

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.