

DIVERGENCIA:
INQUIETANTES MANIFESTACIONES DEL AMOR,
EL SEXO, EL DERECHO Y OTRAS INSTITUCIONES¹

*ENRIQUE DEL PERCIO*²



DIVERGENCE: UNSETTLING MANIFESTATIONS OF LOVE,
SEX, LAW AND OTHER INSTITUTIONS

RESUMEN

La aplicación del concepto de *divergencia* a las diversas manifestaciones del amor y de la sexualidad permiten estudiarlas y entenderlas con mayor precisión que si se piensa en términos de “lo natural” y “lo desviado”. Así mismo, el entender la divergencia en la constitución misma de la subjetividad nos aleja de la ilusión de pretender encontrar la completitud de la persona o la relación. Frente a las hipótesis que explican la represión sexual como instrumento de dominación capitalista sobre los trabajadores, se plantea una divergencia en el seno mismo del goce burgués: la limitación del goce sexual generaría otro tipo de placer: el goce de sentirse moralmente superior. Para una mejor comprensión de estas cuestiones, se sugiere emplear el método anadialéctico propio de la filosofía latinoamericana de la liberación como complemento procedimental de la categoría analítica de divergencia.

Palabras clave: Divergencia; Sexualidad; Amor romántico; Celibato; Derecho; Anadialéctica.

-
- 1 Presentado en inglés para publicación en la revista italiana *Socioscapes*.
 - 2 Doctor en Filosofía Jurídica, Especialista en Sociología de las Instituciones y Abogado. Actualmente es Rector de la Universidad de San Isidro en la Provincia de Buenos Aires. E-mail: [delpercio@usi.edu.ar]. ORCID [0000-0001-8138-0989].

ABSTRACT

The use of the concept of *divergence* in considering various manifestations of love and sexuality allows us to examine and understand them with greater precision than when thinking about them in terms of “the natural” and “the deviant”. Likewise, understanding divergence in the very constitution of subjectivity detaches us from the pretense of finding *wholeness* in a person or in a relationship. In contrast to hypotheses committed to explain sexual repression as an instrument of capitalist domination of workers, *divergence* surfaces at the very heart of bourgeois sexual *jouissance*: another type of pleasure, the *jouissance* of feeling morally superior by setting strict limits on sex and sexuality. For a better understanding of these questions, this essay suggests the use of the method of *anadialectics*, originated in Latin America’s own philosophy of liberation, as a procedural complement to the analytical category of divergence.

Keywords: Divergence; Sexuality; Romantic love; Celibacy; Law; Anadialectics.

Fecha de presentación: 3 de junio de 2022. Revisión: 21 de junio de 2022. Fecha de aceptación: 7 de julio de 2022.



I. PRESENTACIÓN

Sin lugar a duda, el aporte que realiza GERMÁN SILVA GARCÍA al conocimiento de la realidad social con la acuñación y desarrollo del concepto de “divergencia”, se extiende mucho más allá del campo de la criminología para el que ha sido inicialmente propuesto. Como acontece con casi todo término, se le entiende mejor a partir de sus oposiciones que de una definición por género y especie, propia del diccionario. Es que las categorías empleadas para describir la realidad social son, en sí mismas, un elemento clave en la construcción de esa misma realidad. De ahí la importancia de designar de un modo distinto a lo naturalizado tanto por la tradición estructural-funcionalista con el concepto de “desviación”, como por posturas radicales de la teoría crítica para las que toda conducta no conforme a lo institucionalizado se explica en términos de confrontación dialéctica. Claro que en ambos casos se trata, en última instancia, de emplear las palabras más como armas arrojadas que como instrumentos para tratar de describir y entender la realidad. Tal como lo expresa el propio SILVA GARCÍA:

El enfoque teórico de la divergencia posee un elevado potencial crítico, fundamental para examinar en esos términos los problemas atinentes al delito, los actos socialmente dañinos y el control social penal. Cuando en el concepto de desviación se toma como punto de partida la existencia de una conducta correcta en antinomia con la acción desviada, la noción pierde toda posibilidad crítica, pues ¿cómo puede ponerse en duda aquello que, de manera previa, es consagrado como correcto o debido? Por el contrario, de modo singular, la concepción de la divergencia permite exhibir abiertamente la naturaleza política del control penal³.

Por otra parte, si bien SILVA⁴ afirma que “el concepto de divergencia aparece despojado de cargas valorativas, representa la acción social vista desde un ángulo empírico, como una realidad material”, entendemos que, en rigor, la objetividad completa “despojada de cargas valorativas” es imposible, pero en cambio, no lo es la pretensión de objetividad. Más aún, esa pretensión debe acompañar la labor de quien se dedique a la investigación. En tal sentido, surge claramente que, a diferencia de lo que ocurre con las otras concepciones mentadas, la noción de “divergencia” asume una mayor potencialidad descriptiva y, a la par, una menor carga valorativa. O si se prefiere, podríamos hablar de una carga valorativa de segundo orden, pues si bien en términos descriptivos “divergencia” cumple mejor su objetivo que “desviación” (y en este aspecto “desviación” conlleva una carga valorativa explícita) sin embargo está claro que bajo este concepto subyace una valoración del pluralismo como mejor (o sea, como “más valioso”) que la tolerancia o de una sociedad que reconozca y respete a todos sus miembros como mejor que una que no lo haga, como el mismo SILVA reconoce en varios fragmentos de su obra.

Pero no vamos a detenernos a desarrollar las implicancias de este concepto para la criminología por varias razones: porque el propio autor lo hace con pluma maestra, porque hay ya una interesante producción al respecto y, sobre todo, por no ser la criminología tema de mi especialidad. En cambio, quisiera que este ensayo sea continuidad de las conversaciones mantenidas en la acogedora casa de campo de GERMÁN GARCÍA SILVA en Anapoima, en las afueras de Bogotá, con co-

3 GERMÁN SILVA GARCÍA. *Criminología. Teoría sociológica del delito*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Altos Estudios -ILAE-, 2011, disponible en [<https://libroselectronicos.ilae.edu.co/index.php/ilae/catalog/book/167>], p. 124.

4 Ídem.

legas de Rusia, Brasil, Panamá, España, Perú, Argentina, Colombia..., sin fronteras geográficas o temáticas para esas cautivantes tertulias surgidas de la generosa hospitalidad de nuestro anfitrión.

Es en este clima dialogal que propongo, abordemos un tema clave: el amor. Pocos temas como el amor han sido puestos en el banquillo del acusado de crímenes por demás diversos y contradictorios. Así, es denunciado por conservadores como el causante de conductas “desviadas” cuando sus manifestaciones se han dado fuera de los cánones hegemónicos, pero, por otro lado, en su versión romántica es acusado por el progresismo de mantener el orden social patriarcal heteronormativo obturando las conductas divergentes que permitirían la emancipación respecto a ese orden. No hay cancionero revolucionario en el mundo que no incluya varios temas ensalzando al amor por su potencia de subvertir todo orden establecido, y tampoco faltan los revolucionarios que cada 14 de febrero se ensañan contra su deriva consumista.

En buena medida el problema del amor y la desviación nos enfrenta a la cuestión de la sexualidad. Si bien hay que evitar el error de relacionar ambos conceptos de modo demasiado estrecho, como si el sexo debiera ser la continuación del amor por otros medios o a la inversa, también conviene evitar el error contrario: pensar que entre sexo y amor no hay relación alguna. Aprovechando el estilo divergente que me ha sido permitido emplear en este texto, aventuraré alguna hipótesis en torno a la sexualidad, sus represiones y mandatos.

Por cierto, en todos estos casos estamos haciendo referencia a concepciones del amor bastante distintas entre sí; no obstante, hay algo en común: entre estas concepciones hay aspectos análogos, pero también contradictorios. Ello nos llevará al final de este texto a hacer algunas consideraciones en torno a uno de los aportes más relevantes de la filosofía latinoamericana: el concepto de analéctica o *anadialéctica* acuñado por JUAN CARLOS SCANNONE y ENRIQUE DUSSEL.

II. AMOR Y DIVERGENCIA

Si un cuento es capaz de mantener incólume una notable popularidad durante varios siglos, ha de ser porque contiene elementos dignos de estudio por su relevancia sociológica. Sin duda *El gato con botas*

está entre esos cuentos, razón por la cual vale la pena comenzar este acápite con algunas breves reflexiones en torno a las conductas divergentes de sus dos héroes: el gato y el hijo del molinero. En sus versiones más populares, se dice que al morir un molinero sus dos hijos mayores se quedan con sus tierras y el molino, quedando para el más pobre tan solo el gato, pero el gato no es solamente un gato: el gato es símbolo de la astucia y, en este caso, de la astucia del pobre, de aquel que debe aguzar su astucia al máximo pues en ello le va la vida. Un gato que habla y que tiene botas: el lenguaje es sinónimo de inteligencia, mientras que las botas representan el camino recorrido, la experiencia, astucia e inteligencia. Recordemos que, al inicio de las aventuras, el gato a través de una serie de ardidés consigue comerse al ogro dueño del castillo de la comarca (símbolo del poder) y pone en su lugar a su joven amo, haciéndolo pasar por marqués: usurpación de vivienda, títulos y honores. Sin perder el tiempo, apenas se le presenta la primera oportunidad, el gato, siempre empleando ardidés y engaños y contando con la complicidad de su amo, logra que este seduzca a la princesa simulando su identidad y ostentando las dignidades y haciendas usurpadas.

Sin duda, para las teorías criminológicas de cuño estructural-funcionalista estas conductas entran de lleno en el ámbito de la desviación. Tampoco faltará el intelectual crítico que condene al relato por consolidar la estructura de dominación monárquica y feudal, pues el gato debería haber utilizado su astucia para organizar a todos los jóvenes pobres para acabar con la opresión. Por cierto, los millones de personas que a lo largo de los siglos disfrutaron con este relato, esbozarían una socarrona sonrisa al escuchar alguna de estas explicaciones. Y creo, tendrían razón, porque la conducta del gato es una conducta divergente con respecto al orden social establecido pero, a su vez, el orden social es divergente con respecto a la concepción del mundo que tienen el gato y su amo. Es obvio que la intención que persigue el cuento es otra: atiende aspectos muy profundos de la necesidad del niño de sentir que es capaz de realizar grandes hazañas aun siendo el menos afortunado⁵.

Este ejemplo, en su aparente simpleza, nos está señalando una serie de derivas potenciales que cabría seguir a partir del concepto de di-

5 BRUNO BETTELHEIM. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Buenos Aires, Crítica, 2012.

vergencia. Una de ellas es que cada persona humana es divergente en sí misma: el joven suele estar en desacuerdo con lo que le propone el gato, o sea con su propia astucia. Otro ejemplo, un poco menos popular pero igualmente simbólico, está dado por la tragedia de TRISTÁN e ISOLDA que se remonta al menos al siglo XII y que desde entonces viene siendo retomado en distintas versiones. Según una de las más conocidas, la reina BLANCAFLOR da a luz a TRISTÁN poco después de enterarse del asesinato de su marido, el rey RIVALÉN DE LEONÍS. Tomando al bebé en sus brazos le dice: “-Hijo mío, durante mucho tiempo he deseado tenerte; ahora estoy viendo a la más hermosa criatura que haya nacido de mujer. Triste te doy a luz y triste es la primera caricia que te hago. Por tu causa tengo una tristeza que me matará. Y como has venido al mundo con tristeza, te llamarás TRISTÁN. Cuando hubo dicho estas palabras, besó a su hijo, y acto seguido, expiró”⁶. ¿Cómo es posible que al mismo tiempo diga que durante mucho tiempo ha deseado tenerlo, que está viendo a la criatura más hermosa, y a la vez diga que por su causa tiene una tristeza que le matará? Nada nos dice la historia al respecto, pero tampoco hace falta. Solo un loco pediría que una madre en esas circunstancias no tenga divergencias con respecto a sí misma. Todo el resto de la trama nos plantea las divergencias de TRISTÁN e ISOLDA con respecto a sus propios sentimientos, pero también con las convenciones sociales, como es el caso de la lealtad debida al rey MARCOS, marido de ISOLDA. Así se suceden idas y vueltas que parecieran interminables, hasta que por fin los amantes pagan con la muerte la ilusión de completud. Quizá sea en la versión de WAGNER donde esto se manifiesta con toda su potencia, cuando en la escena segunda pone en palabras de TRISTÁN: “Así moriríamos para estar juntos, eternamente unidos, sin fin, sin despertamiento, sin temor, sin nombre, rodeados del amor, entregados completamente a nosotros mismos para vivir solamente por el amor [...] tú, ISOLDA; yo, TRISTÁN, ya no soy más TRISTÁN, no ISOLDA; sin nombre, sin separación”.

Como nos enseña el psicoanálisis, nadie es igual a sí mismo, nadie es una sustancia acabada y completa en sí, ni puede serlo con nadie, por más anhelo de ser uno con el otro, sin nombre, sin separación como pretendió el infortunado TRISTÁN. Esto nos pone a tanta distancia del amor romántico que cree que es posible encontrar esa pleni-

6 JOSEPH BÉDIER. *La historia de Tristán e Isolda*, Barcelona, Acantilado, 2011, p. 16.

tud en la “media naranja” o la plena realización personal en la familia heteronormada, como de cierto feminismo utópico que postula que “tu eres tu propia naranja” o “cásate contigo misma que ya eres completa”. En ambos casos, conforme a la subjetividad de cada época, se le exige al amor lo imposible: llenar esa falta que nos constituye, olvidando que “el amor es el encuentro entre dos faltas que nunca se puede colmar. Se busca al otro para que acompañe en esa falta y no para que la colme. La pareja es el desafío de soportar juntos algo que no se puede resolver”⁷.

Pero hay una buena noticia: es precisamente esa escisión, esa hendidura constitutiva del ser humano la que impide que la persona sea totalmente colonizada por el sistema y, por ende, lo que garantiza que siempre habrá divergencia: divergencia del sujeto consigo mismo (“yo no tengo por qué estar de acuerdo con lo que pienso”⁸), divergencia del sujeto con respecto a las normas jurídicas positivas, divergencia de las normas jurídicas positivas con respecto a otras estructuras normativas dentro del mismo sistema social (normas de culturas no hegemónicas, modas reactivas, etcétera) como las más notorias pero no únicas manifestaciones de aspectos de la vida en común que cuadran dentro del concepto de divergencia.

Esa disonancia con nosotros mismos, esa diferencia ontológica constitutiva de nuestro “yo” más profundo, se vincula directamente con lo que FREUD denominó “el inconsciente”. Como explica CONSTANZA MICHELSON “lo inconsciente es una política de resistencia al control”⁹. En tal sentido, creo que un diálogo entre los aportes del psicoanálisis y el pensamiento de GERMÁN SILVA en torno al control social en general y a su manifestación en el derecho penal en particular, puede resultar de gran fecundidad. Es que ahí radica la imposibilidad de un sistema social que pueda detentar un control pleno y total sobre cada individuo y, por ende, ahí radica también la permanente posibilidad del cambio social a partir de la divergencia. No hay posibilidad de ninguna tecnología *hackee* por completo nuestro cerebro

7 JORGE ALEMÁN. *Breviario político de psicoanálisis*, Barcelona, Ned Ediciones, 2023, p. 16.

8 Esta frase pronunciada en una entrevista por un futbolista chileno, sirve a CONSTANZA MICHELSON para efectuar una interesante aplicación de estos conceptos básicos del psicoanálisis a la sociedad contemporánea. Ver: CONSTANZA MICHELSON. *Capitalismo del yo*, Buenos Aires, Paidós, 2021, p. 32.

9 MICHELSON. *Capitalismo del yo*, cit.

ni lo formatee como si fuera un disco rígido, pues precisamente esa grieta, ese error, hace que siempre quepa la salida divergente.

Es en esa grieta donde habita lo singular de cada ser humano, justo en el punto en que podemos decir algo tan extraño como “no estoy de acuerdo con lo que pienso”. Si nos preguntáramos cuál es el verdadero yo en ese desdoblamiento, la respuesta es que la verdad de lo humano es justo esa distancia que quiebra la continuidad del ser. Existimos en el desvío de los discursos totales, en el fracaso del intento de la coincidencia plena con cualquier estructura¹⁰.

Gracias a este instrumental teórico, estamos ahora mejor equipados para continuar con nuestro tema, el amor como fuente de divergencia en el plano social. Permítaseme una última referencia a una historia tradicional europea, previa a la consolidación y expansión del capitalismo o, lo que es más o menos lo mismo, previa a la irrupción de América en Europa: me refiero a los amantes que mueren por no responder a las normas de apellidos y abolengos, como *los amantes de Teruel* o *Romeo y Julieta*. Si bien en estos casos queda claro que cuando el amor no permite “filtraciones”, cuando se piensa que el amado o la amada, y solo él o ella puede llenar el vacío existencial, lo que acontece es la anulación recíproca, la mutua fagocitación, la muerte¹¹. Pero estas historias también nos hablan de lo difícil que es para el orden constituido enfrentar la pasión de eso que, con toda la polisemia del caso, llamamos “amor”. No deja de llamar la atención su difusión en el marco de un orden estamental, donde el apellido (CAPULETO, MONTESCO) marca la ubicación en la sociedad, establece quien manda y quien obedece, y en torno a lo cual gira toda la vida en común.

La historia de las historias de amor nos muestra que esas divergencias entre las pulsiones amorosas y las costumbres instituidas no

10 *Ibíd.*, p. 34.

11 Es interesante traer a colación las reflexiones de pensadores como LEVINAS, JEAN LUC MARION o SCANNONE acerca de la importancia del tercero para evitar que el otro sea visto meramente como un *alter ego*, reducido a objeto destinado a completarme en mi narcisismo. El tercero (Dios, el hijo, el o la amante, una causa política) impiden esa cerrazón. Por eso, dirá GRESHAKE que Dios es Trino y solo después es Uno. Dios es idéntico a sí mismo, pero no es igual a sí mismo, tal como nos pasa a los humanos. O, para decirlo con las palabras de MARIO BENEDETTI: “si te quiero es porque sos/ mi amor mi cómplice y todo/ y en la calle codo a codo/ somos mucho más que dos [...] te quiero porque tus manos/ trabajan por la justicia” donde la justicia ocupa ese lugar del tercero haciendo que la pareja de frutos, genere vida en lugar de autodestrucción. Otra vez la divergencia...

son hechos aislados, sino que hacen a la divergencia entre la estructura misma de la pasión y la de la institución. Como en toda divergencia, la relación es recíproca: divergencia de las conductas y acciones fruto de la pasión con respecto al orden instituido y divergencia de este orden con respecto a los dictados del amor. Esto no ha cambiado demasiado en nuestros tiempos. En efecto, las novelas, la cinematografía, el teatro y la televisión siguen tomando al amor romántico como ideal a pesar de su divergencia con la exigencia de que cada cual sea un exitoso empresario de sí mismo. El sistema económico concibe a cada ser humano como un mero recurso e, incluso, muchos se ven a sí mismos como tales. En este ordenamiento, las personas se vinculan explícitamente sobre la base del lucro y del interés, todo vínculo se justifica en base al rédito que se obtenga del mismo. “En última instancia, los socios comerciales son intercambiables dentro del mercado y las relaciones varían con las circunstancias económicas, mientras que, en el marco del amor romántico, la persona que amamos y con la cual nos sentimos unidos es única e irremplazable¹². Más aún, ante el altar del amor han de sacrificarse otro tipo de consideraciones, en especial las de carácter económico. “El amor romántico no es racional sino irracional, no es lucrativo sino gratuito, no es utilitario sino orgánico y no es público sino privado”¹³. Es decir, el amor no se llevaría bien con los ideales que propone el mercado, y sin embargo, las industrias culturales que dependen del sistema capitalista siguen generando productos con toda esta carga valorativa contraria a ese sistema. Obviamente, los líderes de las industrias culturales no tienen por objetivo consolidar el capitalismo sino ganar dinero, y para tal fin, producen lo que los consumidores quieren.

Contrario a lo que ciertas interpretaciones conspirativas proponen, en el sentido de que la industria cultural en general y, en especial, la cinematográfica, son creaciones imperialistas destinadas a imponer el estilo de vida de Estados Unidos, lo cierto es que, vale insistir, el principal objetivo no es político sino comercial. Una de las productoras icónicas sin dudas es *Disney*, y por la importancia que sus películas

12 EVA ILOUZ. *El consumo de la utopía romántica: el amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2009.

13 Ídem.

tienen en la conformación de los ideales de cómo vivir la experiencia del amor en niños y adolescentes, conviene tener presente que:

Una película de dibujos animados de la compañía Disney está pensada para la venta masiva internacional, incluyendo merchandising de muñecos, ropa, mochilas y otros objetos [...]. No se trata de películas experimentales ni marginales y no están destinadas a elites intelectuales de ningún tipo. La compañía produce una por año y le dedica mucho esfuerzo y dinero. Por lo tanto, las ideas que se transmiten en estas películas no son nunca demasiado atrevidas. Por el contrario, en general expresan y enseñan valores que un porcentaje importante del público está de acuerdo con enseñar a sus hijos. Por esa razón [...] reflejan en gran parte los cambios y las fijaciones de los conceptos estadounidenses sobre la familia, la discriminación, la mujer, el heroísmo, las clases sociales¹⁴.

Cuando el sistema necesitaba mujeres sumisas encargadas de reproducir la fuerza laboral para las industrias que requerían mano de obra masiva, y para reproducir los soldados que iban también masivamente al frente de combate desde la Primera Guerra hasta Vietnam, las heroínas respondían a ese estereotipo: *Blancanieves*, *Cenicienta* o *La bella durmiente* fueron icónicas en tal sentido. Si bien no aparecían los hijos en el filme, es evidente que su propósito era casarse para ser madres¹⁵. Pero cuando por el impacto de las nuevas tecnologías el sistema ya no requiere de tantos trabajadores (pues el programa informático reemplaza al operario), ni tantos soldados, sino que requiere que se consuma productos con mayor valor agregado, conviene que la mujer salga a trabajar, a competir con el varón. De ese modo, en la casa hay dos ingresos y menos hijos, por lo que queda dinero para cambiar el televisor, ir al cine con frecuencia, etc. Por ende, las heroínas centrales de las nuevas producciones son mujeres empoderadas que no están pendientes de que venga el príncipe azul a salvarlas, no

14 MÁRGARA AVERBACH. "Las últimas películas de dibujos animados de la Compañía Disney: ¿cambios de actitud?", en PABLO POZZI y FABIO NIGRA (comps.). *Huellas imperiales: historia de los Estados Unidos 1929-2000. De la crisis de acumulación a la globalización capitalista*, Buenos Aires, Edit. Imago Mundi, 2003, p. 467.

15 La idea de maternidad, el nacimiento, lleva a la idea de inicio y este a la de final. La vida y muerte, EROS y TÁNATOS, están asociados en nuestro inconsciente. En un tiempo de guerras donde la muerte estaba tan presente en los hogares norteamericanos, es comprensible que ni Mickey, ni Donald, ni casi ningún personaje importante tenga hijos o esposa como un modo de dejar al nacimiento y, por ende, a su contrapartida la muerte, por fuera de las historias.

tienen mayor interés en la maternidad, no siempre son “buenas”, e incluso, desde *Mulán* (1998) en adelante, el amor de pareja no necesariamente ha de ser el eje argumental¹⁶. El caso es que se trata ahora de productos dirigidos a padres que nacieron cuando en Estados Unidos y el resto del mundo muchos movimientos proclamaban al amor libre como uno de sus objetivos. Los hijos de aquellos padres crecieron en un ambiente de aceptación o, al menos, no tan represivo como había sido en tiempos pasados.

Claro que el amor libre, entre otras cosas, significa “libre del otro”, de modo que “si en la revolución de los sesenta se pretendía quebrar las fórmulas represivas del capitalismo, la revolución neoliberal logró simplificar las consignas y engancharlas con la subjetividad idónea para el consumo”¹⁷. La sociedad contemporánea, “si bien ha convertido la flexibilidad en una característica que libera al amor de sus formas rígidas, no tolera la dependencia y más bien promueve la autoayuda como solución privada a la falta de seguridad, compromiso, lealtad. Antes que revolución, el amor moderno genera ansiedad”¹⁸. Claro que la escisión, la hendidura que nos constituye como sujetos también caracteriza a la gente de nuestra época: al mismo tiempo que se anhela una relación libre del otro, se caen los puentes de París por el peso de los candados que los amantes les ponen como prenda de la duración de su vínculo.

Como siempre, el capitalismo toma esto y lo usa también en su propio beneficio: amor y negocio parecen incompatibles, renegamos del amor romántico, pero el amor romántico es un buen negocio, desde tarjetas y bombones de chocolate con forma de corazones para San Valentín, hasta cruceros a lugares exóticos. En líneas generales, en buena medida el consumo está ligado al ocio y este, a su vez, está ligado al cortejo y la seducción, tanto de modo directo como indirecto. Así, en general, se tiende a identificar el momento o la ocasión romántica con alguna actividad de consumo como cenar en un restaurante elegante, ir al cine, al teatro o a un recital, vestir a la moda, etc. Pero

16 Vale señalar al pasar la emergencia del amor fraterno entre Elsa y Anna en *Frozen* (2013) o del amor entre nieto y abuela en *Coco* (2017), dos excelentes películas que plantean interesantes reflexiones en términos de la divergencia (o la no divergencia: alerta de spoiler) de sus personajes más queribles con respecto a sus mandatos.

17 MICHELSON. *Capitalismo del yo*, cit., p. 126.

18 *Ibid.*, p. 127.

además de estos consumos vinculados directamente a la cita romántica, la publicidad también tiene en cuenta el potencial erotizante de otros objetos de consumo, como puede ser un automóvil de alta gama, un reloj o un iPhone.

Si tenemos en cuenta que buena parte de las conductas denunciadas son motivadas por el amor o por sus opuestos: el odio y la falta de amor, queda claro que no es ocioso dedicarle serios estudios. Y para eso, la categoría propuesta de “divergencia”, vale reiterar, tiene un potencial que aún no ha sido lo suficientemente aprovechado en las distintas ramas del derecho.

II. DIVERGENCIA Y SEXUALIDAD

Si tuviéramos que resumir en pocas palabras la hipótesis central de *El malestar en la cultura* diríamos que FREUD propone que si los humanos no tuvieramos ningún tipo de límite para hacer lo que nos venga en gana, nos pasaríamos el tiempo buscando nuestra satisfacción sexual. Claro que sería muy posible que quien le guste a A, prefiera estar con B, por lo que A tendería a partirle la cabeza a B. De tal modo transcurriría la vida sin que nadie pierda el tiempo en ocupaciones tan poco gratificantes como cocer los alimentos, construir una vivienda, elaborar indumentaria, cazar o cultivar la tierra, pero entonces no viviríamos más que unos pocos años y la vida sería solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve, según la recordada descripción que hace HOBBS en el *Leviatán*. “Es innegable que el ejercicio de esta función no siempre trae ventajas al individuo, como lo hacen sus otras actividades, sino que por el gusto de un grado de placer excepcionalmente alto, él se ve envuelto por esta función en peligros que exponen su vida y muy a menudo se la exigen”¹⁹. Por eso la cultura pone límites a EROS y a TÁNATOS, límites que obviamente causan malestar, ya que frenan los impulsos más espontáneos, haciendo que las gentes no se sientan del todo cómodas en el espacio de la civilización.

En la misma línea, en 1936 WILHELM REICH escribía *La revolución sexual*, libro en el que critica duramente la moral sexual de entonces, y basándose en investigaciones antropológicas como las de BRONISLAW

19 SIGMUND FREUD. *Introducción al psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

MALINOWSKY, postula que la represión de la sexualidad que se da a partir de la infancia tiene como propósito producir personalidades obedientes al sistema.

Dos décadas más tarde, HERBERT MARCUSE dirá que:

Para FREUD la historia del hombre es la historia de la represión. La cultura restringe no solo su existencia social, sino también la biológica, no solo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo, tal restricción es la precondition esencial del progreso. Dejados en libertad para proseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte²⁰.

Pero si bien MARCUSE comparte esto con FREUD, se pregunta por qué hay más represión de la necesaria. ¿Acaso la represión de la masturbación o de las prácticas homosexuales plantean algún peligro para la civilización? ¿Qué tienen de intrínsecamente incompatibles con la asociación y la preservación de la civilización las prácticas “desviadas”? Esta represión sobrante, este “plus de represión” no tendría más sentido que el de someter a la gente en un sentido similar al planteado por REICH. En efecto, señala MARCUSE que:

El interés de la dominación agrega represión sobrante a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad. El principio del placer fue destronado no solo porque militaba contra el progreso en la civilización, sino también porque militaba contra la civilización, cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo. FREUD parece reconocer este hecho cuando compara la actitud de la civilización ante la sexualidad con la de una tribu o una sección de la población “que ha obtenido el poder y está explotando al resto para su propio provecho. El temor a una revuelta entre los oprimidos llega a ser entonces un motivo para imponer regulaciones todavía más estrictas”²¹.

Pareciera que ya está claro cuál es el origen de ese plus de represión: quienes detentan el poder imponen las restricciones libidinales a los oprimidos. En el caso de la sociedad industrial, además, el control de la sexualidad implica que no se disipen energías, que toda la potencia libidinal esté volcada a la producción: “La discusión de esta hipóte-

20 HERBERT MARCUSE. *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983, p. 27.

21 *Ibíd.*, p. 57.

sis se encuentra enseguida con uno de los valores más estrictamente protegidos de la cultura moderna: el de la productividad [...] La eficacia y la represión convergen: elevar la productividad del trabajo es el ideal sacrosanto tanto del capitalismo como del estalinismo estajano-*vista*²². Esto vale para patrones y empleados: todos los miembros del sistema son explotados, aunque, obvio, en distintos niveles.

En los años 1960 del siglo pasado, estas ideas eran hegemónicas en los campus universitarios de Europa Occidental, Estados Unidos y otras latitudes. “*Hagamos el amor y no la guerra*” era la consigna *hippie* que conseguía cada vez más adeptos, dando la sensación de que una civilización basada más en EROS que en TÁNATOS estaba a la vuelta de la esquina. Recomenzar la historia partiendo del triunfo de NARCISO y ORFEO sobre MARTE y APOLO, la poesía sobre la guerra, la androginia sobre el patriarcado. Como bien lo señala FOUCAULT:

Se sostiene este discurso sobre la moderna represión del sexo. Sin duda porque es fácil de sostener [...] se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués [...] si el sexo es reprimido con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva; en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse? El sexo y sus efectos quizá no sean fáciles de descifrar; su represión, en cambio, así restituida, es fácilmente analizable²³.

Pero hay un problema, y es que esta hipótesis sin duda es encantadora, pero no es verdadera, ni siquiera verosímil, porque queda un tema no menor sin responder: si en efecto los que dominan imponen esto a los dominados, ¿por qué los que dominan se imponen a sí mismos mayores restricciones sexuales que las que se aplican a los dominados? Si los clérigos ocupan un lugar más alto que los laicos en términos de poder real en las sociedades marcadamente religiosas, ¿por qué estos se imponen normas más rígidas, tales como el celibato entre los católicos? Es cierto que no siempre cumplen esas normas, pero acá lo importante es que se las autoimponen. Lo mismo acontece con las clases altas: los pobres, los “inferiores” pueden tener una vida sexual sin

22 Ibid., p. 147.

23 MICHEL FOUCAULT. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 12.

las ataduras de los sectores dominantes. Por cierto, podría alegarse en defensa de la hipótesis represiva que en estos casos entran en juego intereses económicos, cuestiones de propiedad, herencia, que solo afectan a las clases pudientes. Sin desconocer que algo de esto ocurre, pareciera ser una explicación correcta pero insuficiente pues, en última instancia ¿para qué quiere alguien tener dinero si no es para disfrutarlo? En todo caso, si así fuera, ¿qué motiva a esos sectores a sacrificar el impulso sexual en función de preservar el sistema?

Estas sencillas y evidentes cuestiones llevaron a FOUCAULT a replantear el asunto, tomar el toro por las astas y estudiar la historia de la sexualidad desde sus orígenes en Occidente. Propongo que le cedamos la palabra para disfrutar de uno de los fragmentos escritos con esa elegancia y humor que hacen que valga la pena leerlo y releerlo:

Pero tal vez hay otra razón que torna tan gratificante para nosotros el formular en términos de represión las relaciones del sexo y el poder: lo que podría llamarse el beneficio del locutor. Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresión deliberada. Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura. De ahí esa solemnidad con la que hoy se habla del sexo [...] Después de decenas de años, nosotros no hablamos del sexo sin posar un poco: consciencia de desafiar el orden establecido, tono de voz que muestra que uno se sabe subversivo, ardor en conjurar el presente y en llamar a un futuro cuya hora uno piensa que contribuye a apresurar. Algo de la revuelta, de la libertad prometida y de la próxima época de otra ley se filtran fácilmente en ese discurso sobre la opresión del sexo. En el mismo se encuentran reactivadas viejas funciones tradicionales de la profecía. Para mañana el buen sexo. Es porque se afirma esa represión por lo que aún se puede hacer coexistir, discretamente, lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer. Hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce [...] La idea del sexo reprimido no es pues solo una cuestión de teoría. La afirmación de una sexualidad que nunca habría sido sometida con tanto rigor como en la edad de la hipócrita burguesía, atareada y contable, va aparejada al énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo, a modificar su economía en lo real, a subvertir la ley que lo rige, a cambiar su porvenir. El enunciado de la opresión y la forma de la predicación se remiten el uno a la otra; recíprocamente se refuerzan. Decir que el sexo no está reprimido o decir más bien que la relación del sexo con el poder no es de represión corre el riesgo de no ser

sino una paradoja estéril. No consistiría únicamente en chocar con una tesis aceptada. Consistiría en ir contra toda la economía, todos los “intereses” discursivos que la subtienden²⁴.

Dejemos por ahora a FOUCAULT (¡como si eso fuera posible!) y, continuando con el espíritu lúdico y audaz que caracteriza los encuentros de Anapoima, planteemos una hipótesis: la autorepresión burguesa de la sexualidad responde al goce que le provoca a los miembros de las clases adineradas sentirse legitimadas para ocupar el lugar que conforme a la estratificación indoeuropea corresponde al estamento de los orantes.

Me explico: gracias a los estudios de GEORGE DUMEZIL sabemos que la división tripartita de la sociedad que encontramos, por ejemplo, en *La República* de PLATÓN (donde por analogía con las partes del alma, *la polis* debe tener en el primer estamento a los sabios, en segundo lugar al de los guerreros y por último al de los productores) es una jerarquización arraigada en las culturas de origen indoeuropeo. Así como en la mayoría de las culturas la partición es binaria (quienes están arriba y quienes están abajo, sin perjuicio de que dentro de cada grupo a su vez haya una estratificación, pero respetando la división binaria fundamental) en cambio en India tenemos a los *brahmanes* o sacerdotes, a los *kshatriya* o gobernantes y guerreros y los *vaisha* o productores; una cuarta casta, los *shudras*, en realidad es una “casta excluida” que no provendría de la misma estructura tripartita sino que sería un agregado migrante posterior. Esta distinción entre orantes, guerreros y productores, caló hondo en el medioevo europeo donde llegó por diversas vías. Así, en el siglo X, ADALBERÓN DE LAON habla de *oratores*, *bellatores* y *laboratores*: los orantes, los guerreros y los productores (campesinos, artesanos y comerciantes), criticando el hecho de que un hijo de *laboratores* pudiera alcanzar la dignidad episcopal. Estos tres órdenes han de perdurar hasta que en la Revolución Francesa el Tercer Estado, es decir el estamento de los productores, tome el poder en reemplazo de los otros dos.

En cuanto a la sexualidad, mientras se espera que los *laboratores* tengan sexo en función de la necesidad de reproducción y los guerreros de modo promiscuo y desaforado en razón de su carácter más

24 *Ibíd.*, p. 14.

desbordante, quienes ejercen la primera función, los sacerdotes, preferentemente deben ser célibes.

En un diálogo mantenido entre DUMÉZIL y un grupo de los más reconocidos discípulos franceses de LACAN, surge nítidamente esta diferenciación:

ALAIN GROSRICHARD. –A pesar de todo estoy sorprendido por los ejemplos que da usted de un poder fundado sobre el celibato o la castración. Por otra parte, la mayoría de las veces se trata de la soberanía, un poder de primera función. La castración o la abstinencia eleva a un grado de poder simbólico sin medida común con un poder físico.

GEORGES DUMÉZIL. –Sí, un poder menos político que religioso, que vale menos para el rey que para el sacerdote. En “Júpiter y las víctimas machos” se trata de Júpiter en calidad de amo de lo sagrado. Y también en tanto que pater. Es pater, pero de un modo que supera la sexualidad. Conforme a una regla general sus víctimas son elegidas en virtud de un carácter que se supone tienen en común con él. Ahora bien, está prohibido sacrificarle un macho entero²⁵.

ALAIN GROSRICHARD. –Pero, sin embargo, el rasgo específico de Júpiter pater, es que él es padre, no por ser fecundo, no por producir por medio de una relación sexual, sino al contrario, es tanto más padre puesto que no engendra, sino que él crea. Hay algo muy interesante en esa paternidad que crea y que no puede recibir, yo diría en calidad de tal, sino víctimas castradas.

[...]

JOEL GRISWARD. –La libertad de la que habíamos partido, esa libertad del guerrero, los indo-europeos la entendían también como libertad sexual, expresándose fuera de las leyes que rigen las relaciones de pareja. Entonces ¿sería ir demasiado lejos decir: ¿la sexualidad mientras está reglada, socializada, civilizada, compete a la tercera función, mientras que la sexualidad como desbordamiento violento y sin reglas competiría a la segunda? La sexualidad estaría a caballo sobre las dos funciones.

GEORGES DUMÉZIL. –El guerrero es un ser que, en toda materia, y no solamente en materia sexual, está siempre en la frontera entre lo lícito y lo ilícito, lo usual y lo excepcional.

25 El macho debe estar castrado. Esto es un elemento muy sólido en favor de nuestra hipótesis, ya que precisamente el toro representa por excelencia el elemento masculino.

JEAN-CLAUDE MILNER. –De todo esto resalta, según parece, que para la sexualidad, no hay tratamiento de primera función²⁶.

ALAIN GROSRICHARD. –O que, entre la primera función y la sexualidad la relación es de ignorancia. Está marcada solo por un rasgo negativo.

GEORGES DUMÉZIL. –Sí, para un aspecto. Pero RÓMULO hace mucho más, RÓMULO no es un ancestro, es el fundador.

ALAIN GROSRICHARD. –Él no tiene hijos, es el padre creador²⁷.

Más allá del interés que esto indudablemente arroja para debatir con mayor seriedad temas tales como el celibato sacerdotal en la Iglesia Católica occidental, lo que acá deseamos plantear es que tras las grandes revoluciones burguesas de 1688 en Inglaterra, 1776 en Estados Unidos y 1789 en Francia, por primera vez en la historia del llamado Occidente el estamento de los productores llega a ocupar el poder en sus manifestaciones más importante: el poder político y el poder de legitimación a través, sobre todo, de la ley (jueces y legisladores establecen lo que es correcto y lo que no lo es) y la escuela; esto lo logra a partir de que su poder de base, el poder económico pasa a tener mayor relevancia en virtud del desarrollo del capitalismo. Es decir, el burgués ocupa el lugar tradicionalmente asignado a los *oratores*. Para no sentirse un usurpador, para seguir sintiendo que de algún modo él es superior a los nobles y a los sacerdotes, que ocupa de manera legítima los primeros lugares por mérito propio, asume esa primacía ética incorporando el elemento más destacado de la ética sacerdotal: los férreos límites a la sexualidad. Esta renuncia a disfrutar la sexualidad en plenitud produce en su alma un plus de goce derivado de sentirse moralmente superior.

Esto da lugar a un doble resultado: por una parte, el burgués se siente superior a las clases inferiores, que practicarían la sexualidad sin frenos ni inhibiciones. Por otra parte, al focalizar la moral en el

26 La primera función es la de los orantes, la segunda la de los guerreros y la tercera la de los productores.

27 JESÚS JÁUREGUI. “Conversación con George Dumézil sobre los matrimonios, la sexualidad y las tres funciones entre los indoeuropeos”, *Debate Feminista*, vol. 3, 1991, pp. 234 a 260, disponible en [https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1506].

sexo, el burgués se puede desentender sin ningún tipo de mala conciencia de cualquier supuesta obligación hacia la comunidad. Deja de ser la justicia o la caridad el eje de la reflexión moral para jugarse la salvación eterna en lo que ocurra en la intimidad de las alcobas.

Por cierto, el estudio del modo en que se realiza esta operación implica una investigación de mucho más largo alcance que el de un artículo como el presente, pero cabe señalar que el orden tripartito no tiene raíz bíblica, como tampoco lo tiene la centralidad del sexo en términos de moralidad. Ambos elementos guardan estrecha relación con otro concepto que tampoco tiene presencia en las Sagradas Escrituras: la Naturaleza. El sexo como cuestión moral y la naturaleza como guía de conducta, entran en el cristianismo en tiempos del Imperio romano por influencia del estoicismo en el siglo III, pero serán resignificados siglos más tarde, durante el período que FOUCAULT llama “la época clásica”, es decir, entre las revoluciones burguesas referidas. Ello acontecerá de la mano de la invención del derecho romano y, concomitantemente, del orden natural en su versión moderna²⁸.

El impacto que produce la crisis del ordenamiento tradicional en Occidente motiva que la nueva clase dominante, la burguesía, necesite un ancla firme, un suelo estable, algo que le permita fundar su nueva legitimidad. En efecto, pensemos en la incertidumbre institucional que se produce con la secuela de revoluciones iniciadas con la independencia de Estados Unidos en 1776, continuadas con la Revolución francesa en 1789, la haitiana en 1805, el posterior proceso de emancipación de América Latina, las convulsiones en Europa entre 1830 y 1848, año en que MARX y ENGELS advierten que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Al mismo tiempo, la Revolución Industrial se iba consolidando en Europa Occidental. Los hacedores y beneficiarios principales de este último proceso, los industriales y capitalistas, necesitaban dar forma institucional a las nuevas relaciones de

28 Noción moderna que no es la misma que en el medioevo europeo expresa, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, para quien el concepto de *natura* está más cerca del concepto griego de *physis*. La naturaleza moderna tiende a ser vista como eterna, como inmune a los cambios, mientras que la *physis* griega reconocía cambios y continuidades. Así, después del otoño siempre viene el invierno, pero nunca un invierno es igual a otro. Del mismo modo, en todos los agrupamientos humanos hay una organización familiar, pero el tipo de organización puede variar de una época a otra o de un lugar a otro. En todos hay algún modo de administración de la propiedad, pero no en todos la propiedad se concibe de la misma manera.

poder, pero claro, no es fácil generar instituciones estables en medio de mutaciones tan profundas. Se acude entonces, como ya se había hecho en otras ocasiones²⁹, a un supuesto derecho que habría nacido en Roma y habría perdurado por la fuerza y el vigor de “lo clásico”. En realidad, esto no es sino el resultado de una extraordinaria operación consistente en recuperar la recopilación, efectuada en Bizancio por el emperador JUSTINIANO, de las enseñanzas y dictámenes de algunos juristas de una Roma que ya había dejado de existir hacía siglos³⁰. El propio JUSTINIANO no pudo imponer ese derecho bajo su gobierno en el siglo VI, porque la realidad social, económica y cultural bizantinas no era apta para ser regida por aquel *corpus* normativo. Mucho menos relación iba a tener con el siglo XIX europeo, pero sirvió como una suerte de mito legitimador de la propiedad, el gobierno y, sobre todo, el nuevo derecho gestado primero en el continente europeo y luego en otras latitudes a partir del modelo expresado por el Código Civil francés o Código Napoleónico.

Junto con esta operación, consistente sobre todo en alejar a la historia del derecho³¹, se realizaron otras dos operaciones similares, cifradas en evitar que la filosofía y las ciencias sociales se ocupen sistemáticamente del estudio del derecho. Así, en los programas de estudio de las carreras de historia, filosofía o ciencias sociales, casi no ingresa el derecho como objeto de conocimiento a pesar de su relevancia crucial para entender la vida en común, y a pesar también de

29 “La reconsideración romanista habría asumido, en toda Europa, un carácter peculiar: casi siempre en sus períodos más decisivos –en los siglos XIV, XV y XIX– habrían coincidido con la consolidación de innovaciones jurídicas cruciales (siendo que) la más importante para nosotros, concierne a las épocas de las revoluciones y codificaciones romanista-burguesas en Francia, Italia y Alemania [...] y a los años en torno a la Primera Guerra Mundial”. Cfr. ALDO SCHIAVONE. *IUS: la invención del derecho en Occidente*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009, p. 29.

30 Un detallado estudio de la trama compleja que permitió la instauración de un modo de disciplinamiento social tan fuerte como es el derecho a partir de la “invención” de un derecho romano capaz de trascender el tiempo y del espacio, y de su utilización como fundamento de un discurso que consolida una maquinaria jurídica pretendidamente neutral, alejada de la política y con el poder de determinar lo correcto y lo desviado, se encuentra en el citado texto de SCHIAVONE. *IUS: la invención del derecho en Occidente*, cit.

31 “... la mirada de los romanistas-juristas se disoció radicalmente de la naciente historiografía sobre la antigüedad clásica para no encontrarla nunca más [...] Entre tradición romanista y conocimiento histórico del derecho romano se determinaba así una incompatibilidad radical, que habría de condicionar a toda la cultura europea”. SCHIAVONE. *IUS: la invención del derecho en Occidente*, cit., p. 36.

que los filósofos más connotados como HEGEL, o los iniciadores de las grandes corrientes de la sociología como MARX, WEBER o DURKHEIM, tuvieron una clara preocupación por estudiarlo. Pero con el tiempo, fueron haciendo carrera docente para quienes el objeto de estudio de la filosofía es la filosofía, o el objeto de estudio de la sociología es la sociología. Entonces, en lugar de estudiar al derecho existente, se dedicaron a estudiar a HEGEL, MARX, WEBER o DURKHEIM. Así mismo, en las carreras de abogacía, la enseñanza de la historia del derecho, la filosofía o la sociología jurídica están en manos de abogados, muchas veces sin formación rigurosa en aquellas disciplinas, que suelen reducir la filosofía a un mero análisis lógico formal de las normas y la sociología a una descripción fenomenológica sostenida en estadísticas acerca del funcionamiento de algún instituto en particular. Pero como igual el peligro de un pensamiento divergente está siempre presente, como surgen docentes que no se conforman con esos programas y procuran ir más allá, para aventar el riesgo que acarrea la posible vinculación de la realidad con la norma, se ha generado una estrategia destinada a considerarlas “asignaturas menores” sin la relevancia de las asignaturas codificadas, en especial del derecho público y privado, que basan su prestigio en ser herederos de aquellos *jus publicum* y *jus privatum* que jamás existieron.

Antes del período señalado de las grandes transformaciones ocurridas en Europa y también en otras latitudes culturalmente tributarias, la encargada de legitimar conductas e instituciones era la religión. A partir de entonces, lo “correcto” o lo “normal” habrá de ser lo prescrito como tal por el derecho, siendo las conductas o instituciones no conformes al mismo, asumidas como “desviadas”³². Claramente lo “correcto” no puede ser cuestionado, debe asumirse como algo natural, como lo que está ahí, cuyo cuestionamiento resulta tan absurdo como plantearse que no es correcto que el océano Atlántico quede al este de América y el Pacífico al oeste, o que Colombia quede al sur de Panamá. En este proceso, resulta clave dar a entender al derecho romano como una suerte de expresión positiva del orden natural de las cosas. El problema es que el orden de la naturaleza se opone al

32 Para un desarrollo exhaustivo del paso de la legitimación religiosa a la legal, con especial detalle en América Latina, ver ENRIQUE DEL PERCIO. *La condición social: consumo, poder y representación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Baudino, 2010.

orden de la libertad: así como no tiene sentido plantear en términos de libertad que la cordillera de los Andes quede al oeste de Argentina, tampoco tendría sentido plantear en esos términos instituciones “naturales” como el derecho de propiedad privada, la familia monogámica heterosexual o las sillas en el aula mirando hacia el profesor y el pizarrón. Esto llevará a concebir lo acorde al supuesto derecho natural como lo que debe ser y las conductas contrarias como “desviadas”.

Tal es la fuerza que adquiere la norma³³ en la construcción de la normalidad, que aún hoy encontramos gente que procura concebir diversos modos relaciones humanas según se ajusten o no a lo que “debe ser”, acudiendo a normas de derecho positivo, ya sea estatal, eclesial o lo que fuere: lo importante es que en lugar de tratar de entender la realidad, se procura conocer el supuesto “deber ser” contenido en la letra de una norma, un deber ser que tiene la misma fuerza que si se tratara de la ley de gravedad para, a partir de ahí, decidir si cierto tipo de relación amorosa, de vivencia de la sexualidad o de convivencia son “normales” o “desviadas”. El concepto de divergencia pone en entredicho este orden:

En términos generales, la divergencia está referida a un proceso dinámico de interacción entre líneas de acción social que mantienen una relación dialéctica, las cuales se expresan formando un campo de separación al distinguirse por las diferencias sobre intereses, creencias o valores existentes entre sus actores, lo que provoca u conflicto y representa una situación de diversidad³⁴.

No obstante, si bien la relación entre las líneas de acción social es de tipo dialéctica, no se trata ni de la dialéctica hegeliana ni de la marxista, al menos no en sus formulaciones más “escolares”.

Quedaría trunco este ensayo si no se mencionase la propuesta metodológica que subyace en el mismo, y que permite entender con mayor precisión el tipo de vínculo que se da entre esas líneas divergentes: la *anadialéctica*.

33 Desarrollo el concepto de “norma” como sinónimo de ley a partir de la modernidad en ENRIQUE DEL PERCIO. “La falacia de los derechos reproductivos: entre la sangre, la sexualidad y el cuidado”, *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, n.º 1, 2020, pp. 33 a 59, disponible en [<https://www.usi.edu.ar/wp-content/uploads/2020/09/LA-FALACIA-DE-LOS-DERECHOS-REPRODUCTIVOS.pdf>].

34 SILVA GARCÍA. *Criminología: teoría sociológica del delito*, cit., p. 115.

III. DIVERGENCIA Y ANADIALÉCTICA

Como venimos señalando, no solo el ámbito del derecho se ha de beneficiar con los desarrollos de la divergencia como categoría analítica, sino en general todas las disciplinas cuyo campo tenga que ver con la acción y pasión humanas³⁵. Llegados a este punto, permítase afirmar que no es casual que haya sido un latinoamericano el que haya acuñado este concepto. Por cierto, no hay modo científico de demostrar este aserto, pero cabe esgrimir en su defensa un buen argumento: desde KANT en adelante, sabemos que no es posible contar con una demostración científica de la existencia de la libertad, que no hacemos todo lo que hacemos porque ya está predeterminado, y sin embargo toda la criminología descansa sobre ese supuesto extracientífico. Empero, que no haya demostración científica no implica que no sea plausible suponer que somos capaces de actuar libremente. Del mismo modo, aún sin posibilidad de demostración rigurosa, podemos suponer que la situacionalidad latinoamericana de SILVA incidió de modo decisivo en su aporte teórico, pues en general el pensamiento europeo no está tan bien preparado para pensar la divergencia como lo está el pensamiento latinoamericano.

De hecho, ya sea que pensemos los cambios sociales en términos de desarrollo al modo aristotélico o en términos dialécticos en cualquiera de sus variantes, pero en especial en los de HEGEL o MARX, todo está ya de algún modo presente en el inicio. La misma palabra “desarrollo” implica des-arrollar, leer todo lo que ya está contenido en el rollo, o sea en el libro antes de que la técnica de encuadernación le diera el formato actual. De manera implícita, se entiende que la realidad está ya contenida en el rollo y que el cambio o devenir no es más que el despliegue de lo contenido *in nuce*. Algo similar acontece con la dialéctica, para la que toda la realidad está contenida en la tesis, así

35 Hablamos de acción y pasión, pues entendemos que limitarnos al estudio de la acción nos conduce a restarle importancia al quien padece la acción de otros. No se trata de dividir ingenuamente la humanidad entre víctimas y victimarios, sino de entender lo distintos procesos y situaciones en su integralidad, como señala SCANNONE en varias de sus obras, pero en especialmente, en su último texto propiamente filosófico, cuyo título ya es una declaración en tal sentido. Así mismo, en ese texto se puede encontrar un excelente desarrollo del concepto de anadialéctica. JUAN CARLOS SCANNONE. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona, Anthropos, 2009.

como el árbol ya está contenido de algún modo en la semilla. Ni el desarrollo ni la dialéctica constituyen modos de pensar que puedan incorporar sin dificultad la novedad, mas este modo de pensar no tiene mucho sentido en América, espacio geográfico que a partir de 1492 se enfrentó con la otredad como quizá ningún otro en tan corto tiempo, con una otredad de la que no había ninguna noticia previa, como sí pudo tener la vieja Europa con respecto a las migraciones indoeuropeas desde el siglo VIII a. C.

Por eso, la filosofía latinoamericana a través de dos de sus principales exponentes contemporáneos como son ENRIQUE DUSSEL y JUAN CARLOS SCANNONE, desarrollaron ampliamente la categoría de analéctica o anadialéctica como superación de aquellas aporías.

Comencemos por analizar el primer componente del término: del griego *aná* que significa *sobre, arriba*, pero también *contra*, por lo que puede emplearse como sinónimo de *comparación*. Así, la *analogía* se refiere a los elementos similares o comparables que pueden encontrarse en cosas diferentes, e incluso nos permite hablar de aquello que en su esencia nos es desconocido o que por sus características no existen palabras para designar. En rigor, todo lenguaje es analógico, pues nadie entiende exactamente lo mismo cuando lee o escucha la misma palabra. Cuando estuvimos hablando del amor, todos entendimos de algún modo a qué nos referíamos, pero lo más probable es que nadie haya entendido exactamente lo mismo y, de hecho, estuvimos usando el término en varios sentidos distintos, pero a la vez similares, es decir, en sentido analógico. Esto es fundamental para pensar la divergencia, pues como señala SILVA, en toda divergencia siempre hay algo en común, entre las líneas divergentes hay puntos de encuentro. Pero también es fundamental para poder poner en diálogo disciplinas con epistemes y metodologías diversas y divergentes, como la sociología con respecto al derecho.

Precisamente la analogía nos permite pensar la novedad, pues no es posible pensar lo absolutamente distinto de lo conocido si no es encontrando un punto de apoyo desde el cual asentarse para tratar de entender lo nuevo. Aún la imaginación más audaz necesita partir de lo conocido para elaborar sus fantasías, tal como acontece, por ejemplo, en las películas más extrañas de ciencia ficción: siempre los monstruos tienen algo conocido, ya sea ojos, piernas, boca, fauces o algún otro órgano similar al de algún ser viviente existente; lanzan fuego,

rayos o cosas por el estilo, o se comen a sus víctimas, etcétera. Lo mismo que acontece con la creación ficcional acaece con el conocimiento: siempre es necesario referenciar lo nuevo con algo ya percibido. Y, al hablar de la novedad en el ámbito del devenir humano, como todo lo humano tiene entre sí, algo en común, es posible tratar de encontrar algo que permita una aproximación cognitiva a la nueva realidad. Ahora bien, si con la analogía basta para entender la novedad, entonces ¿por qué proponer un término tan complicado como “anadialéctica”? Pues porque en la analogía no está suficientemente explicitado el momento de la negatividad, tal como lo está en la dialéctica.

En este momento es inevitable hacer un excursus histórico-filosófico. Conviene iniciar el recorrido por el medioevo, cuando surge el problema de si es posible hablar de Dios, pues dado que el lenguaje es de por sí limitado y que Dios es infinito, no habría forma de referir nada de *él*. No se puede decir que existe, pues no existe del mismo modo que existe una piedra, un conejo, una persona o ningún objeto; la “existencia”, por tanto, no es predicable, así como así en el caso de Dios. Pero tampoco cabe decir que Dios no existe, pues no tendría sentido, en ese caso, por ejemplo, que si no existe haya un mandamiento que ordene amarlo por sobre todas las cosas. La única posibilidad estaría dada por la vía negativa: el silencio.

A esta teología negativa se enfrentó TOMÁS DE AQUINO, estableciendo que, bajo cierto aspecto, puede hablarse de Dios, aunque de modo analógico. Para ello da el siguiente ejemplo, si digo “Dios es sabio”, eso no es verdad, pues Dios está más allá de cualquier significación humana de la palabra “sabio”, no es sabio en el sentido que lo son ARISTÓTELES o SAN ALBERTO (son los ejemplos que propone el mismo AQUINATE) por la misma razón, tampoco corresponde decir que Dios es la misma sabiduría. Más aún, en rigor, ni siquiera cabe decir que Dios “es”, pues trasciende incluso la categoría misma del ser. Entonces, en un sentido estricto, no es posible decir de Dios ni que “es”, ni que es “sabio”³⁶. Se llega así a configurar los dos primeros momentos de la analogía: *afirmación* (“Dios es sabio”) y *negación* (la proposición “Dios es sabio” no es verdadera o “Dios no es sabio”). No obstante, esto, cabe afirmar que Dios es sabio, pero en otro sentido: en

36 TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de potentia dei*, Padres Dominicanos ingleses (trads.), Westminster, Maryland, The Newman Press, 1952.

un sentido *eminente*. Esto no significa que Dios sea superlativamente sabio o infinitamente sabio, se trata de otra cosa: entendemos qué estamos diciendo, aunque el sentido último del término quede abierto. El concepto no es igual a sí mismo, del mismo modo que, como hemos visto, tampoco el sujeto es igual a sí mismo. La palabra designa siempre algo que está más allá de lo que designa en el momento de la primera afirmación. Esa primera afirmación sirve de sostén a todo el proceso, pero no se cierra sobre sí misma.

Volvamos ahora a la pregunta que dio origen a esta digresión: ¿por qué no hablar sencillamente de *analogía* en lugar de *anadialéctica*? Pues porque no se advierte ni en TOMÁS DE AQUINO (de quien tomamos el ejemplo dado) ni en general en los grandes teóricos de la analogía, que se desarrolle adecuadamente la problemática derivada de la conflictividad inherente a la misma realidad; sí en cambio, se nota una persistente tendencia a la unidad que a veces llega a parecer un tanto ingenua. Por ejemplo, en este sentido es factible pensar que, dado que entre todos los intereses de las partes en conflicto hay elementos comunes pues en última instancia los intereses son análogos, entonces si las partes defienden con inteligencia su propio interés, cualquier conflicto puede ser resuelto o al menos canalizado de manera adecuada. Pero hay elementos del conflicto social que muchas veces impiden esta salida.

Pero sobre todo, la dificultad de la analogía reside en su dificultad para incorporar al mal histórico-social y su negación. En efecto, la historia muestra que con frecuencia el cambio social se da a partir de que una parte de un sistema social asume su situación como injusta (momento A) y el mismo sistema no ofrece mecanismos institucionales para tramitarla. Eso puede dar lugar a una serie de conductas divergentes: esa parte de la sociedad se organiza, desarrolla una serie de acciones (momento B) y logra cambiar la situación (momento C). La analogía no nos sirve para explicar esto adecuadamente, pues el momento B como negación de A, no lleva a una situación C análoga a A ni nada por el estilo. Más aún, B surge dialécticamente de A, como la contradicción que de algún modo ya estaba alojada en su seno.

Claro que puede hacerse una lectura de TOMÁS DE AQUINO que contemple estas situaciones, pero como no sería la lectura más usual que efectúa el tomismo, es preferible no emplear el término *analogía* para evitar confusiones. Sin embargo, las visiones dialécticas de la so-

ciudad parecieran mejor conformadas para dar cuenta de ese devenir atravesado por conflictos en acto o latentes que ponen en cuestión las siempre inestables armonías.

Entonces, cabe hacer nuevamente una pregunta: ¿por qué no hablar lisa y llanamente de *dialéctica*, si en los autores marxistas se nota con meridiana claridad la importancia de la negación? En primer lugar, porque, como enunciamos al iniciar este acápite, para la dialéctica (al menos como habitualmente se entiende) el acontecer humano no es sino el desenvolvimiento de las potencialidades contenidas en la tesis, al modo de la planta contenida en la semilla. La antítesis surge de la misma tesis y, por consiguiente, también la síntesis está allí contenida. Sigamos ilustrando con la tríada de los momentos A, B y C: si bien puede entenderse que B estaba ínsito en la tesis A, esa tesis a su vez no tiene por qué haber sido síntesis de ninguna dialéctica anterior, puede haber advenido como puro acontecimiento, como pura novedad. Así, la historia nos muestra que siempre puede irrumpir la novedad, puede darse aquello que no está “presente en el presente”. América es un claro ejemplo: la irrupción de COLÓN y sus marineros en 1492 no fue la consecuencia del devenir dialéctico de la cultura caribeña precolombina. Ni HERNÁN CORTÉS fue la síntesis de los conflictos entre pueblos en lo que hoy es México, ni PIZARRO fue la consecuencia dialéctica de las luchas entre incas y otros pueblos del actual Perú, ni la infantería chilena al sur del Bío Bío es el resultado de la dialéctica contenida en la cultura mapuche.

En segundo lugar, porque la dialéctica está mejor equipada para explicar los cambios que acaecen en función de luchas de clases, pero no tanto cuando las luchas no son verticales (de los de abajo contra los de arriba) sino horizontales, como guerras de religión, étnicas, nacionales o, menos aún, para entender los procesos de negociación, de acuerdos, de consensos. No siempre estos son fruto de una imposición ni son síntesis emergentes de confrontaciones dialécticas. Para ello, está mejor provista la analogía provista del instrumental adecuado para evitar un abordaje simplista e ingenuo de esos procesos: es decir, del componente conflictivo que nos recuerda siempre la dialéctica.

No es este el lugar adecuado para detallar el modo en que se integran analogía y dialéctica en la anadialéctica, tema profunda y profusamente desarrollado en los textos de DUSSEL, SCANNONE y una vasta pléyade discipular. Sin duda, vale la pena ahondar en las posibilidades

que brinda la anadialéctica como fundamento epistemológico y metodológico de la divergencia, pues se trata de un terreno por demás fértil para seguir explorando. Algunas de estas posibilidades las acabamos de ver en su aplicación a ciertos aspectos del amor y la sexualidad. Pero ello sería tema de otro artículo o, mejor aún, de nuevas conversaciones en el *living* de Anapoima.

REFERENCIAS

ALEMÁN, JORGE. *Breviario político de psicoanálisis*, Barcelona, Ned Ediciones, 2023.

AVERBACH, MÁRGARA. “Las últimas películas de dibujos animados de la Compañía Disney: ¿cambios de actitud?”, en PABLO POZZI y FABIO NIGRA (comps.). *Huellas imperiales: historia de los Estados Unidos 1929-2000. De la crisis de acumulación a la globalización capitalista*, Buenos Aires, Edit. Imago Mundi, 2003, pp. 467 a 474.

BÉDIER, JOSEPH. *La historia de Tristán e Isolda*, Barcelona, Acantilado, 2011.

BETTELHEIM, BRUNO. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Buenos Aires, Crítica, 2012.

DE AQUINO, TOMAS. *Quaestiones disputatae de potentia dei*, Padres Dominicanos ingleses (trads.), Westminster, Maryland, The Newman Press, 1952.

DEL PERCIO, ENRIQUE. *La condición social: consumo, poder y representación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Baudino, 2010.

DEL PERCIO, ENRIQUE. “La falacia de los derechos reproductivos: entre la sangre, la sexualidad y el cuidado”, *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, n.º 1, 2020, pp. 33 a 59, disponible en [<https://www.usi.edu.ar/wp-content/uploads/2020/09/LA-FALACIA-DE-LOS-DERECHOS-REPRODUCTIVOS.pdf>].

FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

FREUD, SIGMUND. *Introducción al psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

Divergencia: Inquietantes manifestaciones del amor, el sexo, el derecho y otras instituciones 35

ILLOUZ, EVA. *El consumo de la utopía romántica: el amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2009.

JÁUREGUI, JESÚS. "Conversación con George Dumézil sobre los matrimonios, la sexualidad y las tres funciones entre los indoeuropeos", *Debate Feminista*, vol. 3, 1991, pp. 234 a 260, disponible en [https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1506].

MARCUSE, HERBERT. *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983.

MICHELSON, CONSTANZA. *Capitalismo del yo*, Buenos Aires, Paidós, 2021.

SCANNONE, JUAN CARLOS. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona, Anthropos, 2009.

SCHIAVONE, ALDO. *IUS: la invención del derecho en Occidente*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009.

SILVA GARCÍA, GERMÁN. *Criminología: teoría sociológica del delito*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Altos Estudios -ILAE-, 2011, disponible en [<https://libroselectronicos.ilae.edu.co/index.php/ilae/catalog/book/167>].

