

LA RELACIÓN DE TENSIÓN ENTRE EL SER Y LA INSTITUCIÓN
MATRIMONIAL COMO UN ESPACIO DE CONSTRUCCIÓN Y
DESCONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



**LA RELACIÓN DE TENSIÓN ENTRE EL SER Y LA INSTITUCIÓN MATRIMONIAL
COMO UN ESPACIO DE CONSTRUCCIÓN Y DESCONSTRUCCIÓN DE LA
IDENTIDAD**

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRÍA EN SOCIOLOGÍA

Presenta
SARY SUTTON HAMUI

Director: Mtro. Germán Plasencia Castellanos
Lector: Dr. Helí Morales Ascencio
Lector: Juan Pablo Vázquez Gutiérrez

México D.F.

2004

Índice

I.	Prefacio.....	3
II.	Introducción.....	9
III.	El desbordamiento del ser.....	20
IV.	La institución familiar, crisol de identidades siempre fallidas.....	32
	1. La familia mutilada.....	38
	2. El control de la sexualidad.....	46
V.	Más allá de la relación “democrática”: la violencia irresoluble de la trasgresión.....	54
	1. La emergencia de la relación confluyente.....	58
	2. El límite y la transgresión ineluctable.....	61
VI.	La identidad como encierro y posibilidad de vida.....	66
	1. La identidad, mutiladora y dadora de vida.....	73
	2. El otro, espejo en quien me reconozco.....	78
	3. La ex-trañeza y el éx-tasis.....	79
	4. El sentido transgresivo de la fiesta.....	85
VII.	Conclusiones.....	95
VIII.	Bibliografía.....	100

La relación de tensión entre el ser y la institución matrimonial como un espacio de construcción y desconstrucción de la identidad

I. Prefacio

A través de este texto no pretendemos encontrar respuestas; por el contrario, se pondrán en cuestión saberes que nos permitirán replantear supuestos establecidos. Esta tesis no constituye un texto más para fortalecer el conocimiento científico; más bien, es un esfuerzo por desconstruir los cimientos del saber racionalista y preguntarnos desde otro lugar: desde el lugar del silencio alfabético; desde la vida innombrable, desde la explosión fundante e imperdurable.

Desde allí nuestro sendero no podrá llevarnos a respuestas comprobables o verificables sino a cuestionamientos que abran nuevos cuestionamientos. ¿Cómo nombrar lo innombrable? No obstante, la respuesta no reside en guardar silencio. Intentaremos seducir al lenguaje para hablar de aquello que no se puede hablar. Forzando los límites de éste intentaremos trastocar los límites de nuestro mundo, del mundo social que nos

constituye y que hemos construido y nombrado. Tal vez, si logramos acceder a ese espacio que el lenguaje no ha logrado conquistar; si logramos por un instante saltar a ese espacio desorganizado, podremos reconocer otras posibilidades de construirnos como sujetos y de pensarnos como sociedad. No obstante, el objetivo de este trabajo está lejos de proponer un nuevo orden, sólo pretende abrir y dejar abiertos cuestionamientos que nos hagan dudar de forma intermitente sobre los aciertos que nos delimitan e identifican. No intentaremos explicar lo inexplicable, sino darle la palabra a aquello que es inexplicable. A diferencia de la ciencia que intenta explicar *-ex-plicare*: quitar los pliegues¹-, en el presente ensayo intentaremos dar cuenta del misterio que encierran dichos pliegues, los cuales deben ser aprehendidos como tales, ya que al des-plegarlos cesarían de ser lo que son. En contraste a la ciencia que desencanta al mundo al tratar de “descubrir” el por qué de las cosas, nosotros intentaremos “reencantarlo”, salvaguardando “los pliegues por eso que ellos son, los nichos en donde la parte de la sombra, individual y colectiva, puede encontrar refugio”.² Como decía Nietzsche con respecto a la música: “Con el lenguaje es imposible alcanzar de modo exhaustivo el simbolismo universal de la música, precisamente porque ésta se refiere de manera simbólica a la contradicción primordial y al dolor primordial existentes en el corazón de lo Uno primordial, y por tanto, simboliza una esfera que está por encima y antes de toda apariencia”;³ por encima y antes de toda institución, de toda unidad exenta de contradicción. Por esto, a través del lenguaje sólo intentaremos hacer alusión a esa parte desinstitucionalizada del ser que no puede ser *explicada*, sino sólo mentada alegóricamente, poéticamente.

¹ Michel Maffesoli, *La part du diable*, p. 133.

² *Les “plis” sont sauvegardés pour ce qu’ils sont, des niches où la part d’ombre, individuelle et collective, peut trouver refuge.* Ibidem.

³ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 74.

Este trabajo se deslinda de los supuestos que afirman que la verdad es cognoscible y verificable. Nos aunamos a la postura nietzscheniana que afirma que el conocimiento es, en realidad, una invención y, por tanto, no podemos buscar su origen, sino el momento en que fue inventado. Esto significa que el conocimiento no es el instinto más antiguo del hombre⁴ sino, más bien, “el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se batan y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Ese algo es el conocimiento”.⁵ Como el mismo Nietzsche lo dijo, el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho, debe permitírsele ser problema y no ser concebida como instancia suprema, como Dios.⁶ En este mismo sentido, podemos retomar lo que dice Foucault en relación con la estrategia del discurso: “establecemos discursos y discutimos, no para llegar a la verdad sino para vencerla”.⁷

Esto no significa que nuestra intención sea construir una obra de ficción, pues no nos posicionamos del lado del relativismo absoluto. Este trabajo se alinea también con el constructivismo, el cual señala que la verdad es una construcción social. En este sentido -siguiendo a Schutz y Luckmann-, podemos decir que aunque la adquisición de conocimiento no pueda captar “lo verdadero”, el hombre puede adquirir conocimiento persuasivo. Esta afirmación nos lleva a entender el planteamiento del escéptico griego Carnéades (también citado por estos autores): “el hombre verdaderamente sabio, por

⁴ En este sentido nos deslindamos de la postura teórica que considera que el hombre es, ante todo, un animal racional.

⁵ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 22.

⁶ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 175.

⁷ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 155.

consiguiente, no abrirá juicio acerca de la verdadera índole de las cosas. Análogamente, en su conducta y su acción prácticas no aguardará un conocimiento que se le negará siempre. (...) Comprende, en verdad, que ‘la certeza’ es solo una forma de creencia; pero, al mismo tiempo sabe que hay motivos y causas definidos que le sirven de base, y que estos pueden ser evaluados”.⁸ Para los constructivistas, estos elementos que le permitirán evaluar tales motivos y causas, son necesariamente de carácter social. Al sociólogo no le concierne directamente indagar sobre la posibilidad o no de conocer la verdad, sino, más bien, se preocupa por comprender cómo es que los discursos “verdaderos” se construyen y se distribuyen dentro de la sociedad. En otras palabras, la sociología –particularmente la sociología del conocimiento- se ocupa de “todo lo que una sociedad considera como ‘conocimiento’ sin detenerse en la validez o no validez de dicho ‘conocimiento’”.⁹ En este sentido, la tarea fundamental es desvelar los procesos por los cuales la sociedad construye y se apropia de conocimientos que asume como verdaderos.

Resulta de primordial interés para este trabajo resaltar las consecuencias que conlleva esta concepción teórica sobre la realidad. Para el individuo, este conocimiento se le presenta como un *a priori* a su propia experiencia, lo que permite a esta última ordenarse significativamente. “Esta ordenación, si bien es relativa con respecto a una situación histórico social particular, asume para el individuo la apariencia de una manera natural de contemplar el mundo”.¹⁰ La realidad de la vida cotidiana se da por establecida como realidad sin cuestionamientos. Cuando el sujeto alberga dudas sobre esta realidad tiene que hacer un esfuerzo para reflexionar sobre ellas, ya que dentro de la cotidianidad se ve

⁸ Alfred Schutz, et. al., *Las estructuras del mundo de la vida*, p. 184.

⁹ Peter L Berger, Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 15.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 22.

obligado a vivir rutinariamente. Sólo podemos tener acceso a la realidad de la vida cotidiana a través de objetivaciones. La forma de objetivación más importante es, sin duda, el lenguaje. Por tanto, para poder comprender la realidad de la vida cotidiana, es fundamental conocer el lenguaje que nombra esa realidad. En este sentido el lenguaje es coercitivo, pues obliga al individuo a adaptarse a sus pautas para tener acceso a la realidad. Por esto la pretensión de este texto radica en desvelar el discurso institucional que nos hace ser, para “ponerlo entre paréntesis”¹¹ y entonces poder abrir nuevas posibilidades de pensarnos y de existir. Nuestra intención no consiste en construir un nuevo discurso social, sino sólo poner en cuestión los discursos que nos nombran y que nos permiten nombrar. Una vez más, nos sumamos a la postura foucaultiana, la cual considera que el trabajo de un intelectual consiste en “reinterrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos adquiridos, las maneras de actuar y pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas e instituciones”¹² y reproblematicarlas. Para lograr esto, Foucault considera que es fundamental “sacar a la luz este pensamiento anterior, ese sistema anterior a todo sistema..., ese trasfondo sobre el cual nuestro pensamiento ‘libre’ emerge y centellea durante un instante...”.¹³

Nuestro objetivo consiste en construir una hipótesis que explore nuevas formas de decir la realidad social que nos define e identifica como sujetos. Con esto sabemos que nos enfrentamos a una tarea difícil; sin embargo, como asegura Derrida, “(...) sólo encuentran dificultades quienes trabajan, quienes asumen riesgos trabajando. Sólo se piensa y se asume la responsabilidad, si se lo

¹¹ Expresión tomada de la teoría fenomenológica husserliana.

¹² Michel Foucault, *Saber y verdad*, p. 15.

¹³ *Ibidem.*, p. 34.

hace alguna vez, en la prueba de la aporía; sin ella, uno se contenta con seguir una pendiente o aplicar programas”.¹⁴

¹⁴ Jacques Derrida, en Elisabeth Roudinesco, et. al., *Pensar la locura* p. 168.

II. Introducción

A través de este trabajo analizaremos la cuestión de la identidad como un fenómeno que se entreteje entre la institucionalización del sujeto y aquellas fuerzas desorganizadoras que emergen de la totalidad del ser.¹ En este sentido, la identidad es entendida como un proceso siempre inacabado que se dice y desdice; que otorga un nombre siempre desgarrado. Así, el matrimonio se verá inevitablemente violentado por las fuerzas transgresoras del ser. Algunas de las interrogantes que se intentarán problematizar a lo largo del texto tienen que ver con la forma en que el sujeto se construye y desconstruye en medio de un juego de tensión entre la institución matrimonial –que lo nombra y limita al mismo tiempo- y el arrebató de las fuerzas transgresoras que lo desordenan.

Hoy en día, los estudios de la sociología de la pareja y de la familia se han multiplicado debido al interés que se ha dirigido al campo de la microsociología. Las relaciones de pareja reflejan de manera singular y concreta los procesos de construcción de la identidad. La dinámica de la pareja, entendida como núcleo de las relaciones sociales, arroja luz sobre la forma en que el sujeto moderno se posiciona dentro de la sociedad y sobre la forma en que éste se entiende a sí mismo, a través de las estructuras y las relaciones sociales. La identidad sólo puede tener lugar a partir de la relación con el otro; es en el otro en quien me reconozco, y ese otro está constituido por los discursos sociales que,

¹ Entendida ésta en términos heideggerianos.

al interiorizarlos, ha hecho propios.² La identidad es producto de “un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros”,³ dentro del marco de las estructuras sociales que determinan, a su vez, la interacción.

De esta manera, podemos decir que la existencia del sujeto es más bien una forma de *co-existencia*, pues ésta está también fundada por otros que, a su vez están atravesados por las normas institucionales. En este sentido podemos entender la afirmación de Heidegger cuando nos dice que “el Dasein ‘es’ esencialmente por-mor-de-otros”.⁴ Aquí, “los otros” no son entendidos como aquellos que se encuentran fuera de uno mismo, sino aquellos de los que generalmente no se distingue y con los cuales comparte -nosotros podríamos decir, con los cuales construye- un mundo.

En consecuencia, las relaciones de pareja pueden ser entendidas como una puesta en escena del proceso de construcción y reconstrucción de la identidad. Debido a esto, los órganos de control de la sociedad tienen especial interés en controlar los espacios privados. La institucionalización del matrimonio constituye un instrumento de control que penetra casi todos los espacios sociales.

Además, difícilmente podemos catalogar a la institución matrimonial como un asunto privado, pues su origen no se encuentra en los individuos que la componen sino en los grupos interesados (familias, linajes, clanes). No podemos perder de vista que el

² Según Lacan, “la familia se organiza de acuerdo con *imago*s, un conjunto de representaciones inconscientes marcadas por los polos de lo paterno y lo materno. Al margen de esta pertenencia, decía, que caracteriza la organicidad social de la familia, no es posible ninguna humanización del individuo”. Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, p. 117.

³ Gilberto Giménez, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, p. 188.

⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 148.

matrimonio “une a los grupos antes y por encima de los individuos. (...) Si bien el matrimonio origina la familia, es la familia, o más bien las familias, las que generan matrimonios como el dispositivo legal más importante que poseen para establecer alianzas entre ellas”.⁵

No obstante, el universo social se encuentra siempre en tensión entre fuerzas institucionalizadoras que intentan ordenarlo y controlarlo, y fuerzas movilizadoras y transgresoras que lo hacen “explotar”. La identidad se verá necesariamente desbordada por la totalidad del ser del sujeto; hecho que se materializa en la adopción y el desbordamiento de ciertos roles. En efecto, toda unidad identitaria “reposa sobre la integración de las diferencias bajo un principio organizador que las subsume (...), las disimula e induce a ‘olvidarlas’. Es así como la identidad del individuo adulto subsume bajo la unidad de una misma biografía una larga serie de crisis y de rupturas dolorosas”.⁶ En contraste, al percibir al sujeto como un ser rizomático,⁷ deseante, fragmentado e inacabado, y –más que múltiple– como multiplicidades, la identidad se convierte en un ejercicio de interminable reconstrucción e invención.

La idea del ser humano entendida como un ser inacabado y desterritorializado se contrapone a las teorías que creen poder encontrar en éste una esencia, adjudicándole al hombre ciertos rasgos inamovibles que lo determinan y lo acompañan a lo largo de su existencia. Para entender la idea del ser que adoptamos en el presente trabajo, el análisis ontológico que realiza Heidegger es fundamental, ya que constituye el punto de partida de

⁵ Claude Levi-Strauss, “La familia”, p. 22.

⁶ Gilberto Giménez, ob. cit., p. 190.

⁷ En el sentido de Deleuze y Guattari.

la construcción teórica de algunos autores —como Deleuze, Guattari, Foucault, Bataille— que retomaremos más adelante para abordar esta cuestión.

Por otra parte, debemos señalar que la existencia del sujeto es impensable deslindada de las instituciones, ya que si éste fuese sólo movimiento, no sería posible constituir una identidad. Esto quiere decir que el sujeto se encuentra permanentemente envuelto en un juego de territorialización y desterritorialización. El análisis de la relación de tensión entre el ser y el matrimonio, nos permitirá entender la función doble que cumple el matrimonio —como institución— en relación, por un lado, con la constitución de la identidad del sujeto, y, por el otro, con su represión o limitación, al verse enfrentado con la necesidad de este último de transgredir dicha institución, debido a que la totalidad de su ser no puede ser contenida por esta última. En este sentido, entendemos la construcción de la identidad del sujeto como un fenómeno necesariamente en constante movimiento y en permanente tensión entre fuerzas movilizadoras, transgresoras y creativas que desbordan la conciencia del sujeto, y fuerzas que lo cohesionan dentro de las estructuras sociales.

La relación de tensión entre ser y matrimonio —entre ser e institución— no es una relación entre dos fenómenos independientes, sino que el uno está imbricado en el otro. Dentro del espacio de tensión ser/matrimonio, podemos trazar diversas posiciones, dependiendo de cómo el sujeto se coloque frente a las instituciones, en relación con su capacidad transgresora y su capacidad de no olvidar el misterio que lo funda y que lo sobrepasa. La institucionalización del ser nunca puede ser total, “algunos individuos

‘habitan’ el universo [simbólico] transmitido en forma más definitiva que otros”,⁸ pero ninguno puede vivir completamente al margen o totalmente controlado. Por otro lado, es necesario aclarar que la construcción y reconstrucción de la identidad —la movilización—, no radica en el ser, sino que tiene lugar precisamente en ese espacio que se desliza entre el ser y la institución, en este caso, entre el ser y el matrimonio. Las instituciones, a pesar de ser en esencia ordenamientos ya consolidados, paradójicamente, constituyen a su vez un elemento indispensable que le permite al sujeto movilizarse.

Es necesario aclarar que la presente investigación se limita al análisis de la relación ser/matrimonio dentro de las sociedades occidentales en la modernidad. Esto es importante, ya que la concepción del sujeto como un ser deseante, inacabado y transgresor que se enfrenta permanentemente a las instituciones (que también lleva dentro), se refiere específicamente al sujeto moderno de Occidente y no a la “esencia universal del Hombre”. La constitución de la identidad se configura de distinta manera, dependiendo del tipo de sociedad en el que se desarrolla. A diferencia de otros tipos de sociedad más homogéneos — como las sociedades arcaicas—, las sociedades modernas se caracterizan por ser sociedades “culturalmente descentrada[s], caracterizada[s] por la multiplicación de referentes simbólicos heterogéneos no integrados entre sí”.⁹ Dentro de este tipo de sociedades, la identidad deja de ser un dato para convertirse —en cierta medida— en problema.

También es importante aclarar qué entendemos por institución matrimonial, ya que tal concepto es lo suficientemente amplio para contener distintos tipos de matrimonios. En

⁸ Peter Berger, Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 137.

⁹ Gilberto Giménez, ob. cit., p. 198.

la presente investigación utilizaremos el concepto de institución matrimonial —o matrimonio— para referirnos a cualquier tipo de relación de pareja institucionalizada: cualquier relación de pareja normada por leyes, obligaciones y derechos dentro de las sociedades modernas de Occidente.¹⁰ El principio fundamental que rige a esta institución es el principio de indisolubilidad del matrimonio, el cual garantiza la permanencia más allá de las alteraciones circunstanciales¹¹, en particular cuando el matrimonio tiene descendencia. Esto es importante, pues consideramos que la institución matrimonial es un elemento primordial no sólo para organizar y controlar las sociedades modernas de Occidente, sino también para garantizar su reproducción.

Es importante resaltar que la institucionalización de una pareja puede llevar a quebrantarse; sin embargo, las parejas que tienen un proyecto de vida en común y llegan a tener hijos, se ven marcados por la paternidad o la maternidad. Aunque esta pareja llegara a separarse, estarán vinculados por los lazos familiares. Esto es interesante no porque nos hable de una unión inquebrantable entre la pareja o los miembros de la familia, sino porque simbólicamente la madre o el padre no dejarán de ser madre o padre: pase lo que pase, no pueden desembarazarse de esa identidad que los marca y que de cierta manera los constituye. Además, por otro lado, la aparición de un tercero cambia el carácter de la interacción social de la pareja, en el sentido de que “las habituaciones y tipificaciones¹²

¹⁰ Partiendo de la idea de que la sociedad moderna de Occidente se encuentra fundamentalmente atravesada por la tradición judeocristiana, en este ensayo nos limitaremos al análisis de los matrimonios de miembros laicos, cristianos y/o judíos. Como dice Pierre Legendre, “estamos, para Occidente, ante el escollo entre dos mundos de la exégesis, el judío y el cristiano”. *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 170.

¹¹ Con esto no queremos decir que no existe la posibilidad de la separación, simplemente nos referimos a que los miembros de la relación tienen un compromiso mutuo de permanencia más allá de las circunstancias coyunturales; aunque si estas circunstancias comienzan a lacerar los cimientos de la relación podrían llevar a los miembros de ésta a decidir separarse.

¹² Términos tomados de Schutz.

emprendidas en la vida común (...) se convierten ahora en instituciones históricas”.¹³ Esta historicidad es precisamente lo que las hace ser “objetivas”, en el sentido de que se le presentan al sujeto como un hecho no sólo externo a él sino también coercitivo. De esta manera, “la objetividad del mundo institucional ‘se espesa’ y se ‘endurece’, no sólo para los hijos, sino (por efecto reflejo) también para los padres. El ‘Ya volvemos a empezar’ se transforma en ‘Así se hacen las cosas’. Un mundo visto de esa forma logra firmeza en la conciencia; se vuelve real de una manera más masiva y ya no puede cambiarse tan fácilmente”.¹⁴

Además, es interesante recordar que desde el Derecho Romano la legislación jurídica del matrimonio era esencial debido a que constituía la fuente procreadora de la descendencia. “El matrimonio como fuente de la familia, y ésta a su vez como base de la sociedad, requiere de un interés público y de su institucionalización, por lo que al efecto es necesario crear una regulación que marque la formalidad que se debe seguir para llevar a cabo el acto jurídico conyugal y producir sus efectos para crear toda una estructura alrededor de esta institución”.¹⁵ Otro hecho que fortalece la idea de que el matrimonio tenía la finalidad principal de la procreación es el requisito de pubertad de los esposos, los cuales debían estar lo suficientemente desarrollados fisiológicamente para tener hijos.

Vemos sustentada esta misma idea en *La República* de Platón: “Dejaremos a los magistrados el cuidado de regular el número de matrimonios, con el fin de que mantengan el mismo número de ciudadanos, reemplazando a los que la guerra, las enfermedades u

¹³ Peter Berger, Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 80.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 81.

¹⁵ Juan José Aguilera, *De los contratos entre cónyuges*, p. 15.

otros accidentes puedan llevarse, y de que nuestro Estado, en lo posible, no sea demasiado pequeño ni demasiado grande” (p. 197). Y más adelante, agrega:

“Hemos dicho que la procreación de los hijos debía llevarse a cabo en la fuerza de la edad (...) Si ocurre, pues, a un ciudadano, ya se halle por bajo de esa edad, ya por cima de ella, dar hijos al Estado, le declararemos culpable de injusticia y de sacrilegio por haber engendrado un hijo cuyo nacimiento es obra de tinieblas y de libertinaje, que no habrá sido precedido de los sacrificios ni de las oraciones que los sacerdotes, las sacerdotisas y toda la ciudad, dirigirán a los dioses por la prosperidad de cada matrimonio, pidiéndoles que nazca de ciudadanos virtuosos y útiles a la patria una posteridad todavía más virtuosa y más útil. Esta ley concierne así mismo a aquellos que, teniendo aun edad para engendrar, frecuenten a mujeres que la tengan también, sin consentimiento de los magistrados. El fruto de ese comercio será considerado como ilegítimo, nacido de concubinato y sin los auspicios religiosos. Mas cuando uno y otro sexo hayan pasado de la edad señalada por las leyes para dar hijos a la patria, dejaremos a los hombres libertad de mantener comercio con las mujeres que tengan por conveniente, salvo con sus abuelas, sus madres, sus hijas y sus nietas. Las mujeres gozarán de la misma libertad respecto de los hombres, salvo tratándose de sus abuelos, sus padres, sus hijos y sus nietos. Pero no se les permitirá sino después de haberles advertido expresamente que no traigan al mundo ningún fruto concebido en semejante comercio, y que lo expongan si, pese a sus precauciones, naciese alguno, porque el Estado no se encargue de alimentarlo” (pp. 198-199).

Esta idea es interesante, pues reafirma la importancia que tiene para el Estado la regulación y la legitimación de las relaciones de pareja, debido a que de ellas depende la procreación y, por tanto, la descendencia de la sociedad en su conjunto. Pasada la edad “fértil” de los ciudadanos, éstos pueden ejercer su sexualidad con absoluta libertad, salvo en el caso de establecer relaciones incestuosas con sus parientes más cercanos ascendientes o descendientes.¹⁶ Como podemos observar, la principal preocupación del Estado tiene que ver con la administración de su descendencia, pues ésta representa el porvenir –como promesa, y por tanto, como sentido del presente- de la sociedad.

En cuanto al matrimonio monógamo es importante también dejar en claro que éste no responde a una especie de ley universal, a pesar de que a lo largo de la historia de las sociedades humanas ha tenido lugar con alta frecuencia. Desde tiempos remotos se ha pretendido hacer creer que la familia conyugal monógama es la base de la sociedad y requisito primordial para mantener el orden y la estabilidad social. Sin embargo, Levi Strauss nos muestra que los pocos casos de familia no conyugal dan cuenta de que la alta frecuencia del tipo conyugal de agrupación social no se justifica en una necesidad universal. Por tanto, sería posible imaginar la existencia de una sociedad estable sin la familia conyugal.¹⁷ Esto significa que la monogamia no está inscrita en la naturaleza humana, sino que más bien es producto de un artificio social. Levi Strauss atribuye la alta frecuencia que tiene el matrimonio monógamo en las sociedades humanas a una cuestión más pragmática que religiosa, ética o moral. Considera que éste se debe a la incapacidad de muchos

¹⁶ En este momento, no analizaremos el papel crucial que juega la prohibición del incesto en la conformación de las sociedades humanas. Tal análisis será abordado con mayor detalle en el capítulo IV de la presente tesis.

¹⁷ Claude Levi-Strauss, “La familia”, p. 16.

hombres para mantener a más de una esposa. Y por esta razón, muchos se han visto obligados en “convertir la necesidad en virtud”.¹⁸

La necesidad de la existencia de la familia en las sociedades humanas encuentra su fundamento en la división sexual del trabajo; que a su vez, es consecuencia de factores culturales y no naturales. Es importante resaltar que la universalidad de la división sexual del trabajo tiene que ver más con la atribución de ciertas tareas a un sexo y, por ende, con la prohibición de las mismas al otro sexo, y no tanto con la forma en que las tareas específicas son distribuidas entre los sexos. En realidad, “la división sexual de trabajo no es más que un dispositivo para instituir un estado recíproco de dependencia entre los sexos”.¹⁹ Sin embargo, la universalidad de la división sexual del trabajo puede ser puesta en cuestión en la actualidad, pues los métodos contraceptivos, la inseminación artificial, las guarderías, los bancos de espermias y la posible clonación cambian radicalmente el sentido de la familia y la parentalidad.²⁰

Además, como bien señala Freud, el interés racional por el trabajo no es suficiente para contener las pulsiones.²¹ Por tanto, la cultura debe recurrir a otra instancia que no sólo apele al interés utilitario y a la razón. Según el padre del psicoanálisis, el camino que logra, de cierta forma, sofrenar la intensidad de las pulsiones tiene que ver con la represión y la sublimación, recurriendo a lazos libidinosos, que apelan al inconsciente y no sólo a la

¹⁸ Ibidem., p. 19.

¹⁹ Ibidem., p. 33. De la misma manera –como ya explicamos anteriormente– la familia humana no puede ser concebida fuera de una estructura social.

²⁰ Esto no quiere decir que aseguremos que la división sexual del trabajo desaparecerá, sino simplemente que hay que “poner entre paréntesis” su pretendida universalidad.

²¹ Abordaremos esta cuestión en el capítulo IV de la presente tesis.

voluntad. En este sentido, podemos entender el inmenso poder que tiene el Estado sobre los ciudadanos desde el momento que funge como “Padre todopoderoso” que ofrece amor y protección incondicional a cada uno de sus hijos por igual, a cambio de su sometimiento y de la contención de las pulsiones que amenazan la existencia misma del lazo social. Pero no son los resultados traducidos en hechos lo que da fuerza al Estado moderno, quien hace suyo este fenómeno en una especie de religión propia de la era moderna -la democracia- sino su carácter de promesa mesiánica: el infundir en los hombres la esperanza de un orden social en el que todos –en tanto iguales (hermanos)- son custodiados por ese padre inaprensible, espectral –llamado Estado- al que se teme y se venera, y que “vela y ama” a todos sus hijos por igual. Así, será el amor y la veneración al padre muerto lo que unificará y organizará al grupo. En este momento Freud no hace alusión a la institución de la monogamia, sino que, en el presente ensayo, recurrimos a este análisis para intentar explicar que la alta frecuencia de la presencia del matrimonio monógamo podría justificarse no solamente desde la razón, sino que debiera también responder a factores más poderosos que penetren en el ámbito de lo inconsciente.

III. El desbordamiento del ser

Si partimos de la idea de que el ser humano es un ser social, debemos también concebir que el sujeto no puede vivir ni desarrollarse al margen de toda institución. La sociedad, representada en las instituciones que la constituyen, delimita y controla a los sujetos que la encarnan. No obstante, las fuerzas de institucionalización no sólo le son impuestas al sujeto desde el exterior, sino que también constituyen fuerzas internas. Con esto queremos decir que desde el sujeto mismo emerge la necesidad de territorializarse, pues, de otra manera, permanecería en un estado completamente desestructurado que no le permitiría consolidar una identidad. La institución cumple con la función de integrar la identidad del sujeto, aunque eso implique también necesariamente mutilarlo. El hombre no puede existir permanentemente experimentando el ser en su totalidad, debido a que no puede contener la verdad del ser (entendida en términos heideggerianos);¹ de lo contrario, “explotaría en pequeños fragmentos” que lo llevarían a un estado de psicosis (como lo

¹ Retomando la exposición que hace Heidegger en *De la esencia de la verdad* (1943), podemos decir que la totalidad del ente no puede ser aprehendida ni calculable en cada caso, a pesar de que es el que acuerda el comportamiento del hombre. No obstante, lo que acuerda, en realidad, es una ocultación del ente en su totalidad. De esta manera, el dejar ser en sí es simultáneamente ocultar, ya que al dejar ser al ente en un comportamiento individual (des-velarlo) implica ocultar al ente en su totalidad. El dejar-ser resguarda la ocultación de lo oculto en su totalidad, o sea, el misterio. Afincarse en lo corriente es, en sí, no dejar que impere la ocultación de lo oculto; es hundirlo en el olvido. Ese trajinar del hombre que lo aleja del misterio hacia lo corriente, y pasa de largo junto al misterio, es el *errar*. El error pertenece a la constitución interna del *Dasein*, en la que está encajado el hombre histórico. Empero, el hombre tiene la posibilidad de no dejarse llevar al error, en cuanto experimenta el error mismo y no se asusta ante el misterio del *Dasein*. Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, pp. 122-128. Es importante señalar que en el presente ensayo retomamos el concepto heideggeriano del ser como punto de partida; no obstante, a partir de éste, reconstruimos una hipótesis que se distancia de la teoría heideggeriana.

intuye Hölderlin y como lo asevera la Cabalá).² Este deseo insaciable de infinito conduce inevitablemente al caos, al éxtasis que desborda cualquier intento de institucionalización. No es casual que la desmesura de las ambiciones y el ansia del Fausto de Goethe sólo pudieran encontrar escucha en Mefistófeles. Fausto “busca de manera literal encarnar en una limitada humanidad a ese ‘yo trascendente’, a ese espíritu del macrocosmos (...). Lo que es en su origen búsqueda ansiosa de la divinidad, termina en invocación demoniaca. (...) No hay en Fausto una búsqueda de lo demoniaco por sí mismo; el sabio se topa con Mefistófeles por una suerte de exceso (...). Fausto es simplemente víctima de su propia ambición, irónicamente de su propia desmesurada sed de lo divino”.³ Dios y el Diablo se encuentran, se rozan y, al buscar al primero, nos vemos seducidos y devorados por el segundo: dos caras de una misma moneda. Dios, el Diablo y la locura. Tres conceptos que se entrelazan y se necesitan para describirse a sí mismos. En la búsqueda del nombre de

² Según la Cabalá, en un principio Dios lo era todo y, por tanto, no podía entregarse a nada ni a nadie. Para poder entregarse, debía entonces negarse a sí mismo y crear la nada (un vacío en el cual poder verter su luz). De esta manera Dios creó el primer mundo; empero, la vasija receptora no logró contener la luz divina y explotó en infinitos fragmentos. Debido a esta experiencia, Dios decidió crear un segundo mundo de distinta manera. Este segundo mundo (en el cual habitamos nosotros) está hecho de la mezcla de los fragmentos del primero y de la luz divina. Para evitar esta vez que volviera a suceder la misma catástrofe, Dios consideró que, para que los seres humanos pudiesen recibir la luz divina sin que estuviese “contaminada” por los fragmentos de la explosión del primer mundo, sería indispensable que a través de arduo trabajo (“con el sudor de tu frente”), vayan fortaleciendo su vasija, hasta llegar el momento en que tengan la fortaleza necesaria para recibir su luz. Por eso se dice que los que ofrecen alcanzar la iluminación sin mayor esfuerzo son simples charlatanes (o toman el camino de los infiernos), pues su vasija receptora, al no ser lo suficientemente sólida, explotaría al recibir la luz divina. En otros términos, esto quiere decir que la persona que alcanzara la iluminación sin estar preparado, enloquecería o moriría en el instante. (Por supuesto que esta es una explicación bastante somera acerca de la sabiduría cabalística; sin embargo, consideramos que es suficiente para aclarar la referencia que hacemos a la Cabalá. Extendernos más sobre este tema, nos alejaría de la idea fundamental del presente ensayo).

Curiosamente, dentro de otro contexto y en otro tiempo, Hölderlin, invoca esta misma idea en su poema “Pan y vino”: *Tarde llegamos, amigos y ¡tan tarde!/ Cierta que viven los Dioses./ Sí, sobre nuestras cabezas, allá arriba, en otro mundo, en acción eterna;/y, en apariencia, despreocupados de si vivimos./ ¡Tanto cuidado ponen los Celestes en no herirnos!/Frágil vasija no pudiera de continuo contenerlos, que sólo de tiempo en tiempo soporta el hombre el colmo divino./Ensueños de ellos, no otra cosa está en trance de ser la vida. (...).* Friedrich Hölderlin, Fragmento del poema “Pan y vino”, en Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 39.

³ Verónica Wolkow, “La tradición demoníaca”, artículo revisado a través de la web.

Dios, aparece el Diablo y nos hace enloquecer. Probablemente sólo a través de la locura se pueda acceder al nombre de Dios.

Max Cohen –en *Pi. El orden del caos*⁴- es un matemático superdotado que está obsesionado por encontrar el patrón que subyace en el aparente juego azaroso de la bolsa de valores. Pero éste no es su objetivo último, sino descubrir el patrón que subyace detrás del caos que, en apariencia, es el universo. En busca del número secreto que determina tal patrón, Max descubre el nombre de Dios; sin embargo, no es capaz de resistir la Verdad del orden de las cosas, veladas por un aparente caos insuperable, y termina -ante un ataque de dolor cefálico intolerable y negándose a continuar sedando su agonía con fármacos- destruyendo (metafóricamente) su cerebro, receptáculo de la sabiduría que lo había asaltado.

Antes de taladrarse el cráneo para acabar con ese insoportable dolor, Max experimentaba, desde los seis años y cada vez con mayor frecuencia, crisis de intensos dolores de cabeza, acompañados de sudoraciones, temblorina y alucinaciones. Los ataques que lo hacen entrar en catarsis siempre se veían acompañados por el gemido de una mujer a punto de alcanzar el clímax. Poco después, lo embestía una luz blanca⁵ y lo hacía perder el sentido. Al igual que en el orgasmo, se abría de forma desgarradora e intempestiva a la continuidad, violando su ser discontinuo y muriéndose por unos instantes. “Cuando era pequeño, mi mamá me dijo que no mirara al sol directamente”. No obstante, cuando tenía seis años, lo hizo y, a pesar de que en un principio la luminosidad fue demasiada, siguió

⁴ Darren Aronofsky, *Pi. Faith in chaos*, Artisan entertainment, USA, 1997.

⁵ Que de alguna manera podemos decir que simboliza la luz divina.

mirando y, poco después, “todo se clarificó y, por un momento, entendió”.⁶ Desde entonces, Max sufría ataques de intensos dolores de cabeza. En ese instante en que todo se clarificó, pasó ante él el universo entero; al igual que Borges cuando descubrió el *Aleph*.⁷ Cuando Max descubre la secuencia de 216 números, descubre el patrón del universo, el nombre de todas las cosas, el nombre de Dios. Y enloquece. Y luego, para poder seguir viviendo, olvida, inevitablemente se hace olvidar. De nuevo, al igual que Borges, quien después de haber visto el Aleph se ve invadido por la terrible amenaza de vivir *sabiendo*, de haber visto “el inconcebible universo”, logra olvidar: “felizmente, al cabo de unas noches de insomnio me trabajó otra vez el olvido”.⁸

Eclesiastés -texto bíblico escrito presuntamente por el Rey Salomón- es un discurso desgarrado. Es un canto herido a la vida y a la muerte. A la muerte como sentido de la vida. A la vida como corolario y preludio de la muerte (“Todos ellos vienen del polvo, y al polvo vuelven”). La muerte inescrutable como sentido de la vida; la vida como eterno misterio. El ser humano está incapacitado para conocerse, para nombrarse desde la totalidad de su ser, pues la nada se le escapa; y la nada –como falta de contenido- es el fundamento del ser. La

⁶ “When I was a little kid, my mother told me not to stare into the sun, so once when I was six I did. At first the brightness was overwhelming but I’ve seen that before so I kept looking, forcing my self not to blink, and then the brightness began to dissolve. My pupils shrank to a pin point and everything came into focus and for a moment I understood”.

⁷ Según la Cabalá, “el Aleph significa el En Soph, la ilimitada y pura divinidad” Jorge Luis Borges, *El Aleph*, p. 168. “Ein Soph” en hebreo, significa, literalmente, sin final. El “Aleph” es la primera letra del abecedario hebreo. La *Torá* –el Antiguo Testamento- comienza con la palabra “B-ereshit” (Génesis). Comienza con la letra “Bet”, con la segunda letra del abecedario y no con la primera: “Aleph”. Retomando una explicación cabalista, se dice que esto es así porque el ser humano no tiene la capacidad de conocer la Verdad de Dios y por eso la *Torá* comienza con la letra “Bet”, ya que a pesar de todo lo que estudie el hombre y toda la sabiduría que adquiera siempre comenzará en la letra “Bet” y no en la “Aleph”, queriendo decir con esto que siempre quedará velado algo más: la Verdad de Dios, el nombre de Dios; y -nosotros podríamos añadir- la verdad del ser, la totalidad del ser; eso inefable que nos funda y nos sobrepasa. Muchas autoridades religiosas advierten que sólo hasta la edad de los cuarenta años se puede comenzar a estudiar Cabalá, pues antes de ese tiempo podría resultar simplemente vano o fatal: arrastrando al hombre a la muerte o a la locura. La vasija receptora del estudiante debe ser lo suficientemente sólida...

⁸ Jorge Luis Borges, *El Aleph*, p. 167.

Falta que lo funda es inasible para el lenguaje. Y el lenguaje, a su vez, lo hace ser. El sujeto es ser de lenguaje y ser en falta. Un ser desgarrado por su abertura a la muerte, por su incapacidad de ser envuelto por ella en vida y por la imposibilidad de nombrar la Falta: fuente de su sufrimiento y motor de su deseo.

Después de haber vivido muchos años en los que tuvo inmenso poder, múltiples amores, sórdidas pasiones, riquezas, placeres y gran sabiduría, Cohélet (Eclesiastés), en la antesala de la muerte, nos dice: “He visto todas las obras que se hacen bajo el sol, y he aquí que todo es vanidad y un (vano) correr tras el viento. Lo que está torcido no puede enderezarse, y lo que falta no puede *contarse*”. El texto bíblico de donde fue extraída la presente cita, tradujo por el verbo “contar”, el verbo hebreo *lehimanot*: suscribir, abonar, firmar; considerar, participar. De esta traducción literal, podemos interpretar que aquella *falta* que no puede *contarse* (*lehimanot*), significa que no puede nunca ser “llenada”, pues no puede haber compromiso alguno (suscripción) para anular la *Falta*. El ser humano *es*, porque algo le falta: el Todo.

Heidegger afirma que el fundamento del ser es la nada⁹ y, por tanto, una “esencia” desprovista de contenido; o sea que su “esencia” *es* no contenido. La nada no debe ser entendida como el antónimo del ser, sino como su fundamento. En este sentido, la existencia última del ser es impenetrable, inasible; sólo podemos experimentarla a través de la angustia, y la angustia siempre es lo indefinido, lo innombrable. La angustia se distingue del miedo debido a que mientras tenemos la capacidad de decir a qué le tememos, no podemos definir con precisión por qué estamos angustiados. “Sin embargo, esta

⁹ La nada entendida como la otra cara del ser.

indeterminación de aquello de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado. (...) La angustia nos vela las palabras. Como el ente en total se nos escapa, acosándonos la nada, enmudece en su presencia todo decir ‘es’”.¹⁰ Empero, a pesar de que el hombre no puede tener total acceso a la verdad del ser y esté destinado a errar, tiene la posibilidad —o quizá, en ocasiones le sea inevitable— de no dejarse llevar al error, en cuanto experimenta el error mismo y no se asusta ante el misterio del *Dasein*,¹¹ asumiéndolo como tal. En este sentido Bataille asevera que al hacer patente la nada, al vernos envueltos por el sentimiento que ella implica, nos vemos arrojados a la prodigalidad de la vida. Pero esa prodigalidad, esa exuberancia no significa aniquilación sino que, más bien, tiene que ver con la “superación de la actitud aterrorizada, es transgresión”.¹²

El orden social pretende que el sujeto se reconozca como unidad coherente y controlable; sin embargo, el sujeto, desde la angustia de su existencia, nunca logra integrarse plenamente: desde y por la nada el ser existe y es libre. Desde ahí, reconstruiremos el intento siempre fallido de las instituciones por querer entender al ser como lo opuesto a la nada, a lo inconmensurable. Como afirma Heidegger: “La existencia no es arte, no es pensamiento, no es vida moral; es más bien toda la inquietud que nos domina antes de la expresión estética, antes de la actuación de la ley moral, antes de la clarificación del pensamiento. Es la vida. Pero la vida aprehendida en su origen abismal y confuso, la vida que aún no ha sido expresada en ninguna forma de la vida”.¹³ Nos

¹⁰ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p.47.

¹¹ *Ibidem.*, p. 127.

¹² George Bataille, *El erotismo*, p. 74.

¹³ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 10.

constituye como sujetos la irresoluble paradoja que nos impide nombrar aquello que somos, a pesar de que es el nombre quién nos hace ser. “Somos seres de lenguaje y sin embargo la palabra no puede decirlo todo”.¹⁴ Por esto, todo acto de nombramiento es también un acto de muerte. En este sentido podemos leer la expresión del místico islámico Ibn ul-Arabi: “¡Líbranos, oh Alá, del mar de los nombres!”.¹⁵ El ser desborda la misma institución que lo funda y lo hace ser. El sujeto no es más que un cuerpo “amarrado por un nombre y sometido como feudo al estatuto social de la palabra”.¹⁶

Desde aquí podemos leer el hambre insaciable del ser, que desborda a la escritora-amante Anaïs Nin cuando afirma: “No puedo agotarme en la escritura”.¹⁷ Ningún amor, ninguna experiencia, ninguna tinta es suficiente para poder plasmar el deseo y la experiencia carnal –terrenal- del éxtasis. Anaïs, al transcribirla en su diario, hace suya la pregunta que formula de forma desgarrante su amante -Henry Miller: “¿Habrán plumas suficientes para anotar todo lo que quiero decir? (...) ¿A qué se debe mi lamento constante de que no puedo ‘mantenerme a la par de la vida’? Se debe a mi aguda conciencia de lo que significa vivir, los mundos que recorro en instantes, el torrente que sale de mí en un momento de éxtasis. (...) Esos momentos de inspiración son eternos e inconmensurables. No se los puede ponderar, juzgar o visualizar e interpretar psicológicamente. Es en esos momentos que nacen cosas que recrean el mundo, que perturban y destruyen psicologías”.¹⁸ Anaïs se reconoce en este intento de decir y se revela contra la pretensión necesariamente fallida y mutilante del psicoanálisis ortodoxo que intenta hacer discurso las fuentes del

¹⁴ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 38.

¹⁵ Citado por Peter Berger, Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 10.

¹⁶ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 47.

¹⁷ Anaïs Nin, *Incesto*, p. 150.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 93.

deseo y sus caminos extraviados: “conocer las fuentes de la vida significa destruir la esencia de la vida, que es fe, terror, misterio”.¹⁹

El ente nunca puede llegar a ser aprehendido en su totalidad, sino solamente en su devenir, en tanto se hace historia. La historia tiene que ver con el tiempo, y en consecuencia, con la movilidad: el hombre en su devenir es siempre un ente cambiante debido a que no está constituido por una unidad coherente que lo contenga; su contorno es poroso, fluido. Esa incapacidad de definirlo en su totalidad, asegura su libertad y su movilidad siempre mudable. En palabras de Heidegger: “sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad no hay libertad”.²⁰ En cierto sentido podemos decir que Foucault está hablando de esta patencia originaria de la nada cuando alude a la constitución del sujeto como algo que no está dado definitivamente “que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella”.²¹ En realidad, no hay esencia o, más bien, la esencia está vacía de contenido, es la historia en la cual el sujeto está inscrito –su devenir- lo que otorga a su ser cierto significado. Y, por ende, tal significado, tal contenido, es alterable. La identidad no sólo es compleja, sino que además siempre se encuentra en un juego de construcción, desconstrucción y reconstrucción. Este proceso hace que “cada persona reinterprete la totalidad de su existencia, reconstruye[ndo] el ‘sí mismo’ a partir de su actualidad”.²²

¹⁹ Ibidem., p. 158.

²⁰ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 49.

²¹ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 16.

²² Carlos Piña, “La construcción del ‘sí mismo’ en el relato autobiográfico”, p. 147.

Esto nos lleva, a su vez, a la idea foucaultiana de la inexistencia de *el* sujeto: más bien, de lo que podríamos hablar es de sujetos, pues la supuesta unidad del sujeto desaparece también cuando pensamos en otra cuestión no menos importante: la ruptura entre el conocimiento y los instintos. La relación que se da entre éstos es siempre una relación de poder. Esta idea rompe radicalmente con el pensamiento cartesiano, el cual considera que entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad hay una especie de continuidad. Esto es de suma importancia para entender el juego de tensión entre el ser y la institución en el cual está inmersa la cuestión de la identidad. El conocimiento –incluso el “conocimiento del sí mismo”– es de otra naturaleza que el deseo que funda al ser. Con esto queremos decir que el deseo y los instintos siempre permanecerán, en cierto sentido, más allá de las palabras que puedan nombrarlos y, por tanto, definirlos. “¿El deseo, no es lo que permanece siempre *impensado* en el corazón del pensamiento?”.²³ El sujeto siempre será un misterio para él mismo y por eso también una parte de su ser siempre escapará a la Ley. Lo que no se puede conocer, difícilmente se puede dominar; por esto las instituciones siempre serán rebasadas por el misterio del ser y por el juego del deseo. Siempre que se intente contener al sujeto dentro de un orden, siempre que se intente pensarlo como una unidad coherente, de alguna manera, el flujo del deseo se derramará por algún orificio que hará sangrar las estructuras del orden y los supuestos de verdad.

Bajo esta mirada, es interesante recuperar el análisis de Maurice Blanchot sobre el pensamiento de Sade que recoge Bataille en *El erotismo*. Lo que a nosotros nos interesa

²³ Michel Foucault, citado por René Major en Elisabeth Roudinesco, et. al., “Crisis de razón, crisis de locura...”, p. 111.

rescatar aquí es la relevancia que tiene el pensamiento de Sade en el sentido de que le da la palabra a aquello que, de ordinario, se tiende a negar o a rechazar, arrojándolo al ámbito de la enfermedad o la sinrazón. Esto es de suma importancia, pues el discurso sadiano que reivindica la libertad absoluta del hombre soberano, quien debería concebir la República llevada hasta sus últimas consecuencias, no permitiría mantener -ni siquiera fundar- alguna sociedad humana imaginable, ya que no es más que “la negación de la realidad en que se funda, pero hay en nosotros momentos de exceso: en dichos momentos se arriesga el fundamento sobre el cual descansa nuestra vida; es inevitable que lleguemos al exceso en el que tenemos fuerza para poner en juego lo que nos funda. De lo contrario, negando tales momentos es como desconoceríamos lo que somos”.²⁴ La propuesta sadiana no puede ser tomada en serio por ningún pensador que pretendiera llevarlo a la práctica sin esperar desquiciar al orden social —y al sujeto mismo- y terminar por destruirlo. Sin embargo, si nos cegamos ante la voluptuosidad de la violencia que también nos constituye, sólo lograremos construir una idea lisiada de lo que somos. El pensamiento de Sade arroja luz sobre nuestra propuesta, en el sentido de que, en su integridad, recupera aquello que la razón y el orden pretenden ignorar: el exceso que nos funda. “El ser también es exceso de ser, es subida a lo imposible”.²⁵

Si entendemos al sujeto como un ser rizomático —en el sentido de Deleuze y Guattari—, se nos abre la posibilidad de concebir al sujeto como multiplicidades; como un ser inacabado que incesantemente “explota” y se desterritorializa. Por tanto, al intentar ser definido, es mutilado, ya que “la noción de unidad sólo aparece cuando se produce en una

²⁴ George Bataille, *El erotismo*, p. 174.

²⁵ *Ibidem.*, 179.

multiplicidad una toma de poder por el significante”.²⁶ Un rizoma, además de estar conformado por líneas de segmentaridad que lo territorializan, organizan y significan, también está constituido por líneas que lo desterritorializan y lo obligan a escapar constantemente. En este sentido, el ser rizomático se caracteriza por ser mapa y no calco: no reproduce un modelo estructural que encierra y delimita, sino que, por el contrario, es abierto y se encuentra constituido por múltiples entradas y salidas que le permiten tener infinitas direcciones y determinaciones cambiantes; no tiene principio ni fin; siempre encuentra un medio por el que crece y se desborda. Tiene que ver con la memoria corta, y en consecuencia, se contrapone a la tradición y a la familia. El rizoma es “un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora”.²⁷ De esta manera, el rizoma se opone a las instituciones que intentan enraizar al hombre a un orden. Son precisamente esas líneas de desterritorialización las que liberan al sujeto del orden institucional que lo oprime y lo fija dentro de ciertas estructuras preconcebidas. En este sentido, el ser rizomático desbordaría las estructuras del matrimonio que intentan territorializarlo y, con mayor razón, al matrimonio monogámico de dominación masculina que intenta fosilizar al sujeto, otorgándole un rol predeterminado, con el fin de que reproduzca un sistema de relaciones jerárquicas preestablecidas por la tradición.

Desde esta perspectiva, la lucha de las instituciones por delimitar, unificar y controlar al sujeto, implícitamente está buscando la mutilación y -en cierto sentido- la “muerte” del sujeto deseante. La certidumbre y la organización matan al deseo; mientras la incertidumbre y el movimiento lo renuevan. En términos de Deleuze y Guattari, el deseo es

²⁶ Guilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas*, p. 14

²⁷ *Ibidem.*, p. 26.

rizomático: el deseo siempre se produce rizomáticamente. “Siempre que el deseo sigue un árbol se producen repercusiones internas que lo hacen fracasar y lo condenan a la muerte”.²⁸ Los autores comprenden la idea de árbol, en el sentido de enraizamiento, de unidad, de coherencia y jerarquía. Contraponen el árbol —unión de ramificaciones en un tronco común y organizador— a la hierba, la que crece entre, la que no tiene un centro y, por tanto, se desborda; crece en todas direcciones y cada nueva ramificación se convierte en centro y fuga.

²⁸ *Ibidem.*, p. 20.

IV. La institución familiar, crisol de identidades siempre fallidas

Las instituciones son las que le permiten al sujeto construir una identidad, delimitándolo. Esta delimitación tiene que ver con “la asignación de cada sujeto bajo un estatuto de Razón, de no locura”;¹ lo cual significa que se debe reconocer el lugar que le corresponde a cada sujeto, sin confundirse con el de los demás. La institución primordial que organiza al sujeto dentro de la sociedad (y a la sociedad misma) es la institución de la prohibición al incesto,² la cual organiza políticamente a la familia, al contraponerse al magma familiar, introduciendo la división de los lugares y la sucesión del sujeto en esos lugares. Es fundamental instituir esta prohibición pues el incesto es en sí antisocial y la “cultura consiste en la progresiva renuncia a él”.³ Esta prohibición debe de ser entendida en relación con “el enigma de un deseo informulado por el sujeto humano, pero de un deseo que, por otra parte, se habla jurídicamente, dogmáticamente y hasta poéticamente mediante el discurso social que instituye la reproducción”.⁴

¹ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 32.

² Entendemos la universalidad de la prohibición del incesto en el sentido que se refiere al incesto entre ascendientes y descendientes (padre/hija, madre/hijo) y no a las otras formas de relaciones incestuosas que no necesariamente están prohibidas en la totalidad de las sociedades humanas. Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, nota al pie, p. 16. Sin embargo, Levi Strauss extiende la universalidad de la prohibición del incesto a hermanos y/o hermanas: “La prohibición universal del incesto específica, como regla general, que las personas consideradas como padres e hijos(as), o hermano y hermana, incluso nominalmente, no pueden casarse uno con otro”. Claude Levi-Strauss, “La familia”, p. 34.

³ Carta de Sigmund Freud a Fliess del año 1987. Citada por James Strachey en la introducción de *Malestar en la cultura*, p. 60.

⁴ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, 68.

La institución familiar, al obligar al sujeto a diferenciarse del magma, no sólo marca un límite, una distancia entre él y el resto de la familia, sino que también lo fuerza a “perdersé” a no conocerse a sí mismo, para reconocerse *otro*. La genealogía socializa el narcisismo al realizar un desplazamiento. “Para en seco el duelo, introduciendo el espacio tercero de las categorías que canalizan las identificaciones del sujeto humano: por ejemplo, volverse otro a través de las categorías jurídicas significantes, padre, madre, etc.”.⁵ En este sentido, entendemos la idea de que el sujeto es necesariamente transindividual.

La institución genealógica impone la Ley fundamental que se sustenta en el principio de división y permite al sujeto organizarse como sujeto de Razón, como un ser limitado que no lo es ni lo puede todo. De esta manera, consigue que el sujeto no se convierta en un ser delirante que se crea omnipotente: impide que el sujeto se pierda en las aguas de la totalidad de su ser –de su ser no instituido. La institución familiar, de alguna manera, salva al sujeto del infranqueable instante en que éste se enfrenta al abismo que lo funda. Además, “a menos que se promueva la locura o la anulación subjetiva, ninguna sociedad humana podría prescindir de poner en orden a sus sujetos (...). No se puede borrar una exigencia: la existencia de un marco de legalidad que garantice la conservación de la especie de acuerdo con las obligaciones insuperables de la diferenciación humana”.⁶

Pero esta diferenciación no sólo debe ser entendida en términos de separación entre uno mismo y el otro; la capacidad del sujeto de distinguirse del magma familiar no sólo asegura la perpetuación de la especie en términos biológicos sino que además, se convierte en la posibilidad de ser de la sociedad misma. “La estructura familiar, de alguna manera u

⁵ Ibidem., p. 50.

⁶ Ibidem., p. 11.

otra, pero invariablemente, proscribire cierto tipo de relaciones sexuales entre algunos de sus miembros. Es así como la prohibición al incesto establece una mutua dependencia entre familias, obligándolas, con el fin de perpetuarse a sí mismas, a la creación de nuevas familias”.⁷ En este sentido, “la palabra de las Escrituras: ‘Dejarás a tu padre y a tu madre’, proporciona la regla de hierro para la fundación y el funcionamiento de cualquier sociedad”.⁸

El deseo inexplicable que mueve a los sujetos a convertirse en padres, tiene que ver con algo que, de alguna u otra manera, mantiene la reproducción humana y, con ésta, la conservación de la humanidad. Podemos decir que este deseo es producto del desgarramiento que provoca la institución genealógica al imponer un límite para el sujeto e instaurar el principio de división que separa a éste del Todo. Este principio tiene que ver con la instauración de una pérdida que marca y funda a su vez al sujeto como tal; tiene que ver con una falta que lo obliga a vivir a favor de la conservación de la sociedad. “Lo que falta a los humanos es el todo, lo perfecto, la omnipotencia, lo absoluto”.⁹ En suma, el sujeto y la sociedad se constituyen como tales a partir de una pérdida. Tal falta marca al sujeto como sujeto de deseo; y este deseo, a su vez, hace posible la reproducción de la especie. En este sentido la institución matrimonial que pretende procrear una descendencia tiene efectos rituales en el sentido de que pretende representar, a través de la reproducción de la especie, lo que sólo puede ser convocado (el Todo) y hacer presente una ausencia: la falta absoluta. Por esto, podemos decir –siguiendo a Legendre- que ese deseo inexplicable de ser padres no puede tener justificación y se resuelve simplemente en un “*así es*”. En este

⁷ Claude Levi-Strauss, “La familia”, p. 35.

⁸ Ibidem., p. 47.

⁹ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 37.

sentido, la reproducción y el erotismo –que generalmente se oponen el uno al otro– coinciden, pues, de alguna manera: ese deseo inexplicable que mueve en el fondo a la reproducción humana es, sin duda, el mismo que mueve al erotismo y que tiene que ver con la misteriosa búsqueda de la continuidad perdida, donde lo perfecto –el Todo– se hace presente de forma efímera y fantasmal. El hueco que nos arroja a la vida y que nos funda como sujetos de deseo nos provoca una tristeza y una angustia insuperables. “No obstante, en los límites de ese mundo triste, la continuidad extraviada se recobra en el caso privilegiado de la fecundación”.¹⁰

Pero ¿qué quiere decir que el sujeto es un sujeto de deseo, qué es este deseo? El *Talmud* considera que la pregunta fundamental que el hombre se formula es: ¿*qué es?*. ¿*Qué es* el ser de su deseo?. Según Pierre Legendre, esto tiene que ver con el deseo inconsciente del incesto, el cual es del orden de lo indecible, de lo inconcebible, de lo que debe permanecer oculto. Nosotros podríamos decir que posiblemente lo indecible no sea el incesto como tal, sino lo que éste representa: el deseo de fundirse con el Todo, de ser Todo y anular la falta.

Este deseo incestuoso pone en riesgo la vida misma, pues la confusión de los lugares y de las generaciones “implica la pretensión de la identidad imposible, no pudiendo pretender todos los lugares a la vez y anular las generaciones”.¹¹ En pocas palabras: el incesto reivindica la omnipotencia a la que se debe forzosamente renunciar para entrar en el orden social. Así pues, podemos entender la naturaleza misma del deseo: desear lo

¹⁰ George Bataille, *El erotismo*, p. 104.

¹¹ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 70.

imposible. Nacemos para querer lo imposible. Estamos constituidos por una herida abierta, imposible de sanar, más que a costa de la muerte.

Sobre este mismo sendero podemos leer la sentencia de Bataille: “El erotismo es la afirmación de la vida hasta en la muerte”;¹² o lo que Freud desvela en el texto de *Más allá del principio de placer*, cuando nos dice: “La meta de toda vida es la muerte” (p. 38): La vida busca regresar a lo inanimado, al estado en que no había conciencia de la diferencia entre yo y el otro; entre yo y lo otro, pues lo que está vivo, está desgarrado. E irónicamente, la búsqueda de la vida por llegar a la muerte es, al mismo tiempo, lo que impide alcanzar la muerte misma; pues, en la búsqueda de la omnipotencia, de saciar la Falta, toda sublimación que exige la cultura no puede ser suficiente y así “la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta [Goethe], ‘acicatea indomeñado siempre adelante’”.¹³ Precisamente por esto, el amor apasionado, a pesar de ser la encarnación de la promesa de felicidad absoluta, siempre traerá consigo angustia y sufrimiento: funde a los amantes en un océano extático, velando el imborrable dolor de soledad que los marca como individuos; sin embargo, la unidad divina que conforman los amantes sólo puede tener lugar en la angustia, pues tal fusión es, al mismo tiempo, inaccesible; su realización plena sólo sería posible a costa del sacrificio de sus existencias discontinuas: a costa de su muerte. Pero, “en el fondo, nada es ilusorio en la verdad del amor”: el ser amado es para el amante el ser en su totalidad, la plenitud del ser; “es la continuidad del ser percibida como un alumbramiento a partir del ser del amante.

¹² George Bataille, *El erotismo*, p. 15.

¹³ Sigmund Freud, *Más allá del principio de placer*, p. 42.

En esa apariencia hay algo de absurdo, una horrible mezcla; pero, a través del absurdo, de la mezcla, del sufrimiento, se halla una verdad milagrosa. (...) El ser amado equivale para el amante, y sin duda tan sólo para el amante –pero eso no tiene importancia-, a la verdad del ser”.¹⁴ Así, la transgresión del acto amoroso –que lucha por anular las discontinuidades y el aislamiento- “anuncia, en la angustia, la superación de la angustia y la alegría”.¹⁵

Por otro lado, las instituciones tienen la función última de imponer un límite al deseo, la *Ley* –con mayúscula- se encarga de imponer un límite al deseo absoluto, “al deseo de la identidad imposible. La Ley, vista desde este ángulo, consiste en fabricar los artificios gracias a los cuales los humanos hacen el amor y se reproducen sin pretender demasiado unirse con la imagen narcisista asesina, comprendida bajo la forma de la unión final con el objeto absoluto mediante el suicidio. (...) Hay que vivir soportando el desgarramiento (...)”.¹⁶ *El deseo no será saciado en la reproducción; sin embargo, la reproducción no sería posible sin el deseo.* La pregunta del *¿qué es?* no tiene ni podrá tener respuesta, sólo representación en el orden mítico. Esta representación vital tiene que ver con la necesidad del sujeto “de fundar su palabra renunciando a fundarse a él mismo, de entrar en el orden de la reproducción del deseo renunciando a la locura de autoproducirse, es decir, renunciando a la pretensión de ser un dios. La filiación significa la contención de cualquier autofundación, lleva en sí misma la notificación del principio de Razón al mismo tiempo que introduce al sujeto en la lógica de los fundamentos de legalidad del lenguaje”.¹⁷

¹⁴ Las dos últimas notas, George Bataille, *El erotismo*, p. 26.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 143.

¹⁶ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 72.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 95.

La familia mutilada

Probablemente de este lado podamos encontrar la razón por la cual Elisabeth Roudinesco asevera que “la familia es un valor seguro al cual nadie puede ni quiere renunciar”.¹⁸ Por nuestra parte, dejamos abierta la duda de si *nadie* quiere renunciar a la familia, aunque coincidimos en que la institución familiar es sin duda altamente deseada por la mayoría. Es importante aclarar que la familia a la que se refiere Roudinesco no es la familia tradicional de dominación masculina, sino la familia mutilada que se está gestando hoy en día.

Anteriormente, se le impugnaba a la familia ser la institución por excelencia que oprimía el deseo y la libertad sexual: respondía a los dictados de un sistema patriarcal que rechazaba el goce de las mujeres, que prohibía el autoerotismo en los niños y la posibilidad de que otros expresaran o practicaran sus fantasías. Hoy en día, esta realidad, si no ha cambiado del todo, ha sufrido un cambio radical, pues ahora los mismos homosexuales –a raíz de la proclamación de leyes que velan por la igualdad de derechos en materia de prácticas sexuales tanto para mujeres, niños y homosexuales- reivindican su derecho a casarse y formar una familia. Ante este deseo de integración -anteriormente impugnado por los mismos libertarios, utopistas y homosexuales- los conservadores se escandalizan, pues lo ven como una amenaza contra las propias estructuras de la institución familiar y, en consecuencia, contra las bases de la sociedad misma. Temen que esta situación termine por borrar la diferencia sexual y que reine la anarquía o el poder ilimitado de lo materno (al no

¹⁸ Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, p. 214.

ser contenido por la Ley del padre). “Sin orden paterno, sin ley simbólica, la familia mutilada de las sociedades posindustriales se vería, dicen, pervertida en su función misma de célula básica de la sociedad. Quedaría liberada al hedonismo, la ideología de la ‘falta de tabúes’”.¹⁹ Pero no sólo el deseo de los homosexuales por adoptar el modelo familiar cunde como amenaza para los conservadores, también la expansión de la familia monoparental, recompuesta, clonada o generada artificialmente son un peligro que emerge desde dentro, pues consideran que abolirá los valores “esenciales” de la institución familiar.

En consecuencia, no sólo es la familia la que se encuentra en inminente riesgo sino también la misma sociedad occidental judeocristiana, junto con el Estado que la sustenta. Desde que el lazo matrimonial deja de pensarse indisoluble y aumenta el índice de divorcios y, con éste, el de familias recompuestas o monoparentales, la institución matrimonial se debilita y deja de contar con la misma fuerza simbólica de otrora: deja de considerarse como la célula familiar única y definitiva, para pasar a pensarse más como un contrato más o menos duradero entre dos personas. Además, no sólo los divorcios son causa de la desacralización de la familia, también la contracepción y, posteriormente, la fecundación artificial tuvieron como efecto un replanteamiento radical de la institución matrimonial, desde que el padre y la madre dejan de ser indispensables para concebir un hijo. Como el matrimonio se basaba en la idea de que las relaciones sexuales tenían como objetivo último la procreación y en que la paternidad cultural es inseparable de la paternidad biológica, estas nuevas realidades vienen a significar una profunda fractura para la familia moderna, heredera de la cultura judeocristiana.

¹⁹ Ibidem., p. 10.

“En lugar de divinizada o naturalizada, la familia contemporánea se pretendió frágil, neurótica, consciente de su desorden, pero deseosa de recrear entre los hombres y las mujeres un equilibrio que la vida social no podía procurarles. Así brotó de su mismo desfallecimiento un vigor inesperado. Constituida, deconstruida, reconstruida, recuperó el alma en la búsqueda dolorosa de una soberanía fracturada o incierta”.²⁰ Desde esta perspectiva, la familia deja de ser solamente núcleo de opresión y represión del deseo que prolonga la autoridad mutilada del padre, para convertirse en receptáculo de poder descentralizado en donde se batan relaciones de tensión entre el deseo y la institución. En el mismo sentido, el matrimonio deja de ser un contrato preestablecido de dominación masculina, para convertirse en un modo de conyugalidad basado fundamentalmente en el amor que pretende, en muchas ocasiones, ser contenedor del caos, la inseguridad y la falta de lazos afectivos significativos que reina en la mayoría de las sociedades modernas de las grandes urbes.

No obstante, no hay que perder de vista que, a pesar de tales transformaciones de la institución familiar, el Estado -mientras exista- no dejará de normar y controlar dicha institución. Pues, debemos tener en claro que la sociedad en abstracto no existe, sino que se manifiesta a través de las diversas instituciones que la componen. Estas instituciones son, a su vez, abstracciones que sólo toman forma a través de la “ritualización” de las prácticas cotidianas de los individuos; de esta manera, “la institución —que cada individuo lleva consigo— sólo se manifiesta en la experiencia práctica representando roles”.²¹ Al ser estos roles objetivizados lingüísticamente, se convierten en un elemento indispensable “del

²⁰ Ibidem., p. 165.

²¹ Alicia Lindón, “El enfoque biográfico...”, p. 109.

mundo objetivamente accesible para cualquier sociedad. Al desempeñar ‘roles’ los individuos participan en un mundo social; al internalizar dichos ‘roles’, ese mismo mundo cobra realidad para ellos subjetivamente”.²² Los códigos culturales que determinan dichos roles se construyen y transmiten dentro de un escenario interrelacional;²³ en este sentido, las relaciones de pareja pueden ser entendidas como una puesta en escena del proceso de construcción y reconstrucción de la identidad que se materializa en la adopción de ciertos roles. Estos roles comparten, a su vez, el carácter controlador de la institucionalización: “tan pronto como los actores se tipifican como desempeñando ‘roles’, su comportamiento se vuelve *ipso facto*, susceptible de coacción”.²⁴ Debido a esto, los órganos de control de la sociedad tienen especial interés en vigilar los espacios privados. La institucionalización del matrimonio constituye un instrumento de control que penetra casi todos los espacios sociales. Desde esta perspectiva, la familia cumple el papel de delegada de un orden que la rebasa, pues su poder está sustentado en una legitimidad de carácter político.

Además, el contrato matrimonial no tiene autor; su discurso es omnipresente, como si respondiera a una “verdad” que está más allá de cualquier sujeto.²⁵ En acuerdo con Foucault, entendemos que los mecanismos de poder de las sociedades occidentales contemporáneas no son atribuibles a un órgano en concreto que tiende a sancionar la falta, más bien son redes de poder que se expanden de forma inaprensible a través de los diversos espacios sociales, infiltrándose en la interioridad del sujeto y controlando, desde ahí, el deseo. El poder no es sólo una instancia supraindividual que lo controla desde una posición

²² Peter Berger, Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 98.

²³ Como podemos observar, este ensayo se alinea a la postura sociológica que postula la integración de la visión macrosociológica y microsociológica en una dinámica dialéctica.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 30.

distante; en realidad, está en todos lados. De esta manera, el poder adopta un carácter anónimo: los discursos que se sustentan y hablan de “la verdad” no tienen un autor, sino que están abalados por *la* verdad misma.

En este mismo sentido, Heidegger habla del domino que ejerce “lo uno” sobre el Dasein. “Lo uno” son “los otros” velados por una especie de anonimato. Sin embargo, estos otros “no son *determinados* otros”, sino que son reemplazables. Además, si uno mismo *es* también los otros, entendemos que éste forma parte de estos últimos reforzando así su poder. “El quién no es éste o aquél, no es uno mismo, ni algunos ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘*se*’ o el ‘*uno*’ (...) Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se* debe hacer ; encontramos ‘irritante’ lo que *se* debe encontrar irritante”.²⁶

Según Foucault, esta especie de poder “anónimo” que se encuentra en todos lados, se encarna en relaciones de poder que conforman redes y que no sólo funcionan a través del bloqueo, el rechazo, la descalificación o la represión; también actúan por medio de la incitación, ordenación, producción y distribución de discursos. La búsqueda de una verdad absoluta y universal tiene que ver con la voluntad de verdad que sesga, reprime, controla y excluye. Los diferentes discursos que conforman el mundo del sujeto son discursos que someten, que obligan, que nombran la realidad de una forma peculiar e impiden construirla desde otra lógica. En este sentido, la necesidad de controlar la producción de discursos

²⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 151.

tiene que ver, paradójicamente, con una “profunda logofobia, una especie de sordo temor (...) contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligro, contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discurso”.²⁷ En otras palabras, este control tiene que ver con la necesidad del orden social de “domesticar” el deseo que se escapa, el deseo espontáneo, explosivo, desorganizador y rizomático.

Las “verdades” anónimas que circulan y ordenan a la sociedad cuentan con tal eficacia gracias a los mecanismos que le permiten al sujeto internalizar el poder de control, convirtiéndolo en una instancia de autovigilancia. Siguiendo a Freud, podemos decir que los impulsos agresivos del individuo que la cultura intenta domeñar, son introyectados para ser retomados por una parte del yo y convertirlos en lo que podemos llamar conciencia moral, la cual ejercerá la misma agresividad contra el propio yo, que de otro modo hubiese vertido en el mundo exterior. Así la conciencia moral se erige como una especie de tirana que se encarga de inhibir los deseos del mismo individuo y, en su caso, de reprimirlo por no haberse sometido a sus mandatos de control y represión. “¡Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma!”.²⁸

Esta necesidad de “domesticación” es también introyectada por el sujeto mismo al intentar evadir enfrentarse con el misterio y la inmensidad que lo funda: la locura. Ante esta

²⁷ Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 51.

²⁸ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 138.

empresa, se reproducen “en la cultura condiciones tan vinculantes como las instintivas. De esto deriva la tendencia constante en todas las culturas a olvidar los orígenes socioculturales de las reglas, como sucede por ejemplo con el tabú del incesto, para asumirlos como simples datos ‘naturales’. Esta tendencia tiene una de sus expresiones más significativas en la repetitividad del rito, dirigida a obtener un automatismo de tipo no reflexivo, análogo al producido por los mecanismos instintivos”.²⁹

Por otro lado, los ritos permiten vivenciar la representación que hace posible el mito en relación con el deseo imposible e indecible del sujeto humano: hacen representable el misterio que funda al ser. El mito permite “hablar en el límite de la palabra, hablar por medio de una puesta en escena de la verdad sin decirla del todo”.³⁰ Cuando la repetitividad del rito hace olvidar al sujeto su origen mítico y se institucionaliza, pasa a ocupar el lugar de la “esencia” del ser.

Entonces la ley se vuelve incuestionable y omnipotente. De la misma manera, la construcción de los discursos morales son internalizados por el sujeto y pasan a formar parte de su propia identidad. Evidentemente, los discursos morales se fundamentan en los discursos de verdad que aseguran su universalidad y su carácter de dogma. De esta manera, se convierten en un aparato de control fundamental para el orden social, permitiéndole – hasta cierto punto- *sujetar* al *sujeto* deseante. La institución moral se erige para controlar el deseo desenfrenado, el exceso, el torrente de vida que no encuentra contenedor y que se

²⁹ Franco Crespi (1993), *Acontecimiento y estructura. Por una teoría del cambio social*, p. 36.

³⁰ Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, p. 116.

desparrama sobre las estructuras sociales, llegando a calcinar o a hacer arder los lazos sociales.

Según Freud, la pulsión de muerte –particularmente la inclinación primaria de agresión del ser humano- constantemente amenaza el vínculo social. Por ende, la cultura debe buscar los mecanismos que mantengan dicho lazo. Como el interés racional por el trabajo no es lo suficientemente intenso para contener las pulsiones, entonces se debe recurrir a otra instancia que no sólo apele al interés utilitario y a la razón. El camino que logra, de cierta forma, sofrenar la intensidad de las pulsiones tiene que ver con la represión y la sublimación, “de ahí el recurso a métodos destinados a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos de meta inhibida; de ahí la limitación de la vida sexual y de ahí, también, el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la realidad efectiva sólo se justifica por el hecho de que nada contraría más a la naturaleza humana originaria”.³¹ Como podemos observar, el discurso moral, intenta crear lazos libidinosos entre los miembros de la comunidad, a costa de limitar y sublimar las pulsiones: la medida y la contención se vuelven primordiales para mantener los lazos sociales y preservar el orden social en su conjunto. Así, “el hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad”.³²

En ausencia de la moral, la posibilidad de formar una sociedad sería nula; sin embargo, los intentos desmedidos de nuestras sociedades por hacer del ser, un sujeto medido, controlable y previsible ha terminado por formar sujetos semimuertos donde el

³¹ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 109.

³² *Ibidem.*, p. 112.

deseo no es más que la respuesta a un estímulo prefabricado por el mercado de discursos institucionales: se venden “deseos y placeres racionales”, incapaces de cimbrar las estructuras del orden. Pero el deseo siempre se escapa y cuando no encuentra cause para desparramarse en vida, se torna en verdugo de las propias estructuras institucionales.

Siguiendo a Nietzsche, podemos decir que, en este sentido, la moral se convierte en una “voluntad de negación de la vida”.³³ La vida no tiene que ver con sobrevivir –se puede estar muerto en vida- sino con la capacidad de crear, con intensidades que se desparraman por sobre las estructuras y *obligan* al ser a crear algo nuevo, algo que no alcanza a ser contenido por los límites continentales de la institución. Por eso la moral se torna negadora de vida, “reprueba la pasión, la curiosidad, la experiencia, tres etapas sangrientas que ascienden hacia la creación”.³⁴

El control de la sexualidad

Dentro del espacio de la sexualidad, Foucault encuentra una forma de control fundamental de los sistemas sociales modernos: “la puesta en discurso del sexo”,³⁵ que permiten infiltrar y controlar el placer cotidiano. Para lograr esto, la confesión se convierte en un instrumento clave; pero no la confesión entendida en términos religiosos, sino desplazada al espacio científico: al psicoanálisis, con el objetivo de “convertir el deseo, todo

³³ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, p. 34.

³⁴ Élie Faure, *The Dance over fire and Water*, citado por Anais Nin en *Incesto*, p. 25.

³⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, p. 19

el deseo, en discurso”.³⁶ Así, el sexo deja de ser algo que se juzga para convertirse en algo que se administra.³⁷

En efecto, con el aumento de los divorcios, el alza de la procreación fuera del matrimonio y la baja de la fecundidad, se convocó a todas las disciplinas a avocarse a la tarea de estudiar la institución familiar que amenazaba con resquebrajarse. A partir de este momento, comienzan a producirse innumerables investigaciones “científicas” y publicaciones sobre el sexo: éste no sólo se codifica, clasifica y medicaliza, sino que además comienza a ser objeto de peritaje. No sólo se procuró controlar sino además diagnosticar y prescribir la cotidianidad de la vida privada, a través de la promulgación de normas y consejos “profesionales” sobre las buenas maneras de vivir la sexualidad. A partir de 1970: “Con la aparición de una terminología tan técnica, la configuración novelesca y mítica, que había alimentado el discurso de las humanidades clásicas sobre las relaciones entre los hombres y los dioses, los hombres y las mujeres, los sexos y los géneros, el destino y el sujeto, terminó por encallar en un universo funcionalista del que había desaparecido todo sentido de lo trágico”.³⁸ La prohibición y la condena son sustituidas por el control y la medicalización, trayendo como consecuencia, hasta cierto punto, la inhibición de la violencia transgresiva del amor voluptuoso. Por eso Bataille considera que es preferible que el erotismo sea condenado y denigrado que tratado con una supuesta neutralidad racional y científica que lo haga aparecer como si ya no desgarrara nada. “Si la prohibición deja de

³⁶ Ibidem., p. 29.

³⁷ Además de que reconocemos que el psicoanálisis cumple con una función controladora, también puede convertirse en un espacio de creatividad, en el sentido de que puede abrir un espacio para que el analizante construya nuevos discursos que lo re-nombren desde otro lugar. Más bien, debemos de hablar de los psicoanálisis y no de *el* psicoanálisis. Como bien dice René Major, “lo que el psicoanálisis descubre no es ese palabrerío infinito de la razón sobre la sexualidad, sino su vínculo íntimo con el murmullo secreto de la sinrazón”. Elisabeth Roudinesco, et. al., *Pensar la locura*, p. 114.

³⁸ Ibidem., p. 170.

participar, si ya no creemos en lo prohibido, la transgresión es imposible”;³⁹ y, por ende, la posibilidad de entrar en el orden de lo sagrado.

Por otro lado, el matrimonio sigue siendo un centro de atención crucial para poder controlar, desde allí, el sexo. Al construir una normatividad sobre las prácticas sexuales legales e ilegales, se impone un orden jerárquico que reproduce los mecanismos de control de los demás ámbitos sociales, estableciendo roles; y se controla el “comercio” sexual (la institución de la fidelidad y la abstinencia sexual antes del matrimonio).⁴⁰ Así, la institución matrimonial, al convertirse en el único depositario legítimo de la pasión y la sexualidad, sirve para condenar no sólo toda práctica sexual fuera del matrimonio, sino toda práctica sexual “mal vista”, (como por ejemplo, la masturbación, el sadomasoquismo, las relaciones sexuales homosexuales). De esta manera, se pretendía evitar que la libido se desbordase y amenazara las estructuras sociales y la familia misma. Pero esta contención de la libido dentro de los límites de la conyugalidad burguesa, era sólo la otra cara de la institucionalización de la sexualidad dentro del matrimonio, la cual pretendía responder a las “anomalías” de la frigidez de las mujeres y la impotencia de los hombres, con el objetivo de lograr un buen matrimonio civilizado con “una sexualidad normalizada, centrada tanto en el coito como en la procreación”.⁴¹

Así, el orden social intenta contener el deseo y la sexualidad por terror a que la fuerza desbocada que desatan derrumbe sus estructuras. Frente a la “angustia ante una

³⁹ George Bataille, *El erotismo*, p. 146

⁴⁰ “Este programa que propiciaba la abstinencia sexual de los hombres y las mujeres antes del matrimonio y condenaba toda forma de adulterio fue actualizado en el 2002 por George W. Bush, presidente de los Estados Unidos y miembro del Partido Republicano. Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, nota al pie, p. 105.

⁴¹ *Ibidem.*, pp. 104-105.

eventual rebelión de los oprimidos [de la sexualidad] impulsa [la cultura] a adoptar severas medidas preventivas”: limita la elección de objeto de deseo al sexo opuesto y prohíbe o “sataniza” la mayoría de las prácticas sexuales extragenitales. “El reclamo de una vida sexual uniforme para todos, que se traduce en esas prohibiciones prescinde de las desigualdades en la constitución sexual innata y adquirida de los seres humanos, segrega a buen número de ellos del goce sexual y de tal modo se convierte en fuente de grave injusticia”. Además, los que terminan por elegir una pareja heterosexual y practican sólo el sexo genital, también se ven limitados por la institución de la legitimidad y la monogamia: el matrimonio.⁴²

Por otro lado, a partir de los años sesenta, la psiquiatría y la psicología comienzan a producir una política de control de la familia, con el objetivo de prevenir o reformar desviaciones sociales y psicológicas como la psicosis, la delincuencia o las perversiones sexuales. Administrar la sexualidad es de primordial interés para el orden social, pues ésta mantiene un estrecho vínculo con “el murmullo secreto de la sinrazón”.⁴³ Y la locura, como aclama Foucault no es más que el espejo de la razón. Así que, ya sea la locura o la sexualidad, ambas mantienen íntima relación con la cuestión de la verdad, con la verdad del hombre. “Pero la verdad humana que la locura descubre es la contradicción inmediata de lo que es la verdad moral y social del hombre”. Ningún razonamiento puede agotar el sentido de la locura. Debido a esto, la “salud” siempre tendrá que ver con “la represión de esa verdad inadmisibile, [con] la abolición del mal que reina allí, el olvido de esas violencias y

⁴² Las últimas dos citas: Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 102. Nos parece importante citar la última cita de forma textual, pues nos ilustra la abismal diferencia que existe entre la teoría de Freud y lo que muchas instituciones psicoanalíticas y psicoanalistas han hecho de ella.

⁴³ René Major en Elisabeth Roudinesco, et. al., *Pensar la locura*, p. 114.

de esos deseos. La curación del loco está en la razón del otro, al no ser su propia razón más que la verdad de la locura. (...) El hombre no dirá, pues, lo verdadero de su verdad más que en la curación que lo llevará de su verdad alienada a la verdad del hombre”.⁴⁴ Dicho lo anterior, podemos entonces entender por qué la parte no institucionalizada del ser -esa parte desordenada y violenta donde mora el deseo- permanecerá eternamente en tensión con la institucionalización y el orden; en este caso, con la institución matrimonial, la cual exige cierta responsabilidad, cierta represión y sublimación de las pasiones de ese deseo que no podría encontrar lenguaje para racionalizarse, para negociarse. Si el deseo fuera la única guía de la relación de pareja, difícilmente ésta lograría institucionalizarse. Sin embargo, “evidentemente, lo que está excluido nunca es simplemente excluido, ni por el *cogito* ni por ninguna otra cosa, sin que haga retorno”.⁴⁵ Aquello que inevitablemente hace retorno y que impide a la institución matrimonial y al orden familiar mantener su estabilidad y solidez, da cuenta de ese algo que se escapa y que no permite ser atrapado por los brazos amorosos del esposo que intenta definir, conocer y congelar a su pareja en una imagen que le permita hacerla habitual y predecible. La locura nos habla de ese otro mundo del cual el orden institucional se quiere desentender (o deshacer): de los “malos instintos”, de la perversión, del sufrimiento, de la violencia. La verdad de la locura “hace aparecer una profundidad que da todo su sentido a la libertad del hombre; esta profundidad sacada a la luz por la locura es la maldad en estado salvaje. (...). Encadenado por la fuerza de sus pasiones, arrastrado por la vivacidad de los deseos y de las imágenes, el loco se vuelve irresponsable”.⁴⁶

⁴⁴ Las últimas dos citas: Michel Foucault, *Historia de la locura*, Tomo II, p. 277.

⁴⁵ Jacques Derrida en Elisabeth Roudinesco, et. al., *Pensar la locura*, p. 140.

⁴⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura*, Tomo II, p. 276.

La locura y la sexualidad –más bien, el erotismo- se encuentran en la muerte. Ambas amenazan a la razón, pues le recuerdan que la vida siempre la desborda, contradiciendo sus propios fines. La razón se agota al filo de la muerte que siempre está presente. La conciencia de la muerte, el deseo de morir y la locura que esto implica moldean la vida misma del ser humano, a pesar de que la razón se empeña en oponerse a éstas y se autotitula como esencia del hombre (“el hombre, un animal racional”). La razón nunca será suficiente para explicar la vida, pues ésta está impregnada de muerte irrazonable, indecible, impensable. Por eso el exceso, que tanto atterra a las estructuras sociales, conlleva tal fuerza: la violencia de los excesos desatan la vida contenida, forzándola a reconocer en su aparente rival, su propia esencia: la muerte: enloquecimiento de la vida, desorden, horror. “La ambigüedad de esta vida humana se refleja tanto en un ataque de risa como cuando prorrumpimos en sollozos. Conlleva la dificultad de conciliar el cálculo razonable, que la fundamenta, con lágrimas... con esa horrible risa”.⁴⁷ Así, tanto la sexualidad como la muerte son en sí violentas, pues resquebrajan ante nosotros el orden establecido perturbando el orden habitual de las cosas. El orgasmo, aquello que Bataille llama “la pequeña muerte”, nos confronta también con la locura. “La violencia del placer espasmódico se halla en lo más hondo de mi corazón. Al mismo tiempo, esta violencia –me estremezco al decirlo- es el corazón de la muerte: ¡se abre en mí!”.⁴⁸

La sexualidad del ser humano se distingue de la de los animales precisamente porque el primero tiene conciencia de la muerte. Sólo el ser humano conoce el erotismo. En efecto, “es debido a que somos humanos y a que vivimos en la sombría perspectiva de la

⁴⁷ George Bataille, *Las lágrimas de Eros*, p. 37.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 37.

muerte el que conozcamos la violencia exasperada, la violencia desesperada del erotismo”.⁴⁹ La muerte, el erotismo y la locura se encuentran a cada instante en la violencia que desgarrar la existencia aislada del individuo y que lo abre despiadadamente a la continuidad. Así, se hace patente, en la angustia, la mentira de la discontinuidad del ser. Y sólo salvando tal mentira, impidiendo que termine por desmoronarse, podemos seguir viviendo. Luchamos incansablemente contra nosotros mismos por vivir; pues hay en nosotros “una febril agitación que pide a la muerte que ejerza su estrago a expensas nuestras”.⁵⁰ La violencia de tal deseo nos aterroriza y, al mismo tiempo, nos fascina. Es el profundo deseo de abrirnos a lo ilimitado.

Tanto el sacrificio como el acto sexual ponen de manifiesto la violencia de *la carne*. Así como en el sacrificio se abre el animal a la muerte, revelando la convulsión de sus órganos que desconocen todo orden medido y toda razón, en el acto sexual también se expone la violencia desatada de los órganos pleróicos que acallan la conciencia racional y la misma voluntad de los amantes.⁵¹ El exceso desbordado de estos acontecimientos arrastra al sujeto a la experiencia del éxtasis, donde, por unos instantes rebasa el terror que le produce la abertura a la muerte, para entrar en el mundo del goce. Debido a esto, el orden social pone tanto énfasis en el control de la sexualidad, ya que liberar sus impulsos implica desatar esa violencia elemental que nos funda y que las instituciones se empeñan en desconocer, expulsándola al campo de las patologías, de la desviación o de la exclusión.

⁴⁹ Ibidem., p. 53.

⁵⁰ George Bataille, *El erotismo*, p. 64.

⁵¹ Ibidem., p. 98.

V. Más allá de la relación “democrática”: la violencia irresoluble de la trasgresión

Es interesante rescatar el análisis que realiza Foucault en relación con las relaciones homosexuales en la Antigua Grecia¹ y contrastarlas con la institución de la heterosexualidad y la monogamia en la modernidad, pues mientras las primeras estaban fundadas en la resistencia, las últimas están basadas en el sometimiento. En la Antigua Grecia, es el joven adolescente quien se resiste a la seducción del hombre mayor. Esta dinámica implica estar y no estar, entregarse y no entregarse; en suma, resistirse a ser sometido por el hombre mayor, sin desairarlo; le permite ser poseído sin ser totalmente suyo. En contraste, en la modernidad, la mujer está sometida al dominio masculino² y la institucionalización de la monogamia permite ejercer un mayor control sobre la movilidad de los sujetos. Desde el siglo VII -en el momento en que la locura deja de ser considerada como una “fuente de saber y verdad” para convertirla en una enfermedad, en una falta”-³ aquellos que vivían al margen de las normas sexuales, familiares y religiosas se vuelven integrantes del mundo de la sinrazón. De esta manera, la institución matrimonial no sólo es

¹ Cabe destacar que mientras en otras legislaciones –como la romana, la germánica y la hebrea- el adulterio estaba severamente sancionado, en la Antigua Grecia era considerado un delito poco grave. De hecho en Esparta estaba completamente despenalizado. Javier Leonel Pimentel, *El adulterio como delito en México*, p. 8.

² A pesar de la emancipación de la mujer en el ámbito de lo legal y los sustanciales cambios que ha traído consigo el movimiento de liberación feminista y las corrientes que intentan rescatar la lógica de lo femenino, es una realidad que la dominación masculina sigue estando patente en nuestras sociedades y que gran parte de los matrimonios continúan estando, de cierta forma, atravesados por la cultura de dominación de lo masculino.

³ Arlette Farge en Elisabeth Roudinesco, et. al., *Pensar la locura*, p. 54.

entendida como un instrumento de control social sino también como una forma de ser razonable y escapar al desquiciamiento.

Esta cuestión resulta clara en el discurso durkheimiano que se refiere a la función del matrimonio en las sociedades modernas. Según Durkheim, las relaciones de cohabitación estarían clasificadas como fenómenos patológicos, ya que éstas no reconocen las normas sociales que contribuyen a intensificar los lazos de solidaridad y no logran controlar los deseos ilimitados de los individuos. Durkheim nos dice que debido a que el organismo no logra contener las pasiones desbordadas del individuo —a diferencia de los animales, que encuentran una limitación biológica a sus necesidades—, debe ser la misma sociedad la que logre reprimirlas y delimitarlas. La sensibilidad del individuo, sin un poder exterior que la regule “es un abismo sin fondo que nada puede colmar”.⁴ En relación con la función que cumple el matrimonio en este sentido, Durkheim comenta:

[El matrimonio] Regula toda esa vida pasional, y el matrimonio monogámico más estrechamente que cualquier otro, porque, al obligar al hombre a no ligarse más que a una mujer, siempre la misma, asigna a la necesidad de amar un objeto rigurosamente definido y cierra el horizonte.

Esta determinación es la que produce el estado de equilibrio moral con que se beneficia el esposo. (...) la saludable disciplina a que está sometido le fuerza a encontrar su felicidad en su condición, y por eso mismo, le suministra los medios de ella. (...)

⁴ Emile Durkheim, citado por Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, p. 51.

Completamente distinta es la situación del célibe. Como puede legítimamente ligarse a lo que le plazca, aspira a todo y nada le satisface. [es] Este *mal del infinito*⁵ que la anomia lleva consigo (...)

La incertidumbre del porvenir, junto a su propia determinación, le condena, pues, a una perfecta movilidad. De todo esto resulta un estado de perturbación, de agitación y de descontento que aumente necesariamente las posibilidades de suicidio.⁶

A través de este pequeño extracto podemos observar como el autor relaciona la salud —lo “normal”— con la necesidad de constreñir los deseos del individuo a través de normas sociales obligatorias, en este caso específico, a través del matrimonio monogámico. Estas instituciones que pretenden controlar los deseos —o las pulsiones— del individuo para lograr construir y mantener el orden social, deben hacerlo a un alto costo. A diferencia de Durkheim, Freud considera que la desdicha no sólo puede provenir del libre fluir del deseo indomable sino, más bien, de lo contrario: de la prohibición de las necesidades pulsionales. “(...) no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta ‘denegación cultural’ gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas”.⁷

Frente a esta situación, para una gran mayoría, lo que resta es intentar controlar dichas pulsiones —el deseo— para evitar el desconsuelo por su falta de satisfacción. La

⁵ El subrayado es mío.

⁶ Emile Durkheim, *El Suicidio*, pp. 235-236.

⁷ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 96.

sabiduría oriental y la yoga son los ejemplos extremos, pues de cierta forma intentan “matar” las pulsiones, con el fin de alcanzar la “paz” y la “armonía”. “Si se lo consigue, entonces se ha resignado toda otra actividad (se ha sacrificado la vida), para recuperar, por otro camino, sólo la dicha del sosiego”.⁸ De la misma forma, pero en forma más moderada, es lo que se intenta hacer cuando se pretende controlar el deseo por medio de la “conciencia moral”,⁹ con el fin de aminorar el sufrimiento al renunciar a la satisfacción de las pulsiones. Con otras palabras, podemos decir que lo que se intenta es inhibir hasta lo posible el deseo para dejar de desear (o, por lo menos, desear con menos intensidad) aquello que no va a ser saciado. Empero, esta elección traerá como consecuencia inevitable la inhibición de la capacidad de gozar. Y, estrictamente hablando, la dicha tiene que ver más con vivenciar intensos sentimientos de placer que con la experiencia de evitar el sufrimiento (esto último tiene que ver más con la muerte). “No es asombroso que bajo la presión de estas posibilidades de sufrimiento los seres humanos suelen atemperar sus exigencias de dicha, tal como el principio de placer se transformó, bajo el influjo del mundo exterior, en el principio de realidad, más modesto; no es asombroso que se consideren dichosos si escaparon a la desdicha (...) Una satisfacción irrestricta de todas las necesidades quiere ser admitida como la regla de vida más tentadora, pero ello significa anteponer el goce a la precaución, lo cual tras breve ejercicio recibe su castigo”.¹⁰ El goce, en este sentido, está del lado de la muerte; así mismo como el erotismo, que tiende a destruir las estructuras del orden, entendidas como la vida social y regular que hace posible y salvaguarda al individuo, el cual se distingue por su discontinuidad y aislamiento.

⁸ Ibidem., p. 76.

⁹ La conciencia moral surge como consecuencia de la introyección de la autoridad exterior que exige al individuo renunciar a la satisfacción de las necesidades pulsionales. Una vez formada la conciencia moral, ante cada satisfacción denegada, comienza a exigir nuevas renunciaciones. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, pp. 119-121.

¹⁰ Ibidem., p. 77.

No obstante, no hay que identificar sin reservas el erotismo con la muerte. El erotismo no pretende aniquilar al individuo y todas las diferencias que nos separan de los otros. Sólo pretende poner en cuestión y, por tanto, en crisis la vida discontinua. “Se trata de introducir, en el interior de un mundo fundado sobre la discontinuidad, toda la continuidad de la que este mundo es capaz”.¹¹ El amor pasional y el erotismo –podríamos decir también que el amor cortés de otros tiempos- tienen que ver con esa entrega a los designios del deseo y, por tanto, con la forma idónea para buscar la dicha en el sentido positivo (no como evasión del sufrimiento, sino como búsqueda de intensos placeres). No obstante, la pasión despoja al sujeto de las membranas que lo protegían y, así, desnudo, se enfrenta ante los mayores peligros que le presenta tanto el mundo exterior como el ser amado. Podemos decir que el amor, en este sentido, se encuentra del lado de la muerte, pues atenta contra la vida -contra el principio de placer que en su lado negativo busca la menor excitación- al buscar deliberadamente las sensaciones más intensas y avasalladoras. Por eso el mismo principio de placer, entendido en términos positivos, tiene que ver también con la precipitación hacia la muerte, pues incita al ser humano a experimentar ráfagas de emociones que no logra contener y que lo desbordan, obligándolo a transgredir sus propios límites y a enfrentarse al abismo. Por otro lado, el mismo principio de placer en su lado negativo, también tiene que ver con la muerte, pues es conservadora en el sentido de que pretende regresar a lo inanimado: busca ese momento anterior a la vida en donde no estaba expuesto a ningún tipo de excitación proveniente del mundo exterior. Bajo esta óptica, la búsqueda de placer en sentido positivo tiene también que ver con la vida, pues al experimentar intensas excitaciones provenientes del mundo exterior, se convierte en motor

¹¹ George Bataille, *El erotismo*, p. 23

de vida. De esto deducimos que la pulsión de vida y de muerte se rozan y se encuentran a cada instante. Intentando ir más allá, nos aventuramos a decir que el principio de placer (Eros) –motor de vida- tiene como meta la muerte: al ir en busca del éxtasis, de la fusión con el otro, de la unidad perpetua del orgasmo, se moviliza escapando a la inercia de la muerte; al buscar la muerte se aleja de ella. Es el deseo quien moviliza y empuja hacia la muerte; y es su incumplimiento quien resguarda la vida.

La emergencia de la relación confluyente

Hoy en día observamos que el debilitamiento del matrimonio tradicional y el surgimiento de nuevas formas de relaciones conyugales, tornan inciertas las instituciones que regían la vida en el mundo social en que vivió Durkheim y que, de cierta forma, se prolongan hasta nuestros días; no obstante, estas transformaciones no acaban por resolver la cuestión desgarrante que Freud planteaba particularmente en *El malestar de la cultura*, y que tiene que ver también con la relación de tensión entre el ser y la institución matrimonial.

Estas nuevas corrientes —directa e indirectamente— ponen en cuestión el orden instituido y la concepción del hombre como un sujeto acabado, delimitado, fijo y coherente; en contraste, asumen al sujeto como un ser fragmentado, móvil y contradictorio. Esta concepción convierte a la institución matrimonial monogámica regida por la tradición en un impedimento, más que en un medio para la realización del individuo; pues, en este tipo de institución el sujeto se ve determinando, desde un principio, por un contrato instituido por

la tradición de una sociedad de dominación masculina. Éste impone un modelo de dominación que delimita los roles de cada sexo, establece modos de comportamiento y restringe la capacidad de la pareja de reconstruirse y reinventarse constantemente.

Esta concepción del sujeto fragmentado subyace, de alguna manera, detrás de las teorías actuales de la sociología de la pareja. Estas teorías conciben el resquebrajamiento del matrimonio tradicional monogámico como resultado del deslindamiento de la sexualidad de su función reproductiva y de los movimientos feministas que han dado pie a la emancipación de las mujeres. Por supuesto que este fenómeno no ha terminado por consolidarse; no obstante, el debilitamiento del matrimonio tradicional y el surgimiento de nuevas formas de relaciones conyugales, son un hecho irrefutable. Como nos dice Francois de Singly, a pesar de la influencia del pasado en la constitución del presente, en las últimas décadas presenciamos un largo proceso de transformación dentro del cual la lógica afectiva se erige como forma de regulación de las familias actuales; en contraposición a la lógica tradicional impositiva del matrimonio monogámico.¹²

Frente al modelo institucional del matrimonio monogámico, surgen nuevas formas de relaciones que tienen que ver con lo que Giddens denomina la pura relación. Esta es una “relación de igualdad sexual y emocional, que tiene connotaciones explosivas respecto de las formas preexistentes de las relaciones de poder entre los diversos papeles sexuales establecidos”.¹³ Este tipo de relación, más que estar basada en un modelo de dominación, promueve y se sustenta en la creación de lazos de intimidad, los cuales sólo pueden

¹² Francois de Singly, *La famille, l'état des savoirs*, p. 8.

¹³ Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad*, p.12

emerger dentro de un contexto de democratización del dominio interpersonal. La relación “se establece por iniciativa propia, asumiendo lo que se puede derivar para cada persona de una asociación sostenida con otra y que se prosigue sólo en la medida en que se juzga por ambas partes que esta asociación produce la suficiente satisfacción para cada individuo”.¹⁴

El amor confluyente, en contraposición al matrimonio tradicional monogámico, es un amor contingente y, por tanto, “choca con las expresiones ‘para siempre’, ‘sólo y único’”. Mientras para Durkheim, el estado de anomia conyugal, producido por la institución del divorcio, contribuye a elevar la tasa de suicidios; para Giddens y para los que se postulan por la pura relación, “‘la sociedad de las separaciones y los divorcios’ de hoy aparece como un efecto de la emergencia del amor confluyente más que como una causa”.¹⁵ Este tipo de relación, nos dice Giddens, no es necesariamente monogámica (en el sentido de exclusividad sexual); sin embargo, esto no significa que exista una ausencia de compromiso o que se refugie en una sexualidad esporádica; en otras palabras, esto no significa que el amor confluyente esté relacionado con un estado de anomia, más bien concibe a la sexualidad de la persona como un factor que debe ser negociado por la pareja en su conjunto. Este tipo de relación no cuenta con soportes externos como en el caso del matrimonio, no obstante, está fundamentado y consolidado en el compromiso y la confianza.

En consecuencia, la familia que se está gestando hoy en día en el seno de la sociedad occidental se aleja del principio de autoridad que otrora la fundó. Por esto, según

¹⁴ Ibidem., p. 60.

¹⁵ Las últimas dos citas: Ibidem., p. 63.

Elisabeth Roudinesco, esta puede llegar a fungir como crisol de resistencia ante la tribalización mundial, siempre y cuando logre mantener un “equilibrio entre lo uno y lo múltiple que todo sujeto necesita para construir su identidad”.¹⁶ Como hicimos notar en el capítulo anterior, podemos decir que la familia de nuestros tiempos está relevando tanto a la familia autoritaria como a la familia triunfal y romántica de no hace mucho tiempo, al constituirse como una especie de familia mutilada hecha de heridas íntimas y violencias silenciosas difíciles de borrar.¹⁷ Como proclama Roudinesco, una de las contribuciones más notables del psicoanálisis consiste en la pretensión de inscribir a la familia dentro de un nuevo orden simbólico, en donde el padre ha perdido su poder divino, así como el poder económico y político que le otorgó la sociedad moderna, para ser relevado por la figura de “un hijo convertido en padre por haber recibido en herencia la gran figura destruida de un patriarca mutilado”.¹⁸

El límite y la transgresión ineluctable

Sin embargo, la emergencia de este nuevo tipo de familia y de relaciones de pareja dentro de las sociedades occidentales, principalmente, en las clases medias urbanas de las sociedades más desarrolladas no resuelve el problema del desbordamiento del ser. La relación confluyente no mitiga las fuerzas transgresoras, ya que la negociación y renegociación de los roles entre la pareja –a pesar de que rompe con el modelo institucional matrimonial monogámico y de dominación masculina– se mueve dentro de los límites del

¹⁶ Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, p. 214

¹⁷ *Ibidem.*, p. 21.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 92.

acuerdo institucional. En contraste, la transgresión, según Foucault, tienen que ver con la experiencia del límite, “es allí, en la delgadez de la línea, donde se manifiesta el relámpago de su paso, pero quizás también su trayectoria total, su origen mismo. La raya que ella cruza podría ser efectivamente todo su espacio”.¹⁹ En este sentido, la transgresión tiene que ver con la incertidumbre, con certidumbres que inmediatamente dejan de serlo. Por esto, la negociación no tiene que ver con la transgresión, ya que la primera es desbordada por esta última; no sólo desborda a la pareja sino al sujeto mismo que se posiciona dentro de la relación de pareja.

Podríamos decir que los impulsos transgresores emergen del ser, el cual, en su totalidad, es inaprensible para el sujeto mismo (para el ente individual). El contrato — y la negociación— están sustentados en un diálogo que tiene como resultado el establecimiento de roles. Pero el acto transgresor, al intentar ir más allá de los límites establecidos por el orden que le permite al sujeto mismo reconocerse —o construir una identidad—, es sordo a cualquier intento de negociación, a cualquier establecimiento de diálogo, ya que transgrede los límites del discurso mismo. El proceso de negociación y renegociación característico de la relación confluyente permite reconstruir el contrato en nuevos términos, pero es necesario tener en cuenta que cualquier establecimiento contractual siempre será, a su vez, un acto de muerte; un acto que encubre al ser y al misterio que lo funda. Por ende, cualquier contrato institucional será reventado por los impulsos transgresores que arrastran al sujeto a la experiencia del límite. La transgresión será siempre violenta —explosiva— y no negociadora o democrática. Ésta siempre regresará para recordarle al sujeto, de forma

¹⁹ Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, pp. 127.

desgarradora, que su identidad es siempre un velo de su identidad;²⁰ que su discurso siempre será un discurso velado, ya que es imposible nombrar al ser; sólo puede ser vivenciado por ese aliento que se nos corta antes de poder ser transformado en palabras.

Sin embargo, la transgresión debe su existencia al límite, así como este último se la debe a ésta. No se podría transgredir allí donde no existe nada transgredible, donde no existe límite. Así mismo, el límite sólo se hace patente cuando es atravesado por el acto transgresivo. La transgresión no significa ruptura, “nada es negativo en la transgresión. Afirma el ser limitado, afirma lo ilimitado en lo que ella brinca, abriéndolo por primera vez a la existencia. Pero se puede decir que esta afirmación no posee nada positivo: ningún contenido puede obligarla, puesto que, por definición, ningún límite puede retenerla. Quizás no es nada más que la afirmación de la partición”.²¹ Dicho lo anterior, podemos decir que para entender el concepto de transgresión foucaultiano, tenemos que pensarlo junto con el concepto de límite. Es ahí, en el límite, donde la transgresión relampaguea: no rompe una muralla para construir desde el otro lado, sino que se impacta con el borde, iluminando su carácter de limitación y, por ende, poniendo en cuestión la omnipresencia aparente de aquello que delimita: el orden del discurso que le permite al sujeto reconocerse. Sin embargo, posicionarse más allá del límite, significa encontrarse con la locura o la muerte. Por eso la transgresión no debe ser entendida como la abolición de la ley sino, más bien, como “el levantamiento de la prohibición sin suprimirla”.²² En ese juego está precisamente la vida que logra escapar a la muerte: la vida que, al reconocer la muerte como constitutiva de ella misma, logra burlarla danzando; la vida que logra reconocer la

²⁰ Juan García Ponce, *La errancia sin fin*, p. 35.

²¹ Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, pp. 128-129.

²² George Bataille, *El erotismo*, p. 40.

muerte que es la ley, y la muerte que es su abolición: la vida que está echa de muerte y que, jugando con ella, la moviliza y le da vida.

Siguiendo esta idea, podemos entender porqué no podemos ubicar al ser humano dentro del mundo de la naturaleza –como “animal racional”- pues su existencia misma está marcada por la ley y su transgresión; su ser no es más que un desgarramiento: ni obediencia total ni ignorancia del mandato; siempre traicionando la ley y siempre traicionando el deseo.²³ La violencia del deseo –de la transgresión- no tiene que ver con la violencia del animal, sino con un ser marcado por la razón –por la Ley- “pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón”.²⁴

En la obra de *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari citan el sueño de una chica llamada Fanny que ilustra de manera ejemplar la experiencia de encontrarse en el límite:

Hay un desierto (...). En él hay una multitud bulliciosa, enjambre de abejas, *melé* de futbolistas o grupo de *tuaregs*. *Yo estoy en el borde de esa multitud, en la periferia; pero pertenezco a ella, estoy unida a ella por una extremidad de mi cuerpo, una mano o un pie*. Sé que esta periferia es el único lugar posible para mí, moriría si me dejara arrastrar al centro de la *melé*, pero seguramente me sucedería lo mismo si la abandonara. Mi posición no es fácil de conservar, incluso diría que es muy difícil de mantener, porque esos seres se mueven sin parar, sus movimientos son imprevisibles y no responden a ningún ritmo. Unas veces se arremolinan, otras van hacia el norte y luego, bruscamente, hacia el este, sin que ninguno de los individuos que componen la

²³ Tanto la ley, como el deseo se encuentran del lado de la cultura y no dentro del mundo de “la naturaleza”.

²⁴ George Bataille, *El erotismo*, p. 44.

multitud mantengan la misma posición con relación a los demás. Así pues, también yo estoy en perpetuo movimiento, y eso exige una gran tensión, pero a la vez me proporciona un sentimiento de felicidad violento, casi vertiginoso'.²⁵

Deleuze y Guattari citan este sueño para rebatir la concepción de inconsciente de Freud. A nosotros nos interesa por otros motivos: personifica y da vida al concepto de transgresión foucaultiano que hemos estado tratando de describir: estar en la periferia: lugar de tensión entre la muerte y la muerte; su *vida* depende de el filo de la periferia difícil de retener; de ese estar y no estar; de ese ser y no ser parte. Y esa situación de intensa resistencia, de movilidad impredecible, le abre las puertas al éxtasis.

²⁵ Guille Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas*, p. 36.

VI. La identidad como encierro y posibilidad de vida

La construcción de la identidad siempre es amenazada por su desconstrucción; siempre será un intento fallido por territorializar al ser. ¿Qué sucede con el sujeto al ser desbordado por fuerzas transgresoras y, por tanto, arrastrado a la experiencia del límite?; ¿cómo construye y desconstruye su identidad, en medio de ese juego que le permite reconocerse a través de ese otro que es su pareja, al mismo tiempo que la institucionalización de su relación se convierte en una limitación que es necesariamente transgredida por la experiencia del ser en su totalidad? Conocemos ya las muy mentadas diferencias entre el “enamoramiento” y el “amor”.¹ Aquí no nos interesa discutir si una es más intensa pero efímera y otra más profunda y estable. Tampoco compartimos la idea de que el “amor” está precedido por una “etapa de enamoramiento”. Más bien, consideramos que ambos momentos se pueden encontrar presentes a lo largo de la relación de pareja y que su encuentro -o desencuentro- generan momentos de tensión, incertidumbre, inquietud o simplemente movilidad. Lo que nos interesa es analizar cómo se da dentro del matrimonio el juego entre pasión y contrato; entre desterritorialización y territorialización. Este juego entre exceso y medida, entre explosión y planeación que el sujeto vivencia dentro de la relación de pareja, de alguna manera, refleja el estado inestable de tensión entre el ser y su parte institucionalizada, dentro del cual tiene lugar la construcción siempre inconclusa de la identidad, en medio de un ambiente no exento de violencia.

¹ p.e. Francesco Alberoni, *Enamoramiento y amor, El erotismo*.

Antes que nada, debemos acordar qué entendemos por el concepto de amar. Deleuze y Guattari consideran que amar a alguien tiene que ver con

“captarlo siempre en una masa, extraerlo de un grupo, aunque sea restringido, del que forma parte, aunque sólo sea por su familia o por otra cosa; y después buscar sus propias manadas, las multiplicidades que encierra en sí mismo, y que quizá son de una naturaleza totalmente distinta. Juntarlas con las mías, hacer que penetren en las mías, y penetrar las suyas. Bodas celestes, multiplicidades de multiplicidades. Todo amor es un ejercicio de despersonalización en un cuerpo sin órganos² a crear; y en el punto álgido de esa despersonalización es donde alguien puede ser *nombrado*, recibe su nombre o su apellido, adquiere la más intensa discernibilidad en la aprehensión instantánea de los múltiples que le pertenecen y a los que pertenece”.³

Esta idea es interesante, pues hace que nos cuestionemos sobre la posibilidad de *amar* a nuestra pareja con la cual formamos una *familia*. Leamos con detenimiento la cita anterior: si para amar a alguien tenemos que captarlo siempre en una *masa* (sin estructura, sin delimitaciones precisas) abstrayéndolo (desterritorializándolo) de algún grupo del que forma parte -por ejemplo, *la familia*- para buscar entonces sus propias multiplicidades y hacer que éstas penetren con las nuestras en un *cuerpo sin órganos* a crear, para poder, desde ahí, ser nombrado (re-nombrado), ¿qué sucede entonces cuando este renombramiento, surgido desde la interpenetración de nuestras multiplicidades se ve enfrentado con la formación de una familia (o la intención de formarla)? ¿Qué pasa con ese

² La idea de *cuerpo sin órganos* (CsO) se diferencia de lo que sería un organismo que no es más que “un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas*, p. 164.

³ *Ibidem.*, p. 41.

renombramiento que necesitó desterritorializar al otro de su *grupo familiar* cuando éste a su vez se enfrenta con la nueva formación de una *familia*?, ¿qué pasa con esta nueva territorialización que necesariamente fecundará árboles y no sólo hierbas? El ser amado se convierte también en padre o en madre, en esposo o esposa. ¿Pueden ser estos nombres institucionalizados, puntos de fuga?, ¿cómo se juega la desterritorialización dentro de la reterritorialización de la nueva familia?

El poema de Gibrán Kalil Gibrán, *El matrimonio*, habla acerca de las relaciones de pareja. Curiosamente, un juez dedicado a celebrar en su mayoría bodas civiles cita dicho poema invariablemente y, generalmente, encanta a quien lo escucha:

Ámense el uno al otro, pero no hagan del amor una atadura.

Que sea, más bien, un mar movible entre las cosas de sus almas.

Llenen el uno al otro su copa, pero no beban de una sola.

Dense el uno al otro de su pan, pero no coman del mismo trozo.

Canten y bailen juntos y estén alegres, pero que cada uno de ustedes sea independiente.

Den su corazón, pero no para que su compañero lo tenga, porque solo la mano de la vida puede contener los corazones.

Y estén juntos, pero no demasiado juntos, porque los pilares del templo están aparte.

Y, ni el roble crece bajo la sombra del ciprés, ni el ciprés bajo la del roble.⁴

¿Cómo leemos estas líneas a la luz (o la oscuridad) de la pasión, del exceso, del orgasmo (esa *pequeña muerte*)⁵? Ninguna de estas cosas pueden ser pensables sin que los

⁴ *El profeta*, España, Biblioteca Edaf, 1998.

amantes se pierdan y se re-conozcan el uno en el otro, sin la confusión de carnes, de ojos, de alientos. El amor no sabe de medidas y prudencias; tampoco sabe de excesos porque es en sí un exceso. El rostro del ser amado aparece en cada rincón y en cada poro, desdibujando los límites entre subjetividad y realidad. Es, sin duda, un estado de locura. La pasión erótica “hace surgir cruelmente la alteridad radical que separa a dos seres y les permite acercarse lo más posible a la frontera, al punto de imaginarse a veces cruzarla; de allí el potencial de desorden de la pasión y su dimensión de parte maldita. Parece como si sólo pudiera reinar en los márgenes o en la intimidad de un mundo nocturno, que careciera de toda incidencia sobre la vida social diurna”.⁶ Al amar se crea un *cuerpo sin órganos* donde ya no existe ni yo ni el otro, sino nuevas singularidades que no son más que la mezcla de los amantes, intensidades que no reconocen ya el lenguaje que nombra a cada uno. Recreación, invención de seres desraizados, en nombre de un nuevo nombre que carece de pasado e interpretaciones.

Frente al incesante fluir del *cuerpo sin órganos*, nos topamos con la exigencia de la institución por construir una identidad coherente, descifrable y predecible, que poco a poco va escribiendo un nuevo pasado que hecha raíces. ¿Cómo se conjuga entonces el *cuerpo sin órganos* con el *organismo* de la institución matrimonial? Según Deleuze y Guattari, habría que “instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuums* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva

⁵ Término concebido por George Bataille.

⁶ Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuras de la alteridad*, pp. 16-17

tierra. Sólo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga, hacer pasar y huir los flujos conjugados, liberar intensidades continuas para lograr un CsO”.⁷ Sin embargo, ¿cómo se concreta esto dentro de las relaciones de pareja institucionalizadas?, ¿cómo sus miembros encuentran las vías para no bloquear las fisuras que permitan a las líneas de fuga continuar alterando el territorio? Al citar el libro de Carlos Castaneda, *Historias de poder*, estos autores hacen referencia al *Tonal* y al *Nagual* para ilustrar este juego interminable entre organismo y *cuerpo sin órganos*. Nos dicen: lo *tonal*

“es el organismo, pero también es la significancia, todo lo que es significativo y significado, todo lo que es susceptible de interpretación, de explicación, todo lo que es memorable bajo la forma de algo que recuerda a otra cosa; por último, es el Yo, el sujeto, la persona, individual, social o histórica, y todos los sentimientos correspondientes. En resumen, lo tonal es todo, incluido Dios. Y sin embargo, lo tonal sólo es una isla. Pues lo *nagual* también lo es todo. Y es el mismo todo, pero en tales condiciones que el cuerpo sin órganos ha sustituido al organismo, la experimentación ha sustituido a toda interpretación, de la que ya no tiene necesidad. (...) Lo nagual deshace los estratos. Ya no es un organismo que funciona, sino un cuerpo sin órganos que se construye. Ya no son actos que hay que explicar, sueños o fantasmas que hay que interpretar, recuerdos de infancia que hay que recordar, palabras que hay que hacer significar, sino colores y sonidos, devenires e intensidades (y cuando devienes perro, no preguntes si el perro con el que juegas es un perro o una realidad, si es ‘tu puta madre’ o cualquier otra cosa). Ya no es un Yo que siente, actúa y se acuerda, es ‘una bruma brillante, un vaho amarillo e inquietante’ que tiene afectos y experimenta

⁷Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mil mesetas*, p. 166.

movimientos, velocidades. Pero lo importante es que lo tonal no se deshace destruyéndolo de golpe. Hay que rebajarlo, reducirlo, limpiarlo, pero sólo en determinados momentos. Hay que conservarlo para sobrevivir, para desviar el asalto de lo nagual. Porque un nagual que irrumpiera, que destruyera lo tonal, un cuerpo sin órganos que rompiese todos los estratos, se convertiría inmediatamente en cuerpo de nada, autodestrucción pura sin otra salida que la muerte: ‘lo tonal debe ser protegido a toda costa’”.⁸

A través de esta ilustración sobre la realidad y otras realidades, sobre la institucionalización del discurso del orden mismo y la transgresión que lo desborda y relativiza, y sobre el sujeto y su ser, logramos mostrar este juego entre la construcción y la desconstrucción de la identidad. Como mencionamos anteriormente, no podemos vivir desbordados, experimentando la totalidad del ser, esto sería necesariamente no sólo confrontarnos sino entregarnos a la muerte; sin embargo, olvidando que al filo de la muerte se abren infinitas posibilidades que requieren de lenguajes no instituidos, morimos también un poco.

Los amantes tienen el privilegio de devenir hadas, dragones, príncipes azules por eternidades efímeras. El amor abre el horizonte del ser al hacerlo vibrar violentamente y al ser embriagado por otras intensidades intraducibles al lenguaje del orden. Esta experiencia, aunque no encuentra significantes que la contengan dentro de la realidad ordinaria, cimbra sus estructuras impidiéndole seguir siendo la misma. Impulsa al sujeto a vivir otras vidas desde otro lugar, con otro nombre que no encadena y que no significa, que sólo hace

⁸ Ibidem., p. 167.

patente la existencia, la intensidad de la existencia –hace patente el misterio del ser-. No obstante, los amantes que se pierden y se inventan en la inmensidad de un orgasmo, ulteriormente son arrojados nuevamente de forma despiadada a la soledad de su estatuto de sujetos. Algunos obstinados que se niegan a volver a ser nombres propios, prefieren entregarse al abrazo de la muerte (como Romeo y Julieta). Otros, enraizados a la vida, se mueren un poco para seguir viviendo. Los amantes que no se olvidan y que todavía se reconocen después de haberse fundido en las aguas del deseo, comienzan a echar raíces. Los amantes se vuelven cónyuges.

El amor -la pasión- permite ser parte de lo *nagual*, construye al ser amado-amante desde otro lugar, desde ese otro lugar que es el otro, pero ese otro que no es el mismo, sino otro que a su vez es creado por el lenguaje del deseo. Los amantes devienen musas, titanes, ojos, piernas, bocas, y no hay explicación ni demostración, simplemente ríos de emociones desbocadas, intensidades explosivas que cimbran toda estructura, todo contenedor. Empero, esos instantes eternos, prolongados en el tiempo, se precipitan hacia la muerte; aunque siempre prometan regresar. De igual forma, cuando el amor se ve petrificado por las varillas de la institucionalización, también el ser se va muriendo cada vez un poco más. Vida: intento por deslizarse entre la muerte y la muerte; entre el sujeto y el ser; entre esposos y amantes. Negar la muerte sólo nos conduce a un ambiente mortífero. “La muerte negada se venga impregnando toda la vida (p. 166). Sólo aceptando, afrontando la muerte, podemos llegar a estar más vivos”.⁹

⁹ Michel Maffesoli (2002), *La part du diable*, p. 169.

Siguiendo a Heidegger podemos decir que el ente es el ser arrojado en el mundo; en este sentido el ente siempre está abierto al mundo, no puede estar completamente cerrado, pues su existencia misma depende también del vínculo con el mundo: el Dasein no es más que “ser-en-el-mundo”. Nosotros podemos decir que aquello que arroja al ser fuera de sí es el deseo. Como lo hemos explicado anteriormente, ese deseo llevado al extremo significaría entregarnos a la muerte. Pero, puesto que el objeto del deseo nos desborda, nos “liga a la vida desbordada por el deseo. (...) ¡Qué dulce es quedarse largamente ante el objeto de ese deseo, manteniéndonos en vida en el deseo, en lugar de morir yendo hasta el extremo, cediendo al exceso de violencia del deseo!”.¹⁰ Pero esto no es un estado; la vida –el deseo– es siempre movimiento, sólo el fin de la vida –o la saciedad del deseo– nos llevaría a permanecer en un estado: la muerte. Debido a la imposibilidad de saciar el deseo de fundirme en el otro con el fin de llenar la Falta y perderme en las aguas de la continuidad, inevitablemente el deseo terminará por consumirnos o se irá apagando poco a poco. En este sentido podemos leer las palabras del cantautor Joaquín Sabina cuando sentencia “...Y morirme contigo si te matas. Y matarme contigo si te mueres. Porque el amor cuando no muere mata; porque amores que matan nunca mueren”.

La identidad, mutiladora y dadora de vida

La identidad mutila y da vida. La identidad es construida a través de ese otro que me nombra, y desconstruida a través de ese otro que me re-nombra, que me inventa, después de

¹⁰ George Bataille, *El erotismo*, p. 147.

haberme hecho desaparecer. ¿Cómo la pareja deambula por estos juegos de tensión? Algunas se desvanecen antes de alcanzar instituirse, otras se instituyen y su estructura se solidifica de tal manera que sellan casi todos los huecos por donde podría introducirse el deseo y la incertidumbre que abriría nuevas posibilidades de ser nombrado; y otras, se crean y recrean en medio de un interminable juego de estabilidad y violencia, de contratos y recontractos, de “explosiones” y desencuentros no negociables. Estas situaciones no están exentas de complejidades, y los ardides que formula cada sujeto para vivir en medio de este entorno son probablemente infinitos. No obstante, es interesante revelar ciertos “síntomas” que ilustran estas relaciones de tensión.

Uno de estos “síntomas” tiene que ver con el juego de la infidelidad, pero no cualquier tipo de infidelidad sino aquella que involucra al sujeto con algún otro que logra desterritorializarlo y nombrarlo desde otro lugar. El sujeto que se enamora de un tercero, poniendo de por medio su subjetividad, tiene la posibilidad de leerse en aquel otro de manera distinta de como se inscribió a través de su pareja. Embriagada por el éxtasis de haber descubierto el amor con su psicoanalista Otto Rank, Anaïs Nin confiesa la “terrible alegría de engañar: embargada por el éxtasis de un nuevo amor y por un sentimiento más tenebroso de júbilo diabólico. (...) Jugábamos al ajedrez [ella y Henry, su otro amante] y yo pensaba en Rank, pero no como carne, no. Pensaba en *otra* penetración, *otra* infiltración, *otra* fusión”.¹¹ Pensando en Rank, Anaïs se derrama y dice: “Dios, Dios, no hay alegría mayor que la de iniciar un nuevo amor, no hay éxtasis comparable. Nado en el cielo; floto; mi cuerpo está cubierto de flores, flores con dedos que me dan caricias sutiles, tan sutiles, chispas, joyas, estremecimientos de alegría, vértigo, tanto vértigo. Música interior,

¹¹ Anaïs Nin, *Incesto*, p. 338.

embriaguez. Basta cerrar los ojos y recordar, y el hambre, el hambre insaciable, el hambre voraz y la sed”.¹²

La infidelidad, en el sentido que le hemos dado en el presente ensayo, nos remite a la triangularidad y, por tanto, al grupo, el cual simbólicamente representa a la orgía. A su vez, tiene que ver con la intromisión de un tercero que cimbra las estructuras anquilosadas de los roles enraizados en la cotidianidad. Un tercero que, por violar la ley, burla –hasta cierto punto- las normas institucionales que regulan la vida de los individuos dentro del orden social.¹³

Con el tiempo, las relaciones de pareja que deciden vivir juntos por un tiempo más o menos prolongado, terminan por institucionalizarse a través de la adquisición de ciertos roles que ambos miembros reconocen; y, a pesar de que los contratos establecidos pueden ser renegociados a lo largo de la relación, las identidades construidas a través del otro son más difíciles –aunque por supuesto no imposibles- de modificar, tanto a nivel consciente como a nivel inconsciente. Por esto, el encuentro con un tercero que se encuentre fuera del núcleo familiar o social más cercano, le abre la posibilidad al sujeto de leerse y decirse desde otro lado, fuera de la historia institucional que lo ha inscrito como *sujeto* dentro del orden social.¹⁴ Lo significativo de este tipo de acontecimientos es que cuando se abre la

¹² Ibidem., p. 340.

¹³ Siempre y cuando no sea un tipo de infidelidad institucionalizada que contribuya al mantenimiento del orden.

¹⁴ Esto no significa que pasemos por alto que la historia del sujeto no sólo está escrita en la interacción de la vida cotidiana sino que, a través de dichas interacciones –que, a su vez, están atravesadas por estructuras institucionales- el sujeto va construyendo una identidad que también internaliza y que “lleva consigo” a donde quiera que vaya. Sin embargo, este hecho no excluye la posibilidad de que con la llegada de otro que no represente ese otro cotidiano en quien me reconozco, se abra la posibilidad –subrayemos, *la posibilidad*- de reconocer que podemos re-nombrarnos desde otro lado.

posibilidad de ser otro con algún otro, entonces se evidencia la potencialidad de ser múltiples otros y no sólo el sujeto que se ha inscrito en la historia desde cierto lugar. No se trata de tejer otra etiqueta con que nombrarnos sino de esa vivencia de ser otro; sentir, pensar y vibrar siendo otro cuerpo en mi propio cuerpo. Esta experiencia hiere y hace sangrar la aparente verdad de la unidad del sujeto. ¿Qué nos trata de decir Anaïs cuando exclama lastimosamente?: “¿Cuántas *intimidades* existen en el mundo para una mujer como yo? ¿Soy una unidad? ¿Un monstruo? ¿Soy *una* mujer? (...) Siempre dos hombres: el *devenido* y el *que deviene*, siempre el momento alcanzado y el siguiente anticipado antes de tiempo. *Demasiada lucidez*”.¹⁵ Podemos pensar que este “exceso” de lucidez alude al misterio inconmensurable del ser, que no puede agotarse en la territorialización del nombramiento de los amantes. Por eso, para Anaïs, el hombre ya *devenido* –de cierta manera ya institucionalizado- comienza a hachar raíces y a bloquear el flujo. Es entonces necesario abrirse también a ese otro que todavía *deviene* y que aun no puede ser territorializado. Territorialización y desterritorialización se convierten en un juego dentro del mismo espacio y al mismo tiempo, evitando así la certeza que encierra y mata. Posiblemente a esto responda la necesidad de Anaïs de estar dividida. Esta división le impide entregarse a un sólo hombre y tal multiplicidad de rostros la obliga a permanecer en constante tensión, al mismo tiempo que la hace fluir en múltiples direcciones. Considera a esa tensión y a ese flujo multilateral como la verdadera expresión de su yo. Y agrega: “Ya no me censuro ni permito que otros lo hagan. *Obediencia al misterio*, que el diario trata de *describir*, ya no *explicar*”.¹⁶

¹⁵ Anaïs Nin, *Incesto*, p. 19.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 205. El subrayado es mío.

El trastocamiento que logra el acto de la infidelidad tiene que ver con aquella infidelidad que involucra a algún otro que verdaderamente sea otro que tenga la capacidad de desordenar el orden y cuestionar los hábitos, las definiciones del mundo cotidiano. En este sentido, ese otro debe ser otro, y no un mismo con nombre diferente.

Si el fundamento del ser es la nada y detrás de toda realidad subyace un sin fin de posibilidades, podemos decir que el sujeto siempre se ve acompañado por un sentimiento de incompletud: se ve marcado por la falta desde el primer día de su existencia. Esta falta es, en realidad, posibilidad del deseo y, por ende, esa fuerza que impulsa al sujeto a buscar siempre más, a crear más allá de lo dado, pues nada le es eternamente suficiente. Esa búsqueda tiene que ver con el deseo del deseo del otro, ese otro que imperfectamente me completa por unos instantes, “hasta que otra impulsión de incompletud me empuja de nuevo hacia otros horizontes del mismo orden”.¹⁷ Son estos momentos los que inevitablemente comienzan a entrometerse entre la relación de pareja ya instituida. Este nuevo estado de incompletud puede convertirse en motivo de búsqueda para encontrar en algún otro esa necesidad de desterritorializarse, de volverse a sumergir en aguas extáticas antes de volver a registrar otro nombre. Cierta de que no podría ser de otro modo, Anaïs anuncia: “Aunque poseo *todo* –amor, devoción matrimonio, Henry, Hugh, Allendy- me siento poseída por el gran demonio del desasosiego que me obliga a correr. Sigo adelante, voy a causar sufrimientos, nadie puede atarme, soy una fuerza y todo el día siento que me empujan, me empujan. La fiebre, la superabundancia de éxtasis, me hace llenar hojas y

¹⁷ Michel Maffesoli, *La part du diable*, p. 117.

hojas, pero no es suficiente. Me paseo por la caverna. (...) estoy hambrienta, busco, me nuevo... no puedo dejar de moverme. (...) Dejaré una cicatriz en el mundo”.¹⁸

El otro, espejo en quien me reconozco

Así como el sujeto necesita del otro para construir una identidad, igualmente lo necesita para desconstruirla. “Uno nunca se desterritorializa solo, como mínimo siempre hay dos términos, mano-objeto, boca-seno, rostro-paisaje. Y cada uno de estos dos términos se reterritorializa en el otro. Por tanto, (...) la reterritorialización implica, forzosamente, un conjunto de artificios por los que un elemento, a su vez desterritorializado, sirve de nueva territorialidad al otro que también ha perdido la suya”.¹⁹ Siguiendo esta idea, es interesante recuperar el análisis que hace Marc Guillaume en relación con el fenómeno electrónico del *chat*, el cual abre la posibilidad de desconstruir la identidad²⁰ a través de una interacción lúdica en donde se puede jugar a ser otro al portar un disfraz, con la peculiaridad de que el otro no sabe si estamos o no disfrazados. En otros términos, es la posibilidad de interactuar con el otro desde esa “extranjería” o “extrañeza” que nos permite ser otro. Lo que a nosotros nos parece significativo es que, a pesar de que estas relaciones pueden ser efímeras e intrascendentes debido a la interacción espectral y a la falta de compromiso con el otro, también pueden “producir efectos de verdades inesperadas. (...) este simulacro de comunicación, puede hacer surgir en el sujeto al otro, en la forma de discurso del

¹⁸ Anaïs Nin, *Incesto*, p. 99.

¹⁹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mil mesetas* p. 180.

²⁰ La desconstrucción de la identidad bajo estos términos sólo puede ser pensada hasta cierto punto, pues la institución del lenguaje y los códigos culturales que nos delimitan no son transgredibles dentro de este contexto.

inconsciente. Dicha palabra puede ser una mayéutica de la verdad del sujeto en un brote de alteridad, pero de una alteridad que vendría del mismo sujeto y sería, empero, una fuente de alteración. En este sentido, la comunicación espectral no estaría muy alejada de ciertos procesos descubiertos por el psicoanálisis. Las ‘máquinas de palabras’ de la actualidad pueden engendrar el mismo proceso de oscilación; hacen jugar al lenguaje y permiten con él múltiples juegos en los cuales la presencia tan sólo evocada del otro puede servir de pretexto para quitarse el velo”,²¹ o mejor dicho, para construir otras verdades desde las cuales nos repensemos, nos re-presentemos. La experiencia de la mensajería electrónica en tiempo real probablemente no nos acerca a la experiencia del límite y no constituye un acto transgresivo (sino más bien un acto claramente institucionalizado); sin embargo, esa posibilidad de establecer una relación con el otro desde una posición imaginada – posiblemente deseada- nos permite desprendernos, *hasta cierto punto*, de los lazos institucionales que nos identifican, para contactarnos, consciente o inconscientemente, con esas otras posibilidades de territorializaciones del ser que yacen del lado del deseo, del sueño y la fantasía.

La ex-trañeza y el éx-tasis

Esta idea tiene que ver también con el efecto que produce el viaje, el verdadero viaje a tierras extranjeras (no el turista típico que sólo tiene experiencias folklóricas y que continúa en el viaje con su mismo estilo de vida). A juzgar por Boudrillard, el placer secreto de un viaje radica en que nos permite tomar una distancia radical de nuestra propia

²¹ Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuras de la alteridad*, p. 37.

cultura, permitiéndonos así “recuperar un mínimo de extrañeza respecto de nuestro propio origen”.²² Considera que “la única cosa realmente fascinante, seductora, [es] la indescriptibilidad de esa fuerza, de esa extranjería (...)”.²³ Relacionando estas ideas con el fenómeno de la infidelidad mentado anteriormente, podemos decir que este último le permite al sujeto “salirse” del matrimonio para olvidarse de sí mismo –de ese sí mismo ya delimitado por una identidad- y reabrir el diálogo con otros lenguajes que le permiten ser desde otro lugar y que, por tanto, se puede pensar –o sentir- a sí mismo diferente. No importa cómo, lo significativo es vivenciar la posibilidad de ser otro, de pensarse otro, haciendo patente por unos instantes las infinitas posibilidades de ser-en-el-mundo. A pesar de que el sujeto nunca podrá ser todas sus posibilidades, la simple intuición *vivencial* de saberlo lo sumerge, por unos instantes, en un mar extático que sacude la realidad social ya construida y permite introducir por las fisuras provocadas, un caleidoscopio que lo obliga a dejar de ser el mismo; abre sus horizontes ante otras posibilidades, aunque dichas posibilidades no terminen por conceptualizarse; abre sus horizontes a la continuidad del ser. Por eso, tal vez, el éxtasis, el fenómeno que realmente convulsiona al ser, se encuentra en ese instante de choque entre la territorialidad y la desterritorialización, entre la identidad y su desbordamiento, entre la realidad y las otras realidades. Entre. De esta manera, tal vez se podría construir un “ser rizomático, que efectúa una potencialización de lo posible, frente a lo posible arborescente que señalaba un cierre, una impotencia”.²⁴

A través de la novela *El juego de la verdad*, Catherine Clément intenta plasmar esta realidad al reconstruir e inventar al mismo tiempo el diálogo entre Elfride y Hannah Arendt

²² Ibidem., pp. 66-67.

²³ Ibidem., p. 81.

²⁴ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mil mesetas* p. 194.

—esposa y amante de Heidegger, respectivamente— en el prelude de su muerte. Mientras Elfride sufre y se monta en cólera al representarse el amorío que hubo entre Hannah y su esposo, la amante intenta explicar que su amor no era una amenaza para su matrimonio, pues era algo diferente que venía a responder a otras necesidades, a otros deseos, a otras dimensiones. Hannah intenta explicarle: “Si usted era la dispensadora de tiempo, trate de imaginar un poco qué pude ser yo para Martin. Justo lo contrario, Elfride: el instante, la falta, el defecto. (...) Usted era su hogar, y yo su huida. (...) Usted, su asidero. Yo, su escapada. (...) A mí me quería ausente, fuera del tiempo”.²⁵

Pero más allá de la infidelidad, la convulsión erótica que arrastra a los amantes a la experiencia del éxtasis, los obliga a entrar en crisis. En esos momentos, la plétora de los órganos introduce tal desorden que quiebra inevitablemente la identidad, enfrentándose violentamente a la prudencia de la razón. La violencia carnal le exige a la razón callar, convulsionando la identidad. De forma ejemplar, Bataille describe el estado extático de una mujer que se entrega al gobierno de los órganos pletóricos: “Como si una perra rabiosa hubiese suplantado la personalidad de aquella que recibía a sus visitantes con tanta dignidad... Hasta es demasiado poco hablar de enfermedad. Durante esos momentos, la personalidad está *muerta*; y su *muerte*, en esos momentos, deja lugar a la perra, que se aprovecha del silencio, *de la ausencia de la muerta*. La perra *goza*, y lo hace gritando, de ese silencio y de esa ausencia. El retorno de la personalidad la congelaría, pondría fin a la voluptuosidad en la que anda perdida”.²⁶ A esta violencia descarriada y destructora se le impone desde el orden una prohibición que intenta desesperadamente contenerla, pero que

²⁵ Catherine Clément (1999), *El juego de la verdad*, p. 84-86.

²⁶ George Bataille, *El erotismo*, p. 112.

siempre termina por infiltrarse, de alguna u otra manera, en la vida cotidiana del sujeto y de la sociedad.

El erotismo, en cierto sentido, no se opone necesariamente al matrimonio. Sin duda, no todas las relaciones matrimoniales son devoradas completamente por la vida institucionalizada. El hábito, la costumbre y las certezas construidas, en ocasiones son sacudidos por el advenimiento de la violencia que conlleva la pasión y el deseo. Sin embargo, no debemos olvidar que el matrimonio constituye el espacio de la sexualidad lícita “‘No cometerás adulterio’ quiere decir: no gozarás carnalmente fuera del matrimonio”.²⁷ En este sentido, el matrimonio se convierte al mismo tiempo en ley y transgresión: no sólo la ley le permite establecer relaciones sexuales con su pareja, sino que éstas están prescritas; pero, por otro lado, dentro de este marco, se le permite a los amantes violar la prohibición de la exuberancia sexual que los abre a la muerte. Sin embargo, deberíamos de tomar con más cautela la identificación del matrimonio con la transgresión, pues también puede ser leído como la contención de la sexualidad, con el fin de que no se salga de cause.²⁸

Por otro lado, a través del matrimonio el amor profundo y el placer obtenido como resultado de la fusión de los cuerpos pueden verse acrecentados. Sin embargo, la seducción implícita en el juego erótico ocupa otro lugar. Más allá del placer obtenido, de la intensidad del orgasmo o de las caricias o movimientos precisos para exaltar al ser amado, lo que el amante espera del otro es conquistar su deseo y se fascina al fascinarle a aquel otro que

²⁷ Ibidem., p. 118.

²⁸ Tampoco debemos olvidar que tanto en el cristianismo y el judaísmo como en la mayoría de las legislaciones occidentales, ciertas prácticas sexuales siguen siendo aun proscritas.

enloquece por él o ella. Es un juego en el que la seducción no es dirigida directamente al objeto sino al deseo del objeto. Desde esta mirada, el matrimonio resulta en momentos caduco, pues el hábito favorece al encubrimiento del misterio del otro, indispensable para provocar tal fascinación. El encantamiento no puede tener lugar más que a partir del misterio, pues sólo a partir de éste podemos “descubrir” príncipes azules y almas gemelas. Con esto no queremos decir que el matrimonio tiende necesariamente a desvelar el rostro del ser amado. Muy probablemente, a través del tiempo se construye una imagen igualmente construida del otro, pero donde éste deja de ser más un misterio para convertirse en un conjunto de cualidades y roles hasta cierto punto asentados. Además, la angustia que genera el misterio de aquel otro al que nos insinuamos y nos abrimos por primera vez difícilmente es experimentada ante una relación atravesada por el hábito y la cotidianeidad. Y tal angustia es menester de la exaltación suprema: “la explosión, precedida por la angustia, asume, más allá de la satisfacción inmediata, un sentido *divino*”.²⁹ Esto no significa que deslindemos la pasión y el erotismo de las relaciones matrimoniales, sólo queremos decir con esto que la violencia y el grado de excitación que provocan los primeros encuentros o las relaciones ilícitas son intensamente mayores que el grado alcanzado en las relaciones institucionalizadas –a pesar de que el placer alcanzado pueda ser mayor a través de estas últimas.³⁰

Además, no podemos olvidar que la fusión de los amantes es vista como un impedimento para la realización y la estabilización de la pareja institucionalizada, pues la unión en donde los límites del ser se pierden, para convertirse en océano extático de crestas

²⁹ George Bataille, *El erotismo*, p. 122.

³⁰ ¿En cuantas parejas no es necesario recurrir a la fantasía para alcanzar el clímax?

fundidas en las aguas de la inmensidad, no tiene cabida dentro de la vida racional -“rota en individuos”³¹- del orden social. Los esposos necesitan recuperar su individualidad para seguir con vida y salvar así su propia relación. Y el éxtasis, el encuentro con lo sagrado, la experiencia de lo divino, se alcanza en el trastocamiento de los límites, en la desgarradura del ser cerrado que nos da certezas y que, de cierta forma, nos insensibiliza. Lo sagrado tiene que ver con la pérdida, con el desbordamiento, con la desmesura, con todo aquello que la institución pretende rechazar.

Para ejemplificar este fenómeno, es oportuno traer a colación el análisis que realiza Bataille sobre el antiguo oficio de la prostitución: Comparando la prostitución más antigua con la prostitución de nuestros días en donde prevalece el interés económico, Bataille nos dice respecto de la primera:

Esta suerte de intercambio, más que regularidad comercial, se abría a la desmesura. La provocación del deseo quemaba; podía consumir hasta su fin la riqueza; podía consumir la vida de aquel cuyo deseo provocaba.

Por lo que parece, la prostitución no fue al comienzo más que una forma complementaria del matrimonio. En tanto que pasaje, la transgresión del matrimonio hacía entrar en la organización de la vida regular; a partir de ahí, era posible la división del trabajo entre el marido y la mujer. Una transgresión como ésa no podía consagrar para la vida erótica. Simplemente, seguían practicándose las relaciones sexuales abiertas sin que, después del primer contacto, se subrayase la transgresión que las abría. Al prostituirse, la mujer era consagrada a la transgresión.

³¹ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, p. 100.

En ella, el aspecto sagrado, el aspecto prohibido de la actividad sexual, aparecía constantemente; su vida entera estaba dedicada a violar la prohibición”.³²

Mientras la relación matrimonial, bajo una lógica racional, adopta roles y contratos necesarios que aseguren la subsistencia tanto de la relación como de sus miembros, las relaciones extramaritales que ofrecía la prostitución se avocaban, bajo la lógica del despilfarro, a buscar el éxtasis que lleva consigo el acto transgresivo. Mientras en el matrimonio, la sexualidad está atravesada por la legalidad y la cotidianeidad, en la prostitución la sexualidad sólo tiene lugar en el marco de lo ilícito y lo espasmódico. Mientras el matrimonio se encuentra sostenido y legitimado por la institución, la prostitución lo está por la exuberancia de su transgresión.

El sentido transgresivo de la fiesta

La orgía, la fiesta, el carnaval dan cuenta también de ese desbordamiento del ser que no puede ser contenido por la institución matrimonial. Estos fenómenos no sólo violentan los fundamentos de dicha institución sino que también –a través de esa violenta intensidad– crean vida. Nietzsche ve representada a la vida en el personaje de Dionisio, dios del vino y la fiesta. En las fiestas dionisiacas se da una fusión orgiástica de los seres, en medio de un torrente de pasiones y excesos donde la razón no tiene cabida. En estos momentos “el individuo, con todos sus límites y medidas, se sumerge en el olvido de sí (...) [y] la

³² George Bataille, *El erotismo*, p. 139.

desmesura se desvela como verdad”.³³ Las pasiones descarriadas que se desatan en estas celebraciones personifican la abolición de la individualidad –precisamente lo que Gibrán Kalil Gibrán, en su poema, *El matrimonio*, intenta salvaguardar. Dionisio es el representante del sufrimiento que ha causado “un mundo desgarrado, roto en individuos”.³⁴ No sólo somos seres aislados y perecederos marcados por el deseo angustioso de que perdure para siempre nuestra discontinuidad, sino que la nostalgia de aquella continuidad perdida, de aquella primera continuidad en que estábamos fundidos con el ser en general nunca nos abandona. El erotismo no es más que el deseo de sustituir tal aislamiento del ser por la fusión de mí mismo y el otro en la continuidad. Este deseo de continuidad no puede ser más que intensamente violento, pues presupone desgarrar al ser cerrado para exponerlo a la penetración de aquél otro que representa, por un instante, la totalidad del ser: “el erotismo abre a la muerte”.³⁵ De esta manera, el individuo y sus límites se ven necesariamente turbados; y así el ser entra en crisis. “En la sexualidad los *otros* ofrecen continuamente una posibilidad de continuidad, amenazan sin cesar, proponen todo el tiempo un desgarrón en la vestimenta sin costuras de la discontinuidad individual”.³⁶ Desnudarse significa abrirse, mostrarse, exponerse. “Los cuerpos se abren a la continuidad por esos conductos secretos que nos dan un sentimiento de obscenidad. La obscenidad significa la perturbación que altera el estado de los cuerpos que se supone conforme con la posesión de sí mismos, con la posesión de la individualidad, firme y duradera. Hay, al contrario, desposesión en el juego de los órganos que se derraman en el renuevo de la

³³ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, p. 61.

³⁴ *Ibidem.*, p. 100.

³⁵ George Bataille, *El erotismo*, p. 29.

³⁶ *Ibidem.*, p. 108.

fusión, de manera semejante al vaivén de las olas que se penetran y se pierden unas en otras”.³⁷

Las fiestas orgiásticas obligan al sujeto a soltarse, a despojarse de su subjetividad para perderse en un mar extático, en el cual se reencuentra como totalidad, como ausencia de limitaciones y por tanto de definiciones. En estos momentos, los nombres no dicen nada, mientras el canto y el baile lo significan todo. “Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando”.³⁸

No obstante, tanto en la orgía como en el erotismo, la supresión de los límites no puede ser total, pues debe prevalecer la diferencia entre los seres para que pueda darse el deseo sexual. Por tanto, más que una supresión de los límites, implica una desgarradura por la cual penetra el otro, violando nuestra individualidad -nuestra intimidad- abriéndonos a la inmensidad de lo inconmensurable. “Nos encontramos ante una paradoja: la de un objeto significativo de la negación de los límites de todo objeto; nos encontramos ante *un objeto erótico*”.³⁹

Las fiestas, en el sentido religioso, son en sí transgresivas, pues no sólo permiten sino que demandan hacer lo que de ordinario está prohibido. Dionisio es, por excelencia, el dios de la transgresión religiosa y de la fiesta. “Es un dios ebrio, es el dios cuya esencia divina es la locura”. Locura y divinidad se encuentran, pues lo divino tiene que ver también

³⁷ Ibidem., p. 22.

³⁸ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, p. 46.

³⁹ George Bataille, *El Erotismo*, p. 136.

con aquello que no puede ser contenido por el orden de la razón. La religión misma es transgresiva, ya que no sólo dicta leyes, sino que también prescribe su transgresión al imponer “el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis”.⁴⁰ En el fondo, la ley está ahí para ser violada, pues el ser humano tiende, necesariamente, a exceder los límites. Este impulso transgresivo sólo puede ser mitigado por la ley pero nunca absolutamente derrotado. “Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, y no podemos evitar tampoco ‘salir de los límites’. Morir y salir de los límites son por lo demás una única cosa” (p. 146). En realidad, no podemos hacer discurso este impulso transgresivo, de hecho, el misterio que esconde compone su esencia misma; pero, a pesar de la imposibilidad de hacerlo evidente, palpable, “vivimos en su poder” (p. 44); constituye nuestro propio ser: es el misterio del ser.⁴¹

En el fondo, lo que la ley intenta contener es el despilfarro, los excesos que consumen la vida. La fiesta es un impulso por desencadenar la contención racional que impone el orden. En este sentido, el sacrificio y la orgía tienen la misma función: hacer patente la muerte y el exceso que ésta significa. La muerte es un exceso en el sentido de que desborda al ser discontinuo y lo arroja a la continuidad deseada. A la continuidad que sólo se puede acceder a costa de la muerte del ser discontinuo. “La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres”.⁴²

⁴⁰ George Bataille, *Las lágrimas de Eros*, pp. 90-91.

⁴¹ Las últimas dos citas: George Bataille, *El erotismo*.

⁴² *Ibidem.*, p. 65.

Las fiestas religiosas en donde se desatan los excesos más exorbitantes y donde se tergiversa el orden social de la vida cotidiana,⁴³ tienen como fin la negación de los límites y, por tanto, el desfogue “ordenado” de las pulsiones que generalmente están contenidas. Las fiestas sagradas revelan la verdad del ser que de ordinario permanece velada: la muerte como fin de la vida. La vida, al ser vivida, va agotando sus recursos, acercándose, poco a poco, a su propia destrucción. Y así, el sujeto se ve envuelto en un juego de tensión entre el derroche y el ahorro. Empero, a veces pierde de vista que la obsesión por conservar la vida le niega, en vida, la vida misma; como ingeniosamente advierte Sabina en *Pastillas para no soñar*.⁴⁴

Todas estas celebraciones extáticas renuevan la violencia efervescente que funda cualquier comienzo y que la institucionalización se empeña en apaciguar: la pasión y el deseo descarriado del encuentro amoroso deviene matrimonio rutinario, predecible, monótono. Son los desencuentros violentos, las rupturas, los momentos en que desconocemos al otro, los que nos permiten renovar el deseo, haciendo patente el misterio del otro, su rostro infinito, la incertidumbre del lazo amoroso. Las máscaras del carnaval hacen patente la otredad, la extrañeza de ese ser que se esconde detrás de la máscara y que es también la misma máscara que lleva puesta. Sin embargo, no es sólo la extrañeza del otro la que se manifiesta, sino también la extrañeza de mí mismo, al reconocerme en ese otro que represento y que no logro aprehender y encadenar a un nombre. El carnaval es una

⁴³ No era por azar que en las orgías de las saturnales se invierta el orden social mismo, con el amo sirviendo al esclavo y éste acostado en el lecho de aquél. George Bataille, *El erotismo*, p. 119.

⁴⁴ “Si lo que quieres es vivir cien años / no pruebes los licores del placer / si eres alérgico a los desengaños, olvídate de esa mujer. / Ponte una máscara antigas. / Mantente dentro de la Ley. / Si lo que quieres es vivir cien años / haz músculos de 5 a 6. Deja pasar la tentación / dile a esa chica que no llame más / y si protesta el corazón / en la farmacia puedes preguntar: / ¿tiene pastillas para no soñar? / (...). Joaquín Sabina, “Pastillas para no soñar”, *Física y Química*, BMG.

celebración extraordinaria –en el doble sentido- ya que es la experiencia de perderme en el otro siendo yo mismo otro y vivir desde esa ex-trañeza lo que me permite entrar en éxtasis.⁴⁵

La vida en sociedad no puede reducirse al orden. Por más que el cristianismo proclame un discurso dentro del cual, en la santidad, sólo tiene cabida la obediencia y el amor; y que, por otro lado el discurso democrático sueñe con un mundo de negociaciones y contratos, exento de violencia, la transgresión siempre se hará presente. Este es, en principio, el sentido sagrado de la fiesta. La fiesta reconoce que el mundo humano está constituido tanto por el mundo de la razón y el trabajo (el mundo profano), como por el mundo del exceso y la transgresión (el mundo sagrado). “La orgía no se orienta hacia la religión *fasta* (...). La eficacia de la orgía se muestra del lado de lo *nefasto*, lleva consigo el frenesí, el vértigo y la pérdida de la conciencia. Se trata de comprometer a la totalidad del ser en un deslizamiento ciego hacia la pérdida, momento decisivo de la religiosidad”.⁴⁶ Sólo perdiendo la conciencia de la identidad, en el desbordamiento de los límites puede tener lugar la experiencia sagrada de una fusión ilimitada y de la continuidad del ser.

El cristianismo se ha empeñado en rechazar la transgresión que abre a lo sagrado, para ubicarla del lado de lo profano. Ha hecho a un lado la impureza que también era parte del universo de lo sagrado. Esto quiere decir que ha negado el sentimiento de culpa que necesariamente lleva consigo lo sagrado, pues sólo se puede tener acceso a este mundo al violar lo prohibido. De esta manera, se reorganiza una concepción de lo sagrado y lo

⁴⁵ El sentido etimológico de éxtasis se refiere a la posibilidad de salirse de uno mismo.

⁴⁶ George Bataille, *El erotismo*, p. 119.

profano, en donde el criterio de diferenciación tiene que ver con el Bien y el Mal, y ya no con la idea originaria de lo profano (el mundo ordinario, cotidiano) y lo sagrado (el mundo extra-ordinario, el mundo del éx-tasis, donde se revela la continuidad del ser). Así, “un lado de lo profano se alió con el hemisferio de lo puro; el otro, con el hemisferio impuro de lo sagrado. El mal que hay en el mundo profano se unió con la parte diabólica de lo sagrado, y el bien se unió con la parte divina”.⁴⁷ La santidad, lo sagrado, terminó por equipararse al Bien -y a Dios-, mientras que el Mal fue arrojado al mundo de lo profano –y recogido por el Diabolo.⁴⁸ Bajo esta óptica podemos comprender la idea cristiana que concibe a Dios como la encarnación de la perfección y al Hombre como el culpable de la imperfección y del Mal. Pero este último debe aspirar a la perfección, pues “el Hombre está hecho a semejanza de Dios”. De esta manera, la transgresión no tiene más justificación que la de ser superada: esta es “la misión misma del Hombre”. Dentro de este contexto, se deja de reconocer el carácter sagrado del erotismo, para ser condenado y arrojado al mundo de lo profano. Era necesario acabar con “el sentimiento al que se accedía con la transgresión de lo prohibido” –o sea, con la violencia de lo sagrado, para poder erradicar de raíz la “profanación” que implicaba el erotismo, pues representaba la pecaminosa actividad sexual fuera del matrimonio. Por eso, la supresión de la orgía era de especial interés para la Iglesia, ya que ésta “mantenía más allá del placer individual, el sentido sagrado del erotismo”:⁴⁹ la abertura a lo posible de lo ilimitado. Esta experiencia necesariamente

⁴⁷ Ibidem., p. 128.

⁴⁸ El diablo es el ángel o el dios de la transgresión (de la insumisión y de la sublevación). Es originario del orden de lo divino; sin embargo “la transgresión ya no era fundamento de su divinidad, sino el de su caída. El diablo, caído, había perdido el privilegio divino, que sólo había poseído para perderlo. Propiamente hablando no se había convertido en profano; del mundo sagrado, del que había salido, conservaba un carácter sobrenatural. Pero se hizo todo lo posible para privarlo de las consecuencias de su cualidad religiosa”. Ibidem., p. 127.

⁴⁹ Las dos últimas citas, George Bataille, *El erotismo*, p. 131.

llevaba al éxtasis, mostrando ya sea el prodigio que esto representaba o la miseria que conllevaba al rápido agotamiento y a la muerte consecuente.

Desde este momento, se deja de considerar al amor voluptuoso como un fenómeno sagrado, para nombrarlo desde el discurso del pecado, que no es más que la transgresión identificada con el mal: la transgresión condenada. Por eso decía Baudellaire que “la voluptuosidad única y suprema del amor reside en la certeza de hacer el *mal*.”⁵⁰ El carnaval, la orgía, las fiestas dionisiacas son representaciones de esa *fuerza del mal* que irrumpe en el espacio de lo social derrumbando los pilares morales y racionales que aseguran la estabilidad del orden. Sin embargo, la estabilidad perpetua no sólo es una utopía, sino que además, de ser posible, traería sólo muerte, muerte en vida. En palabras de Ramoneda: “El futuro es el camino que conduce al orden: el orden de la utopía. (...) Sólo en el presente la complejidad se hace patente en toda su desnudez”.⁵¹ La anomia no sólo debilita el lazo social, también es necesaria su presencia para renovar la vida de la sociedad misma. Todo momento de efervescencia hace patente la fuerza de los afectos, de los instintos, de una cultura que la civilización –afortunadamente- todavía no ha podido domesticar del todo. Esta fuerza anómica está en todo acto fundante y se manifiesta como una tensión que “no se puede resolver en una síntesis o en otras formas de uniformidad o universalidad. (...) [Tiene que ver con] un saber que, en lo cotidiano, localmente, pone el acento sobre la falta, sobre el agujero. (...) [Es] un saber que no llega necesariamente a la conciencia o que se puede verbalizar, pero asegura, a largo plazo, la perduración testaruda

⁵⁰ Ibidem., p. 133.

⁵¹ Citado por Carlos Piña, “La construcción del ‘sí mismo’ en el relato autobiográfico”, p. 150.

de la vida”.⁵² Y nosotros podríamos agregar: es también lo que le permite a la pareja renovar y perpetuar su amor. Anaïs, sabiendo que no puede ser de otro modo, dice: “Estoy demasiado habituada a desear, no estoy habituada a la realización. Me mata. ¡La felicidad me mata!”.⁵³ La falta es la posibilidad del deseo, del deseo mismo de vivir. Sólo a partir de ella se tiene la posibilidad de refundar algo nuevo. “Es la nada (*néant*) que no es nada (*rien*), sino condición de posibilidad (...)”.⁵⁴

Eros, hijo de Poros [la Abundancia] y Penia [la Pobreza], no es ni dios, ni hombre; ni sabio ni ignorante; ni bello, ni feo; lo que alcanza, lo desparrama, de modo que nunca es rico ni pobre.⁵⁵ Siempre está falto y, por tal, siempre está en busca. Es la encarnación del amor: la sed de amar que ama y nunca se sacia; el amor que desprecia lo ordinario e invoca a la muerte sin entregársele. No es más que el amor de lo que le falta. Eros es un demonio, pues “los demonios llenan el intervalo que separa el cielo de la tierra; son el lazo que une al gran todo”.⁵⁶ Es la encarnación de la falta y el deseo de anularla.

El desbordamiento de las pasiones, la efervescencia (Maffesoli), la anomia (Durkheim) o “la parte maldita” (Bataille) evidencian que la vida no se puede reducir al orden y a la “evolución”. Eros, el dios del amor, es el arquetipo de la imperfección, del equilibrio conflictivo, de la sed de la alteridad.⁵⁷ Pasionalmente, Anaïs advierte, “¡Al diablo, al diablo con el equilibrio! Quiero romper vidrios; quiero *arder* aunque me quiebre. Sólo vivo para el éxtasis. Es lo único que me afecta. Las pequeñas dosis, los amores

⁵² Michel Maffesoli, *La part du diable*, p. 35.

⁵³ Anaïs Nin, *Incesto*, p. 120.

⁵⁴ Michel Maffesoli, *La part du diable*, p. 91.

⁵⁵ Platón, “Simposio (Banquete)...”, pp. 370-371.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 371.

⁵⁷ Michel Maffesoli, *La part du diable*, p. 76.

moderados, todas las *demi-teintes*: nada de esto me conmueve. Me gusta la extravagancia, el calor... ¡la sexualidad que hace saltar el termómetro! Soy neurótica, perversa, destructiva, fogosa, peligrosa: lava, inflamable, desenfrenada. *Me siento como un animal salvaje que escapa del cautiverio*".⁵⁸

Anaïs es la representación femenina del amante. Es Eros personificado, hecho carne y con cuerpo de mujer. Desafía toda medida, todo convencionalismo y toda ley. Transgrede *la Ley*: al ser amada-amante de su padre, quiebra el discurso mismo en que se han fundado las sociedades humanas y seduce al mundo con su danza efervescente. No sólo transgrede la ley suprema de la prohibición al incesto, sino que también sella y eterniza con tinta esa ominosa unión. Y después del incesto, Anaïs burla a la muerte y sigue siendo en vida diosa y mujer desgarrada; es poseída por "Dios Padre" y, sin embargo, sigue buscando a Dios y a su padre desesperada y apasionadamente. Es eternamente amante y esposa. ¿Cómo intentar agotarla a través de un discurso religioso, moral o psicoanalítico? La vida de Anaïs trasciende por confrontarnos con el misterio del ser e impedirnos traducirlo en verdades siempre a medias.

⁵⁸ Anaïs Nin, *Incesto*, p. 109. El subrayado es mío.

VII. Conclusiones

El presente ensayo surgió, más que de interrogantes objetivas, de una angustia de vida que intenta hacerse texto. En consecuencia, más que afirmar certezas, es un intento inconcluso por darle voz a ese lugar del deseo del cual brotan inquietudes que imploran ser nombradas. No pretendo concluir con generalizaciones ni verificaciones sino haber hecho patente que, a través de saberes agujerados que se construyen y desconstruyen entre, aquello no generalizable e inverificable, proveniente de un recóndito lugar donde la razón siempre es traicionada, también nos hace *ser*; y, por tanto, es importante hacer discurso aquello que en muchas ocasiones ha permanecido acallado por trascender el lenguaje mismo y estar imposibilitado de ser afirmado por valoraciones comprobables. En consecuencia, el presente ensayo fue, más que la constatación o refutación de hipótesis, sólo un intento de dar voz a aquellas hipótesis que frecuentemente no son planteadas o siquiera formuladas debido a su incapacidad intrínseca de ser evaluadas “objetiva” o “científicamente”, mas sin embargo, fundamentales para entender la existencia [*Existenz*] en su complejidad. Aquello de lo que no se “hace ciencia” tiene que ver con las pulsiones, los deseos, las angustias imposibles de nombrar, pero que desgarran las estructuras y abren la posibilidad de poner en circulación nuevos discursos.

En un primer momento, intenté hacer emerger, a través de entrevistas biográficas e historias de vida, aquella parte desinstitucionalizada del ser que amenaza el lazo social y, en

particular, la institución matrimonial; no obstante, esto no fue posible más que a través de “síntomas”, pues generalmente, los discursos se encuentran atravesados por las mismas estructuras sociales y, en consecuencia, lo primero que aflora son los discursos institucionalizados puestos en circulación y no aquello que los agujera y que no puede ser nombrado (el deseo imposible de saciar la falta). Por ende, opté por dejar las entrevistas a un lado –por lo menos en esta primera aproximación. Sin embargo, el relato autobiográfico de Anaïs Nin -rescatado de uno de sus diarios más controvertidos y hasta hace poco censurado- encarna de manera extraordinaria el deseo rizomático que necesariamente se escapa y desgarrar la Ley que nos funda como sujetos. Anaïs hace texto el exceso que amenaza la vida y que al mismo tiempo nos hace vivir.

En el presente ensayo se abordó el fenómeno del miedo como uno de los sustentos de las instituciones, en el sentido de que estas últimas se erigen como promesa de seguridad, orden y razón, ante el miedo a la incertidumbre de lo azaroso y a la violencia del deseo. En contraste, la angustia tendría que ver con el deseo “incestuoso” de fundirnos con *el Todo* y anular el *principio de división* que nos funda como sujetos; tiene que ver con la amenaza de la locura, con asumir lo inefable y seducir la muerte.

La transgresión nos recuerda que el orden absoluto no es más que la muerte misma: vida eterna e imperturbable. En contraste, *las líneas de fuga*¹ que agujeran las estructuras inyectan de vida a la vida: el despilfarro, el riesgo, la irrupción de la continuidad en lo discontinuo, la patencia del límite y la presencia del abismo. En este sentido, presentamos

¹ Conceptos tomados de Deleuze y Guattari y abordados en el capítulo VI de la presente tesis.

la institución de la monogamia como garantía de la perpetuidad de la pareja en el orden, pues intenta comprar el azar y subsumirlo a la certidumbre.

En otro trabajo de investigación, sería interesante reflexionar sobre la relación que pudiese existir entre el fenómeno de la monogamia y la religión monoteísta que se somete al poder omnipresente del padre muerto hecho tótem:² sólo un Dios Padre, sólo una Verdad, sólo un amor. No obstante, la Ley sólo es ley por ser transgredible. En cierto sentido, la lógica de lo Uno puede llegar a aniquilar la vida; sin embargo, las multiplicidades siempre penetrarán a carcajadas para trastocar el orden e impedir la petrificación de la vida o su aniquilación por mandato, al convertir el anhelo de unidad y orden en una *máquina de guerra*.

En general, a lo largo del presente ensayo intenté señalar que las instituciones, en cualquiera de sus formas, pretenden poner en orden el caos que funda la vida; y pretenden, así mismo, –sin afortunadamente lograrlo– descubrir las leyes que lo harían predecible y por tanto controlable. No obstante, por otro lado, indiqué que la institución cumple también otra función: logra fundar y prolongar la vida humana, producto del artificio social. En este sentido, las instituciones funcionan también como motor de vida y dadoras de identidad, pues

² El mito científico de Freud que expone el paso del hombre del estado natural al estado de cultura, infiere que en la horda primordial, el poder omnímodo del padre permitía a éste ser el dueño exclusivo de las mujeres en materia de comercio sexual. Sin embargo, llegó el momento en que sus hijos se cansaron de estar dispuestos a ser oprimidos o exiliados por su padre y acordaron revelarse y matarlo. Con el asesinato del padre autoritario, los miembros del clan debieron organizarse entre ellos y formular un contrato en el que se asegurara que ninguno de ellos tomaría el lugar del padre: se estableció que ningún hombre podrá tener comercio sexual con las mujeres de su clan (institucionalización de la prohibición al incesto), obligándolos así a buscarlas fuera de éste (institucionalización de la exogamia). Tras el asesinato del padre, éste no desaparece sino que, por el contrario, toma mucho mayor fuerza al convertirse en un espectro para los miembros del grupo. El padre reaparece en forma de tótem al ser introyectado por sus propios asesinos. De esta manera, el padre original seguirá jugando un papel determinante en el grupo en forma de ídolo al que se venera y se intenta contentar después de su muerte (producto de la conciencia de culpa). Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*.

arrojan al ser humano a la existencia al arrancarlo del magma familiar y otorgarle un nombre que lo marca como sujeto en falta.³ El deseo sólo puede mantenerse entre: entre la institución y la transgresión. Al olvidar que el ser se fundamenta en la nada, en la angustiada e inenarrable nada, llenamos de contenidos absolutos la “esencia” lúdica y erótica de la vida humana. Heidegger, en una de sus apasionadas cartas, le dice a Hannah Arendt, “el yo pensante es todo menos el sí-mismo de la conciencia. (...) en el diálogo [del pensamiento] siempre vibra también algo ‘inefable’ que el lenguaje no hace sonar del todo ni, de hecho, hace hablar y que por tanto no sólo no se comunica al otro, sino tampoco al afectado”. Sin embargo, eso “inefable” es lo que probablemente “constituye el caldo de cultivo siempre diferente del que el pensamiento surge y se renueva continuamente”.⁴ Sólo en el misterio se descubre el ser. “Cuanto menos intentemos eludir el misterio, tanto antes conseguiremos responder una vez a su esencia”.⁵

La vida humana en su complejidad no puede ser pensada fuera del orden social, pero tampoco puede ser reducida a éste. La estructura porosa de la institución siempre la tornará vulnerable a los impulsos destructivos y desordenadores del ser que harán patente la nada: excedente que no puede ser nombrado. La vida –inevitablemente trágica- de la *discontinuidad* humana, siempre será seducida por la *continuidad*⁶ perdida y añorada. En este mismo sentido, la institución matrimonial podría ser amenazada de forma intermitente por aquella nostalgia del paraíso perdido que forzaría a “las almas gemelas” a buscar afanosamente su otra mitad de la cual habían sido incompatiblemente separadas por los

³ Cf. Capítulo IV de la presente tesis.

⁴ Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, p. 175.

⁵ *Ibidem.*, p. 114.

⁶ Conceptos tomados de George Bataille.

designios de Zeus. Cuando estas mitades se reencontraban, se fundían en un abrazo interminable que los hacía perecer de “hambre o inacción” debido a que no estaban dispuestas a separarse de nuevo, como lo anota Aristófanes en *El Banquete* de Platón. De esta manera, “las almas gemelas” se fundirían en una continuidad perenne, en donde los amantes sacrificarían la vida para convertirse en dioses; en donde el deseo desaparecería para dar lugar al reino del goce.

Aunque el anhelo de fusión perpetua de los amantes se encuentre del lado del goce – y, por tanto, del lado de la muerte-, es necesario pensarlo como parte de la vida misma. Como lo he venido diciendo de una y otra forma a lo largo del presente texto, la muerte no sólo es el *fin* (final) de la vida sino también su *fin* (finalidad). En este sentido, vida y muerte, muerte y vida, se entrelazan en un juego de identidades desgarradas que nos nombran y mutilan.

Bibliografía

1. Aguilera Zubirán, Juan José, *De los contratos entre cónyuges*, Tesis de licenciatura en Derecho, Universidad Iberoamericana, México D.F, 1992.
2. *Antiguo Testamento*, vol. II, Tel-Aviv, Editorial Sinai, 1991.
3. Arendt, Hannah, Heidegger, Martin, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000.
4. Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, vol. II, Argentina, Fausto, 1996.
5. Bataille, George, *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, España, 2000.
6. _____, *El erotismo*, México D.F., Tusquets, 1997.
7. Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
8. Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1971.
9. Clément, Catherine, *El juego de la verdad*, Barcelona, Grijalbo, 2003.
10. Crespi, Franco, *Acontecimiento y estructura. Por una teoría del cambio social*, Buenos Aires, Nueva visión, 1993.
11. de Singly, Francois (comp.), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, Éditions La découverte, 1992.
12. Deleuze, Guilles, Guattari, Félix, *Mil mesetas*, España, pre-textos, 1988.
13. Derrida, Jacques, “‘Ser justos con Freud’ La Historia de la locura en la edad del psicoanálisis” en Roudinesco, Elisabeth, et. al. (1992), *Pensar la locura*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
14. Durkheim, Emile, *El Suicidio*, México D.F., Ediciones Coyoacán, 2000.
15. Eisenberg Glantz, Fany, *Actitud hacia la infidelidad, a lo largo del ciclo vital de la pareja*, Tesis doctoral en Psicología, Universidad Iberoamericana, México D.F.

16. Farge, Arlette, “Michel Foucault y los archivos de la exclusión (La vida de los hombres infames)” en Roudinesco, Elisabeth, et. al., *Pensar la locura*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
17. Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
18. _____, *Historia de la sexualidad, vol. I y II: la voluntad de saber*, México, Siglo veintiuno, 1999.
19. _____, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
20. _____, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.
21. _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1978.
22. _____, (1964) *Historia de la locura*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
23. Freud, Sigmund (1920), *Más allá del principio de placer*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.
24. _____, (1930), *El malestar en la cultura*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
25. _____, (1914), *Tótem y Tabú*, vol. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
26. García Ponce, Juan, *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*, Barcelona, Anagrama, 1981.
27. Giddens, Anthony, *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1998.
28. Giménez, Gilberto, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, *Versión*, No. 2, abril de 1992, México D.F.
29. Heidegger, Martin, “¿Qué es metafísica?”, en *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Fausto, 1996.
30. _____, “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Fausto, 1996.
31. _____, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989.
32. _____, (1926), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
33. Khalil Gibrán, Gibrán, *El profeta*, España, Biblioteca Edaf, 1998.

34. Legendre, Pierre, (1985) *El inestimable objeto de la transmisión*, Lecciones IV, México D.F., Siglo XXI, 1996.
35. Lindón, Alicia, “El enfoque biográfico como aproximación a la identidad personal y la negociación de la conyugalidad”, *Revista mexicana de sociología*, vol. 62, num.1, enero-marzo, 2000, México D.F., pp. 101-121.
36. Levi Strauss, Claude, “La familia”, en Llobera, José R. (comp.) (1974), *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama, 1987.
37. Maffesoli, Michel (2002), *La part du diable*, Francia, Flammarion.
38. Major, René, “Crisis de razón, crisis de locura o ‘la locura’ de Foucault”, en Roudinesco, Elisabeth, et. al. (1992), *Pensar la locura*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
39. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 74.
40. _____, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, México D.F., 1995.
41. Nin, Anaïs (1932-1934), *Incesto*, Buenos Aires, Emecé editores, 1995.
42. Pimentel Vargas, Javier Leonel (1992), *El adulterio como delito en México*, Tesis de licenciatura en Derecho, Universidad Iberoamericana, México D.F.
43. Piña, Carlos, “La construcción del ‘sí mismo’ en el relato autobiográfico”, *Revista Paraguaya de Sociología*, año 25, No. 71, Enero-abril de 1988.
44. Platón, *Diálogos*, “Simposio (Banquete) o de la erótica”, México D.F., Porrúa, 1978.
45. Roudinesco, Elisabeth (2002), *La familia en desorden*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
46. Schutz, Alfred y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977.
47. Wolkow, Verónica, “La tradición demoníaca”, *Fractal*, México D.F., octubre-diciembre del 2003.