en la producción de conocimientos científicos. Por otra parte, es también importante porque este momento es a la vez aquél en el que los movimientos sociales que surgen alrededor de esos temas -y que también conectan con la cuestión del orden "monogámico-heteronormativo"- están igualmente en su mayoría alineados bajo las coordenadas ideológicas liberales/anarquistas, elaborando muchas de sus demandas y acciones bien bajo el cuño de la "diversidad", bien bajo el de la "disidencia", y no está de más recordar que la pareja "diversidad"/"disidencia" es el horizonte ideológico del cual se ha excluido la referencia a la *revolución* y que supone por tanto la aceptación tácita de la idea del carácter fundamentalmente "inamovible" del capitalismo. El problema aquí es que, como

no hemos dejado de insistir, el capitalismo tiene radicadas, tanto en el centro de sus relaciones de producción como en el centro de la reproducción de sus fuerzas productivas, a la familia monógama heterosexual y a la heterosexualidad misma, y mientras esto siga siendo así, es decir, mientras existan las relaciones de producción capitalistas (o cualesquiera otras que presenten esa misma doble condición, como puede verse en los modos de producción anteriores), la familia monógama heterosexual y la heterosexualidad seguirán siendo el referente “normal”, “natural”, “correcto”, etc., a partir del cual se (des)califiquen, toleren o rechacen otras formas de hacer lazo. Se ve entonces la contradicción en la cual se encuentran atrapados dichos movimientos y la necesidad que tienen de romper con las coordenadas de la ideología dominante si es que quieren realmente llevar sus demandas hasta el final.

Quede todo esto a consideración del lector. Es claro que ni estas breves reflexiones ni las llevadas a cabo en el conjunto de nuestro estudio agotan lo mucho que puede decirse alrededor de los temas que se han tocado. No pretenden hacerlo. Tampoco pretenden ser algo definitivo, sino la base de un trabajo en progreso, que bien puede ratificarlas o corregirlas en caso de que, al ir avanzando, demuestre que ellas no son justas.

## Bibliografía

AGENCIA MATRIMONIAL ALTEREGO, *Servicios*, disponible en: <<http://www.alteregoonline.com/servicios/>>. Consultado el 04/03/16.

AGENCIA MATRIMONIAL EDARLING, *Agencia matrimonial*, disponible en <<http://www.edarling.es/consejos/agencia-matrimonial>>. Consultado el 04/03/16.

\_\_\_\_\_, *La intermediación de pareja: así encuentra eDarling a la persona que realmente encaja con usted*, disponible en: <<http://www.edarling.es/consejos/plan-de-exito/metodo-edarling>>. Consultado el 04/03/16.

AGENCIA MATRIMONIAL LAZOS, *Servicios adicionales*, disponible en: <<http://www.lazos.es/servicios.htm>>. Consultado el 04/03/16.

ALTHUSSER, Louis, “El objeto de “El Capital”” en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2010.

\_\_\_\_\_, *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI, 1988.

\_\_\_\_\_, “Freud y Lacan” en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 25-47.

\_\_\_\_\_, “Ideología y aparatos ideológicos del estado. (Notas para una investigación)” en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977, pp. 97-141.

\_\_\_\_\_, “Marxismo y humanismo” en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 182-206.

\_\_\_\_\_, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, London, Verso, 2014.

\_\_\_\_\_, “Práctica teórica y lucha ideológica” en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977, pp. 23-69.

\_\_\_\_\_, “Sobre Marx y Freud” en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 193-211.

BAUMAN, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

BBC MUNDO, *La Casa Blanca arcoíris y otras celebraciones de la aprobación del matrimonio homosexual en EE.UU.*, disponible en: <[http://www.bbc.com/mundo/video\\_fotos/2015/06/150627\\_fotos\\_casa\\_blanca\\_arcoiris\\_lav](http://www.bbc.com/mundo/video_fotos/2015/06/150627_fotos_casa_blanca_arcoiris_lav)>. [Consulta: 04/03/16]

BRAILOWSKY, Simón, *Las sustancias de los sueños. Neuropsicofarmacología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

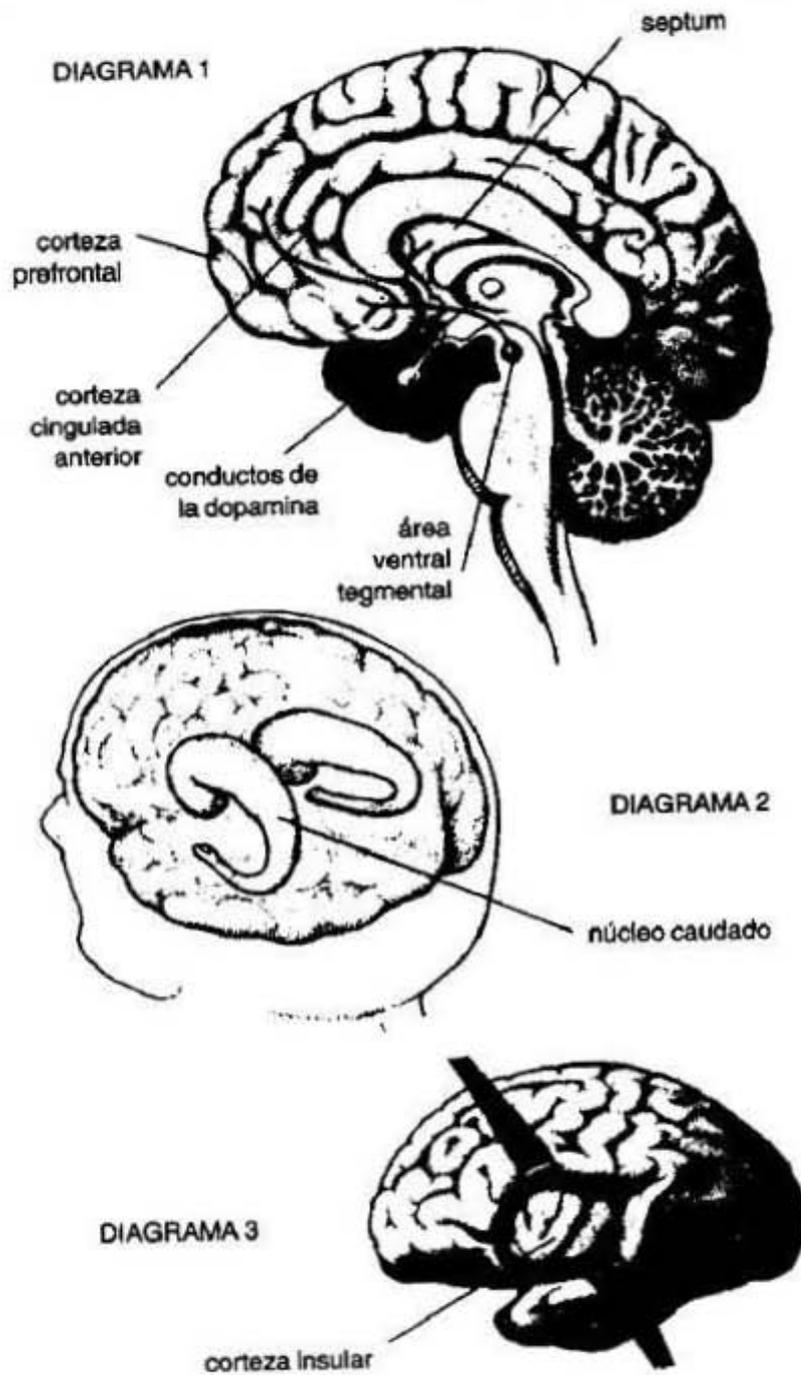
- BRAUNSTEIN, Néstor A., Marcelo Pasternac, Gloria Benedito y Frida Saal, *Psicología: Ideología y ciencia*, México, Siglo XXI, 1990.
- CARRANZA, Juan, "El ámbito de estudio de la Etología" en Juan Carranza, ed., *Etología. Introducción a la Ciencia del Comportamiento*, Cáceres (España), Universidad de Extremadura, 2010, pp. 19-24.
- CENSIDA, *Diversidad sexual*, disponible en: <http://www.censida.salud.gob.mx/interior/prevencion/diversidad.html>. Consultado el 04/03/16.
- DISNEY UK, *Did you know #Frozen was dubbed into 43 languages? Take a look at this version of "Let It Go" & hear 25 of them!*, disponible en: [https://twitter.com/Disney\\_UK/statuses/426327202959880192](https://twitter.com/Disney_UK/statuses/426327202959880192). Consultado el 04/03/16.
- ENGELHART, Katie, *Slavoj Žižek: I am not the world's hippest philosopher!*, disponible en: [http://www.salon.com/2012/12/29/slavoj\\_zizek\\_i\\_am\\_not\\_the\\_worlds\\_hippest\\_philosopher](http://www.salon.com/2012/12/29/slavoj_zizek_i_am_not_the_worlds_hippest_philosopher). Consultado el 04/03/16.
- ENGELS, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2006.
- ESTEBAN, Mari Luz, *El amor romántico dentro y fuera de Occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas*, disponible en: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/antropologia/11/06/06157172.pdf>. Consultado el 04/03/16.
- FERNÁNDEZ VEGA, José, *Contra el goce [Entrevista a Slavoj Žižek]*, disponible en: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2003/11/29/u-666509.htm>. Consultado el 04/03/16.
- FISHER, Helen, *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, México, Anagrama, 2012.
- \_\_\_\_\_, *El contrato sexual. La evolución de la conducta humana*, Barcelona, Salvat, 1987.
- \_\_\_\_\_, *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando al mundo*, Madrid, Suma de Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Por qué amamos. Naturaleza y química del amor romántico*, México, Taurus, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Why him? Why her?: finding real love by understanding your personality type*, New York, Henry Holt Books, 2009.
- FREUD, Sigmund, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" en *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 267-276.
- \_\_\_\_\_, "Introducción del narcisismo" en *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 71-98.

- \_\_\_\_\_, "Psicología de las masas y análisis del yo" en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 67-136.
- \_\_\_\_\_, "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)" en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, vol. XI, pp. 159-168.
- \_\_\_\_\_, "Tres ensayos de teoría sexual" en *Obras completas*, vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 117-222.
- GARCÍA ANDRADE, Adriana, "El amor como problema sociológico" en *Acta Sociológica*, núm. 66, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, enero-abril 2015, pp. 35-60.
- GERBER, Daniel, "El cuerpo erótico: entre significativo y goce" en *De la erótica a la clínica. El sujeto en entredicho*, Buenos Aires, Lazos, 2008, pp. 67-82.
- GRUPO REFORMA, *Desplazan gruperos a anglos*, disponible en: <<http://gruporeforma-blogs.com/encuestas/?p=3469>>. Consultado el 04/03/16.
- \_\_\_\_\_, *Son radioescuchas gruperos y nostálgicos*, disponible en: <<http://gruporeforma-blogs.com/encuestas/?p=5241>>. Consultado el 04/03/16.
- \_\_\_\_\_, *Tienen Sergio Sarmiento y Guadalupe Juárez el matutino más escuchado*, disponible en: <<http://gruporeforma-blogs.com/encuestas/?p=6121>>. Consultado el 04/03/16.
- HERRERA GÓMEZ, Coral, "Amor romántico y desigualdad de género" en *Revista Casa de la Mujer*, vol. 20, núm. 2, Heredia (Costa Rica), Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional de Costa Rica, julio-diciembre 2011, pp. 79-95.
- ILLOUZ, Eva, *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Katz, 2009.
- LACAN, Jacques, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (Lección del 5 de mayo de 1954), Barcelona, Paidós, 1981, pp. 243-260.
- LA CIUDAD DE LAS IDEAS, *Debate Shmuley, Opie, Fisher, Haselton VS Shermer, Buss, Sapolsky, Ryan - CDI 2013.*, disponible en: <[https://youtu.be/Ddyx03RQU\\_w](https://youtu.be/Ddyx03RQU_w)> . Consultado el 04/03/16.
- \_\_\_\_\_, *Helen Fisher en la Ciudad de las Ideas*, disponible en: <<http://youtu.be/rP7NhysBaAE>>. Consultado el 12-01-15.
- LAGARDE, Marcela, *Claves feministas para la negociación en el amor*, Managua, Punto de Encuentro, 2001.

- LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, 2000.
- MILLER, Jacques-Alain, *Introducción al método psicoanalítico*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Lógicas de la vida amorosa*, Buenos Aires, Manantial, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Los divinos detalles*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Love's Labyrinths* [fragmento], disponible en: <http://www.lacan.com/frameVIII1.htm>. Consultado el 04/03/16.
- MUÑOZ RUBIO, Julio y Méndez Granados, Diego, "La teoría de la evolución como revolución conceptual del mundo" en *Interdisciplina* vol. 3, núm. 5, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, enero-abril de 2015, pp. 9-34.
- NOTICIEROS TELEVISIA, *Ángel de la Independencia se ilumina con el arcoíris de la diversidad sexual*, disponible en: <http://noticieros.televisa.com/mexico-df/1506/angel-independencia-se-ilumina-arcoiris-diversidad-sexual/>. Consultado el 04/03/16.
- PÁEZ DÍAZ DE LEÓN, Laura, ed., *Vertientes contemporáneas del pensamiento social francés. Ensayos y textos*, México, UNAM-Escuela Nacional de Estudios Profesionales Campus Acatlán, 2002.
- PÊCHEUX, Michel, "El mecanismo del reconocimiento ideológico", en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 157-167.
- SÁEZ, Javier, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.
- SANPEDRO, Pilar, *El mito de amor y sus consecuencias en los vínculos de pareja*, disponible en: <http://centropilarsampedro.es/documents/download/5>. Consultado el 04/03/16.
- SOMANADER, Tanya, *Live Updates on #LoveWins: The Supreme Court Rules that Gay and Lesbian Couples Can Marry*, disponible en: <https://www.whitehouse.gov/blog/2015/06/26/live-updates-lovewins-supreme-court-rules-gay-and-lesbian-couples-can-marry-0>. Consultado el 04/03/16.
- TAYLOR, Astra, *Žižek!*, Estados Unidos de América / Canadá, The Documentary Campaign, 2005.
- TAYLOR, Diane, "Viaje en busca de la poligamia" en *El Mundo* (Suplemento *Crónica*), Domingo, 29 de abril de 2001 - Número 289, disponible en: <http://www.elmundo.es/cronica/2001/CR289/CR289-14.html#subir>. Consultado el 04/03/16.

- VENEGAS, Mar. "Un modelo sociológico para investigar las relaciones afectivosexuales" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 73, núm. 4, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, octubre-diciembre 2011, pp. 559-589.
- WAAR, Hanna, *Sobre el amor, Jacques Alain Miller*, disponible en: <<http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/varite/edicion/Problemas-de-pareja/352/Sobre-el-amor-Jacques-Alain-Miller>>. Consultado el 04/03/16.
- ZACK, Oscar, *El amor en el siglo XXI*, disponible en: <<https://youtu.be/duQ9ll2HVhg>>. Consultado el 04/03/16.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- \_\_\_\_\_, "El espectro de la ideología" en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 7-42.
- \_\_\_\_\_, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012.
- \_\_\_\_\_, *En defensa de la intolerancia*, Barcelona, Diario Público, 2010.
- \_\_\_\_\_, *La música de Eros: ópera, mito y sexualidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Love as a political category*, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=b44lhiCuNw4>>. Consultado el 04/03/16.
- \_\_\_\_\_, *The sublime object of ideology*, Estados Unidos, Verso, 2008.
- \_\_\_\_\_, *What is freedom today?*, disponible en: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/video/2014/dec/03/slavoj-zizek-philosopher-what-is-freedom-today-video>>. Consultado el 04/03/16.

## 5. Apéndice: El cerebro humano



Tomado de Helen Fisher, *Por qué amamos. Naturaleza y química del amor romántico*, México, Taurus, 2004, p. 89.