

LA TRANSGRESIÓN COMO CONDICIÓN DE EXISTENCIA DEL DISCURSO DE LA BIOÉTICA

Cuando se abordan temas con una procedencia de campos de conocimiento tan abstractos como la ética, o la Bioética, rápidamente surgen demandas a pasar más temprano que tarde sobre las cosas más concretas, sobre los casos, sobre los problemas. Se pretende decir que las dificultades se hacen acuciantes sobre ellos, ya que los aspectos más conceptuales o teóricos son para quienes se dedican a tal enfoque, y son interminables, ociosos, eufemísticamente “poco prácticos”...

Se destaca de tal manera que lo “material” o “concreto” es de un espesor que desborda con mucho esas preocupaciones, más aptas para el estudio de escritorio, para quienes no se enfrentan a la clínica, para los que pueden darse el lujo de estudiar, mientras que la trinchera necesita en cambio tropas de relevo permanente, y con elementos que puedan clarificar las decisiones.

Discutimos esa distinción. Si se lleva la unidad de medida a un plano de lo dimensional, tanto unos como los otros actores se encuentran sometidos a las coordenadas del universo que vivimos, y a pensar que los análisis en ciencias deben rendir tributo a esa poquedad. Se ha andado mucho camino en las disciplinas del lenguaje para clarificar la relación de la palabra con la cosa, y las conclusiones dan lugar a nuevos interrogantes. No se puede sostener la idea de la materialidad ínsita de las cosas sino por la vía del lenguaje, y éste se ve sometido a las leyes de la interpretación. Así, “potra” no designa siempre una joven equina, “papito” es sólo en ocasiones un llamado familiar, o la representación mental añadida a la palabra “presión” varía con mucho cuando ésta se adjetiva arterial, social, de los mercados, neumática, psicológica, atmosférica o gremial.

Más aún, para el que insiste en afirmar que “las cosas” tienen el espesor de lo tangible, las ecuaciones einsteinianas, hace casi cien años, permitieron establecer un concepto de materialidad de la masa de los objetos, que tiene un valor relativo a la velocidad con la que se desplaza. De este modo, la masa de un cuerpo se intercambia con el tiempo...

Sirva esto para decir que los espacios conceptuales son de borde, ilustrativos, creíbles, prolíficos, controversiales, incompletos, y toda apelación a un saber cerrado está hablando más de una dificultad de comprender que de una formulación definitiva. Eso, formulación definitiva, se puede esperar sólo de las religiones, no de la ciencia...

¿Cómo tratamos la Bioética en este trabajo? En vez de considerar a la transgresión como una dificultad, la hemos pensado como una condición atinente, propia, de la ética misma, al límite de afirmar que sin concepción de transgresión no podría formularse ética alguna, y sin el acto transgresivo no sería posible pensar el progreso de la ciencia.

Y hemos estudiado la transgresión desde el inicio de las conceptualizaciones en occidente, desde las tragedias griegas a las formulaciones contemporáneas de la filosofía. El paradigma en común, una separación creada en la historia de la humanidad desde modelos muy diversos, ha inventado la oposición entre el bien y el mal, ha trazado una línea demarcatoria en la arena de los vínculos humanos. Y a los fines de gestión ha creado una legislación epocal, maleable, cambiante para sostenerla, tanto en la ley como en la ética.

1 - LA TRANSGRESIÓN: DIONISO. Para abordar el tema de la transgresión estudiaremos sobre los dioses que se hacen presentes en las tragedias griegas, poniendo énfasis especial en Dioniso.

Dioniso, en griego *Diônysos* o *Dionysos* (de *dio-* genitivo griego de Zeus, y de *nysos*, masculino de *nysa*, equivalente frigio-tracio de *nymfe* o *core*, muchacha, de lo que resulta joven de Zeus o joven divino) es el dios tracio del vino, representando no sólo su poder tóxico sino también sus influencias sociales y beneficiosas. Es considerado promotor de la civilización, legislador y amante de la paz, así como dios protector de la agricultura y el teatro. Dioniso era también conocido como Baco (en griego; *Bakkhos*), nombre con el que fue asimilado en la mitología romana, anulando y confundiéndose con el antiguo dios itálico Liber Pater. Los griegos tomaron prestada la figura de Dioniso y la incorporaron a la tradición olímpica como hijo de Zeus y Semele, aunque otras versiones afirman que era hijo de Zeus y Perséfone.

Dioniso tuvo un nacimiento inusual que ocasiona dificultad de encajarle en el panteón olímpico. Su madre fue Semele (hija de Cadmo), una mujer mortal y su padre Zeus, el rey de los dioses. La esposa de Zeus, Hera, una diosa celosa y vanidosa, descubrió la aventura de su marido cuando Semele estaba embarazada.

Con el aspecto de una malvada vieja, Hera se ganó la amistad de Sémele, quien le confió que su marido era en realidad Zeus. Hera pretendió no creerlo y sembró las semillas de la duda en la mente de Sémele, quien, curiosa, pidió a Zeus que se revelara en toda su gloria como prueba de su divinidad. Aunque Zeus le rogó que no le pidiese eso, ella insistió y él terminó accediendo. Sin embargo, los mortales no podían mirar a un dios sin morir, y Sémele pereció. Zeus logró rescatar al fetal Dioniso plantándolo en su muslo, hasta su nacimiento, meses después. En otra versión de la misma historia, Dioniso era el hijo de Zeus y Perséfone, la reina del inframundo. Una celosa Hera intentó también en esta versión matar al niño, enviando esta vez a los Titanes a descuartizarlo tras engañarlo con juguetes. Zeus hizo huir a los Titanes con sus rayos, pero éstos ya se habían comido todo salvo el corazón, que fue salvado, según las fuentes, por Atenea, Rea o Deméter. Zeus usó el corazón para recrearlo en el vientre de Sémele: de ahí que se llame a Dioniso “el dos veces nacido”.

A veces se decía que Zeus dio a comer parte de su corazón a Sémele para embarazarla. En ambas versiones de la historia, el renacimiento es el principal motivo de adoración en las religiones místicas, pues su muerte y resurrección eran sucesos de reverencia mística. Aparentemente este relato se usaba en ciertas religiones místicas griegas y romanas.

Los autores griegos utilizan más el nombre de Baco que el de Dionisos. El de Dionisos lo utilizan, por ejemplo, Hesíodo u Homero. Sucede que muchas veces los traductores o mitógrafos utilizan uno u otro indistintamente. De hecho se escucha a veces el comentario de que Dionisos es el nombre griego y Baco el latino, lo que hasta cierto punto es un error. Hay quienes consideran que el nombre de Baco fue un adjetivo que se le dio a Dioniso y de ahí su posterior utilización; o bien, que son dos divinidades de diferente origen pero con el mismo significado que se fusionaron. Con el nombre de Baco aparece, sobre todo a partir del siglo V a. n. e.; quizás en un principio se tratara de divinidades diferentes, pero rápidamente fueron fusionadas y, aunque con dos nombres, sus mitos son los mismos, no hay diferencias. Hay que tener en cuenta que el panteón heleno es una fusión de divinidades indoeuropeas, orientales, autóctonas. Tal vez la única diferencia es la denominación de la divinidad en las diferentes épocas: primero Dionisos, luego Baco.

Por otra parte, los romanos rendían culto a una divinidad que protegía la fertilidad de los campos y los ganados. A esta divinidad se la adoraba bajo la forma de un falo, símbolo de la fecundidad. Al tiempo, el culto a Baco (entre los griegos también divinidad de la vegetación además del vino) y sus fiestas, las bacanales, se extendían por todos los lugares con asentamientos sociales humanos.

En el caso de Italia se asimila esa divinidad griega, cuyas fiestas tenían lugar en los campos, con la suya autóctona, Líber. Aún así existen diferencias ya que en las fiestas de Líber, las llamadas “liberalia”, el elemento orgiástico no existía. Líber Pater tenía su propio templo en el Aventino. Líber, Libera (Proserpina) y Ceres componían una triada que representaba a los plebeyos, contrapuesta a la Triada oficial capitolina de Júpiter, Juno y Minerva. A pesar de la asimilación de ambas divinidades, en Roma no se abandonaron los ritos en torno a Líber. En referencia al campo semántico y léxico, Líber significa literalmente “El Libre” y es que a esta divinidad se le atribuían cualidades como la libertad o la despreocupación. La palabra libertad procede de “*libertas*”, de la misma raíz que Líber.

Para ampliar el territorio de reflexión, puede decirse que el estudio de las leyendas de Baco permite establecer que no es un solo personaje, sino la síntesis de varios que, o bien llevaron el mismo nombre, o el sincretismo del tiempo reunió en una sola personalidad. El origen de Baco tiene lugar en el umbral de los tiempos historizados por el hombre. Es descendiente de Cadmo, lo que equivale a decir que tenía sangre fenicia (o semita). Una leyenda oriental (pues Baco no es patrimonio único de Occidente) cuenta que el joven dios, cierta vez que se dirigía a la isla de Naxos, se detuvo en una campiña y observó que, a sus pies, una ramita sobresalía apenas de la tierra. A Baco le pareció que revestía una curiosa conformación y la arrancó para llevársela a su morada. Mas, como el sol era abrasador, temía que la rama se le marchitara antes de la noche. De manera que, tomando un hueso de ave que halló en el camino, introdujo el pequeño vástago. Pero el tallo no tardó en crecer y salir por los extremos del hueso. Casualmente, Baco halló entonces un hueso de león, donde metió su rama. Al poco tiempo, también ese resguardo resultó insuficiente y pocos días después, la rama se había convertido en una pequeña planta y se salía del hueso, expuesta a los rigores del sol. En un hueso de asno, Baco metió el hueso de león, en cuyo interior estaba la planta y el hueso del ave y poco después arribó a Naxos.

Allí intentó sacar el arbusto de los tres huesos que lo guardaban, con el fin de plantarla; pero sus raíces se habían mezclado tanto con los huesos que no se podían sacar éstos sin romper la planta. De modo que se vio obligado a plantarla tal cual estaba. Bajo el cálido sol de Naxos, el arbusto creció y dio racimos de granos blancos. Su divina intuición indicó a Baco qué es lo que debía hacer: dejó que los granos maduraran, luego los vendimió y los prensó para extraerle el jugo, muy similar al néctar que se bebía en el Olimpo. Más tarde llamó a los hombres de su tierra y les enseñó a cultivar las viñas, hecho que le iba a deparar más de una

sorpresa. En efecto, advirtió que cuando los hombres bebían vino moderadamente se ponían alegres como pájaros y entonaban canciones como éstos. Si bebían un poco más, se sentían fuertes como leones. Pero si continuaban las libaciones, sus cabezas se inclinaban como la de los asnos y cometían disparates. Baco recordó entonces los tres huesos con que debió proteger a la vid cuando la encontró, solitaria, en un campo desconocido...

Para algunos etimólogos, Baco (*Bacchus*) derivaría de Baal-Chus, “el Señor Negro”, una de las divinidades del ámbito siríaco, equivalente al Belo fenicio y al Bel babilónico; por otra parte Baco, tanto como Ceres (Deméter), Perséfone (Proserpina o Koré), son deidades con autoridad en los Infiernos. En cuanto al propio nombre griego del dios, Dionisos, se dice que derivaría del sánscrito *Deva-nahusha* (“el dios renovador”). El sobrenombre o nombre latino-etrusco de Dionisos-Baco, Liber, originó el verbo libar, “beber vino” o hacer libaciones (de vino) a los dioses. Para muchos historiadores y mitólogos, Liber era una divinidad autóctona de Italia, que presidía la fecundidad y la abundancia de las mesas. Los sabinos lo llamaron Leobasius. Su réplica femenina fue la diosa Libera, asimilada a Proserpina y a Semele. Lo hemos dicho ya, en Roma se efectuaban en su homenaje las fiestas no orgiásticas llamadas liberalias.

Del nombre del dios -además de libar- salió libatorio, vaso para las libaciones y libación, que era el acto ritual consistente en beber de una copa o un ánfora vino o agua sagrada y luego verter el resto sobre el ara, al altar de los sacrificios. El Fallo es considerado dentro de las distintas tradiciones mitológicas como el símbolo de Dioniso. Sirvió de enseña procesional en las ceremonias de culto al dios (faloforias) y fue también atributo iconográfico de otros personajes mitológicos (Min, Priapo); los romanos lo divinizaron bajo la advocación de Fascinus Deus y los legionarios acostumbraron usar pequeños falos de metal o de cuero a modo de amuleto protector. Idéntica creencia determinó su representación en las fachadas de las casas.

Muchos de los pueblos primitivos actuales rinden culto al fallo, que desempeña un papel destacado en las ceremonias de iniciación de las sociedades secretas y en los ritos destinados a lograr la fertilidad agrícola. No nos extenderemos demasiado más y ahora avanzaremos sobre una justificación de la dimensión mitológica en este trabajo.

2 - MITOS, RELIGIONES, FUNCIÓN. Esta recorrida sobre consideraciones mitológicas, al comienzo del tema de la transgresión -como hemos dicho, operador principal de nuestra investigación-, obedece a una razón principal: permitirá situar el problema que tratamos, a la vez que se constituirá en una teoría sobre su origen.

En el desarrollo del pensamiento lógico debe entenderse como principal, el antecedente de la existencia del pensamiento mágico. Llamamos de esta manera a una relación que se construye en el pensamiento, estableciendo una cadena de causa que de ninguna manera científica puede ser comprobada. El “salto” explicativo, que liga dos elementos de cualquier orden que de ninguna manera rigurosa pueden estar ligados (la rotura de un objeto con el destino de los circunstanciales, la ocurrencia de algo como representante de un destino ya escrito, la certeza -sin razones- a futuro de un hecho que no tiene condiciones posibles de realización) son ejemplo de esta categoría que llamamos magia en el pensamiento o pensamiento mágico. La magia es la manera inmediata como se articulan la voluntad individual y el mundo, o como el poder directo del pensamiento sobre lo natural.

Así, la magia se opone ante todo al trabajo, al proceso, cuya modificación del medio se verifica por un conocimiento imparcial de las circunstancias y una acción acorde con ellas. La técnica y la ciencia en general, decíamos allí, constituyen el resultado de aceptar el camino indirecto del trabajo, la mediación del deseo, frente a la intención omnipotente de transformación del mundo que habita en la fantasía del individuo humano.

El origen de la magia radica en la intencionalidad que algo del mundo exterior o independiente obedezca a una voluntad particular, y esa misma pretensión dota a lo exterior de voluntad también, lo vivifica, lo anima. La proyección del deseo sobre lo objetivo hace que cada cosa del mundo posea deseo a su vez -por supuesto, en el deseo del deseante, de ninguna manera en el objeto mismo-.

El universo se entiende dotado entonces de una ilimitada vitalidad y contornos difusos, se lo piensa como obediente a innumerables fantasmas y fuerzas, tanto aliadas como hostiles. Eso produce un ánimo entre el pánico, el júbilo y el estupor, cuyo primer control sistemático es el ritual, herramienta principal tanto de la magia como de la superstición. Un rito mágico es una ceremonia que se realiza por simpatía o conjuro, de manera que tiende a obtener el favor de los dioses, nombre con el que se designa cada uno de los fenómenos, situaciones, acontecimientos, que limitan el deseo de bienestar del hombre.

Esta ceremonia es una serie de actos visibles en relación con propósitos definidos, y la demanda que el deseo establece hace que cuanto más lejano e ingobernable sea el objeto, más divino aparezca. Y así, desde la Antropología, la Etnología y el Psicoanálisis, podemos decir que han sido creados los dioses.

¿Cuál es la función de los dioses en la cultura? Entendemos que la casi totalidad de los mitos griegos están vinculados entre sí, o que son fragmentos de esa trama mayor que es la historia de las creencias primitivas y la exposición más o menos fabulosa de los conocimientos científicos de cada una de las épocas en que fueron conformados. Lo mismo puede afirmarse sobre las diferentes mitologías, e incluso sobre las religiones, tanto antiguas como actuales: de manera intencional o de manera espontánea, a lo largo de los tiempos las sociedades construyen una organización mental normativa con concepciones sobre los ideales a seguir, que son los que encuentran los nuevos individuos que se añaden a esas sociedades.

Este conjunto de normas llegan a convertirse en leyes escritas (derecho, ética) y en preceptos morales (usos, costumbres, vergüenzas) que son una indicación precisa en la vida cotidiana de las personas. Tienen claramente una doble significación, lo que evidencia su estricto carácter dialéctico, es decir, irreductible a una lectura lineal. Por un lado, enuncian los modos de comportamiento aceptados, que son los que deben regular las relaciones entre los hombres...

Por el otro, al no poder sustraerse de la historia que las crea, esto es, la transgresión, indican cuáles serán inevitablemente los caminos a seguir, que no podrán ser otros que los de la continuación siniestra del acontecimiento delictual.

Es decir, todo lo que se prohíbe, todo lo que se condena, de manera infalible, se repetirá...

La dirección de nuestro trabajo encuentra aquí, de esta manera, su clave en la TRANSGRESIÓN; sin dudas, es inicialmente considerada el LÍMITE, como la línea final que circunda el espacio de lo permitido dentro de cada práctica social y profesional. Acercarse a los mismos contornos coloca a los practicantes ante el vértigo de lo que está más allá y ante la amenaza de sanción si a ello se accede (la mala práctica, la interdicción, lo demonizado). No obstante, se revelará que esta consideración tiene la estructura de un verdadero PROBLEMA: no dejará de indicar las fronteras del propio campo legalizado, pero sólo podrá mantenerse a fuerza de ser puesta en cuestión, revelando la materia que la ha construido. Por ello, se enfatizará sin dudas esta otra cara radical: es una verdadera y completa CONDICIÓN dentro de la ÉTICA su violación y desplazamiento, para fundar sobre ella el progreso de la ciencia, la técnica y las tecnologías consecuentes.

3 - EL BIEN Y EL MAL EN LA ÉTICA Y LA MORAL. Abordar la ética desde una perspectiva estructural, que debe ser construida, supone hacer una aproximación a los conceptos que hacen fundamento. Y en esto nos orientará la idea del bien y del mal.

Como coexiste con nosotros en nuestra vida cotidiana, en el acontecer social y en cada uno de los campos de la vida de relación, la idea del bien y del mal se impone a nosotros muy pronto. Ya sea ligada a la vida privada, o a la profesión, a los vínculos personales o al permanente lazo social, una lectura del bien y el mal, o de lo bueno y lo malo, o los respectivos sucedáneos, como atinado y extemporáneo, ajustado o desmedido, sano o enfermo, adecuado o impropio, es ineludiblemente una impresión que se hace conocer por la vía de las percepciones. Particularmente verificable es que toda primera impresión de algún hecho o alguna circunstancia atinente a nuestras preocupaciones, objetivos e intereses más significativos son buenos o malos, están bien o están mal. Es cierto que un análisis más profundo de cada uno de esos momentos de orden personal y social nos introducen en una serie de matices que resultan entendibles, propios de un proceso y hasta aceptables, para lo que puede usarse como ejemplo suficiente las singularidades culturales, con ritos y costumbres propios de cada pueblo; si es “malo” que alguien deba someterse a una intervención quirúrgica, es a la vez o más tarde “bueno” por el resultado favorable a conseguir.

Claro que llegando a los límites de estas constataciones, nos encontramos en nuestra propia cultura con cuestiones morales que resultan completamente objetables -para lo que tiene lugar la intervención ética- y acontecimientos fácticos que resultan lesivos para las personas o para la sociedad -y es cuando debe intervenir la ley-.

Por ello, el mal y el bien parecen tener una sustancia, una entidad, un peso *per se* que los coloca fuera de la discusión, parecen dados de antemano y no queda ninguna otra opción por fuera de ellos. Además, como se ha establecido la perspectiva ética para llevar adelante la sanción moral (en esto tiene mucho que ver el cristianismo en occidente, aunque se debe conceptualizar para demostrarlo) y se ha constituido un sistema de

justicia para aplicar la ley, resulta inevitable la existencia de un sistema ético y jurídico que reproduce lo que crea y en la misma acción se re crea a sí mismo.

La referencia que en las religiones de occidente se hace a la noción de dios, ha impregnado sin duda la cultura, al punto de atribuirle a esa creación la responsabilidad misma del sostenimiento del bien y del mal, en el orden jurídico, en el orden social, e incluso en el orden individual.

Es frecuente escuchar un testimonio de esto último, hasta como chiste; el agnóstico, el ateo más decidido, cuando advierte que su vida está sostenida por la delgadez del hilo del que cuelga, de manera frecuente prorrumpe un: “¡Diosito, sálvame! ¡Si el bien está con vos, lo quiero ahora!”

Es decir, cuando la amenaza es sobre la vida, sobre lo bueno, cuando el mal coloca a alguien ante la muerte, se llama al administrador de ambos límites, que actúa más allá de lo personal: dios.

Aunque no es la misma noción de dios que se concebía en la antigua China, por ejemplo, donde no operaba como eje moral, como juez, como última respuesta a todo; lo bueno y lo malo coexisten en el hombre, que es a su vez una pequeña parte del todo, por lo que la construcción del universo fue también muy distinta.

Bataille afirma que la construcción de un ser supremo lo ubica mas allá de los sucesos y las cosas mundanas, pues hay una distancia y una diferenciación marcada entre el ser supremo y su creación, y he aquí el pensamiento mágico. La concepción de la divinidad deja trazada la división del mundo en uno profano y otro sagrado; lo sagrado se halla envuelto por el misterio, lo fascinante, lejos de lo terrenal y cotidiano atinente al hombre.

El hombre se halla de algún modo abrumado por la pureza de lo santo, en contraste con su propia imperfección. Los lenguajes, en tanto vía de relación del hombre con su entorno, que cohabitaron con esta forma de insertarse en él, fueron siendo enriquecidos con cada vez más niveles de detalle, que otorgaran la posibilidad de describirlo y comprenderlo desde una perspectiva más completa y cercana al ideal sagrado.

Ese fue el camino por el cual el bien y el mal en occidente se fueron delimitando a través de levas expresadas en lenguajes precisos, enfrentados con un mundo lleno de ambigüedades, trazando líneas demarcatorias entre lo que se aceptaba como uno u otro. Lo intrincado de su forma hace casi imposible tales delimitaciones. A partir de este tipo de concepciones y de sujeciones, se hacen necesarias superestructuras como religión o estado.

Es función tanto de uno como de otro el juzgar y decidir el resultado de una acción para definirla como bien o como mal. Son las leyes y sus lecturas de la experiencia, interpretativas, estáticas y rígidas, contrapuestas con la lectura vivencial, dinámica e individual de cada persona, lo que dispara la construcción y la habitación de mundos paralelos y aparentes.

No es esa vía, la oposición, por la que se aprende en China el lenguaje; allí se divide las palabras en radicales (agua, fuego, palabra, corazón, mano, pie) y desde ese punto se construye el lenguaje. Éste pasa a tener un vínculo icónico con aquello a lo que se refiere. No hay dos mundos, hay sólo uno y éste se halla vinculado directamente con el lenguaje que lo describe y lo hace visible a la vez que racional, lo muestra a los ojos y al intelecto. La pintura, una de las maneras abstractas -según Deleuze- de un devenir creador o devenir dios en occidente, no es más que un texto en China. Los chinos pueden leer literalmente un cuadro. Todo lo que allí está no son sino letras, palabras. Siguiendo a Deleuze, el lenguaje de occidente es un espacio limitado, con barreras, límites y formas. El lenguaje chino, en cambio, es un espacio abierto, infinito. Las palabras en occidente llevan consigo la carga de la precisión. En chino, las palabras sólo manifiestan un flujo de intensidades.

Según Boye, la sabiduría china es “amoral”. Vale decir que a diferencia de la concepción filosófica occidental, que ponen al sujeto y su relación con el universo en sentido axial hacia el lugar del hombre, en la filosofía china la mirada es más vasta y abarcativa. “Para los chinos, el hombre es sólo un elemento menor, sin un valor diferente al resto de lo existente en el cosmos”.

Las cosas, los actos, en China, tenían aspectos positivos y negativos, pero sin el valor inherente de bien o mal, correcto o incorrecto. La moralidad se basaba en el mantenimiento de relaciones armoniosas con el resto de la comunidad, entre reyes y súbditos, entre hombre y mujer, padre hijo. Esto no supone una igualdad en los derechos o en las obligaciones, según los términos de occidente, sino que se reconocen como naturales las cargas desparejas de poder y se actúa en consecuencia. Conceptualmente, el sometimiento a una

autoridad no era vivida como tal, sino como la forma armoniosa y equilibrada del súbdito para con la autoridad.

Esta perspectiva se presenta extraña, puesto que no resulta sencillo para un pensamiento occidental - que en este sentido parece de tipo maniqueo, acostumbrado (insistimos, sobre todo en una impresión inicial) a poner en absolutos opuestos distantes entre sí al bien y al mal-, tener que pensarlos a ambos del mismo lado, algo que sí se hace, por ejemplo, en la cultura china que mencionamos. La ecuación se vacía, no se concibe qué queda del otro lado...

Tal y como hemos pretendido presentarla hasta ahora, los primeros modelos éticos se formalizan con las obras de los filósofos griegos, aunque es importante distinguir que fueron aplicados a las clases dominantes, en especial en Grecia. Las mismas normas no se extendieron a los no griegos, los llamados *barbaroi* (bárbaros). En cuanto a los esclavos, llamados “herramientas vivas” por Aristóteles, estuvieron claramente por fuera de sus dictados.

Enfrentadas a la disyuntiva entre el bien y el mal (que hemos intentado demostrar que es una elección occidental, en el mismo sentido imperativo que se dice “elección” cuando es una oferta única en la cultura, como por ejemplo la lengua materna), las civilizaciones han enfrentado también la necesidad de normar aquello que está dentro de lo aceptado y lo rechazado en las conductas gregarias, ya que ha debido establecerse una legislación que oriente el desarrollo de las relaciones humanas.

¿Qué se entiende por el bien y por el mal? Con muchas respuestas, de acuerdo a las convicciones que predominen en los grupos humanos, esta pregunta transita la delicada línea de su múltiple interpretación, que frecuentemente no permite hallar denominadores comunes. En la civilización occidental los conceptos del bien y el mal están profundamente arraigados, aún cuando muchas veces no muy definidos, en razón de la variedad cultural, o por diversidades filosóficas y religiosas.

La visión simbólica del mal prolijada por el cristianismo, se sostiene a partir de la creación de una mítica situación originaria, donde el error, la caída (¡pecado!), se vuelven la escenificación primordial del mal, que no excluye a nadie: aquellos creados a imagen y semejanza de dios, comerán del árbol misterioso, el árbol del bien y el mal, abandonando irreversiblemente la sublime inocencia primitiva.

Seguramente al amparo del conocimiento de la existencia del sentimiento inconsciente de culpa (mucho antes que Freud lo conceptualizara, claro, ya era una realidad en la conciencia del individuo humano), esta visión culposa se vuelve propia de la civilización occidental y se opone a las concepciones de valor de las civilizaciones orientales.

Las filosofías han seguido esta idea de los dos lugares opuestos y únicos, sin lugar para una opción diferente, y poco se tardó en volver al dios, *arjé, logos*, naturaleza, de los filósofos, el dios del cristianismo. Desde el punto de vista filosófico, en Occidente, se presentan visiones que, en general, han buscado racionalizar, construir razones que expliquen los fenómenos de valor presentes en el hombre, hasta el punto que sus resultados han construido un nuevo sistema valorativo.

La apropiación del sistema valorativo anterior, por situarlo en un marco ampliado de referencia, y por la apelación a la sustancia divina, se había consumado; intentaremos puntuar tan complejo y oscuro proceso.

La mayoría de las religiones muestra una concepción de lo bueno y lo malo, que es en sí misma una interpretación de lo natural por parte del hombre que vive en sociedad. Puede hallarse en el principio de todas las religiones una búsqueda de sentido para la existencia del mal, siendo la manifestación más temprana de estas nociones la sanción por la trasgresión de un tabú. No avanzaremos sobre este punto, materia de trabajo de la Antropología, la Etnología, seguiremos un camino colindante...

En las tradiciones judías, cristianas e islámicas, la idea del mal se relaciona con la idea del rompimiento de una norma, por lo que el mal es una afrenta contra el ser supremo. Conocido este rompimiento como pecado, es considerada la transgresión de una ley o práctica sagrada, que ha sido establecida por la divinidad.

Las religiones antiguas muestran matices de lo que destacamos; el mazdeísmo, religión fundada por el profeta Zoroastro, en Persia, seiscientos años antes de Cristo, presenta este dualismo entre el Spienta Mainyu (Espíritu Benefactor) y el Angra Mainyu (Espíritu Hostil). Propone una antítesis absoluta entre el bien y el mal, equivalentes a Orden y Caos; estas se manifiestan en la elección que se debe hacer entre ambas

alternativas. El bien será el bien ritual, el acto realizado sobre la justa regla, al que se le atribuye una eficacia mágica; el mal es todo lo que produce transgresión a la buena realización, al orden determinado.

Gnosticismo y maniqueísmo, fusiones del pensamiento cristiano con influencias zoroástricas, también presentaban el pecado como expresión del mal, que era entendido como una manifestación de la caída, la salida del espíritu humano del ámbito divino y su encierro en el demoníaco mundo material.

Los cátaros proponían que el bien es dios y el mal es el demonio, asociando a la idea de dios lo creado y el orden, el cosmos, en tanto el demonio representa el caos, lo corruptible, la nada (*nihil* en latín).

En el hinduismo y el budismo, el concepto más cercano al pecado es el de un desmerecimiento; la acumulación, a través de malos comportamientos, de malas consecuencias, debe purgarse mediante un proceso de transmigración.

En el pensamiento humano, son dos las concepciones religiosas sobre el bien y el mal:

a) El monismo, que considera la existencia de un dios único, origen y causa de todo lo creado, incluyendo el bien y el mal, donde éstos constituyen el fundamento del libre albedrío, que la divinidad regala a las criaturas. Ésta concepción es la que domina la concepción religiosa occidental.

b) El dualismo, que predomina en la concepción religiosa oriental, propone la existencia de dos principios en la espiritualidad del hombre: el bien y el mal, el ying y el yang, ambas inseparables y que forman parte de un cosmos mayor.

La expresión del mal encarnado en el pecado se desarrolla en extenso en la Biblia cristiana. El Antiguo Testamento refleja las creencias de los israelitas, correspondientes a antiguas tradiciones tribales e interpretaciones de ciertos hechos históricos, que se hilvanaron en una extensa crónica sobre el pueblo elegido de dios, donde los profetas predicaron la conversión y amenazaron con el castigo divino. Judíos y cristianos ven en el Antiguo Testamento la creación y caída del hombre.

Junto a una serie de hechos que son considerados como malos (muerte de Caín, existencia de la llamada torre de Babel) se expresa el castigo reservado para ellos, la expulsión del Paraíso, el diluvio universal y el cautiverio de Babilonia. Un súbdito de dios, Moisés, recibe la ley, presentada a través de mandamientos, que son la representación del bien; su no cumplimiento significa la transgresión del pacto, el pecado, es decir, el mal. Así, a través de las Escrituras, el pecado es el elemento que enemista a los seres humanos con dios, quien exige, ante la infracción a su ley, que haya arrepentimiento y fidelidad para obtener su perdón.

En el judaísmo, desde sus orígenes, se da la convicción teológica de que el mundo es inteligible porque existe una inteligencia divina y es resultado de una causalidad intencional que lo sostiene. Nada ocurre producto de la casualidad pues, en sentido último, todo tiene un significado. La inteligencia divina se manifiesta a los judíos tanto en su orden natural, a través de la creación, como en su orden histórico-social, a través de la revelación. El mismo dios, creador del mundo, se reveló a los israelitas y les entregó la ley que debía observar su pueblo.

Esa ley, voluntad de dios para su pueblo, es expresada por medio de los *mitzvot* (mandamientos o preceptos), con los cuales las personas deberán regir sus vidas, en mutua interacción con dios. En la Torá (en 613 oportunidades), dios dice lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse, preceptos que podrán interpretarse, pero jamás podrán dejar de cumplirse. Tales preceptos son eternos, porque eterno es el legislador que los concibe. La conminación es vivir de acuerdo con las leyes de dios, que expresan el bien, sometiéndose a su divina voluntad. Su no observancia significa pecar, quedando sujeto a sanción, pues dios castiga a quienes no actúan según su voluntad.

En el Nuevo Testamento, la venida de Jesús constituye el cumplimiento de la promesa del Mesías, un nuevo Adán, el enviado que establece un nuevo pacto, que complementa la ley mosaica con el mensaje del Sermón de la Montaña. En el Nuevo Testamento, el pecado es la condición humana esencial que reclama la labor redentora de Cristo. El pecado se considerará entonces como un estado de alienación o distanciamiento de dios.

En la Iglesia Cristiana, sin embargo, antes de la controversia entre Pelagio y Agustín de Hipona, la doctrina del pecado no había sido desarrollada por completo. Los primitivos padres griegos de la Iglesia consideraban el pecado como una oposición a la voluntad de dios. Aún así, no afirmaban que la culpa del pecado del considerado como primer hombre, Adán, se extendiera a toda la humanidad. Tertuliano, teólogo

del siglo II a. n. e., por ejemplo, sostenía que la realidad del pecado había sido transmitida desde Adán -a él se le debe la concepción del pecado original-, pero ello no hacía al hombre pecador por el simple hecho de nacer.

Esto muestra la forma que tiene el cristianismo, en el sentido en que no cuenta tan sólo la confección de un texto por varias manos, sino que tiene valor semejante la corrección, la interpretación y la exégesis, que certifican, traducen o transliteran ese mismo escrito; el pecado original no se encuentra en la Biblia, por lo que será Agustín de Hipona en el siglo V quien hará la formulación de la doctrina que lo fundamenta, en la cual la teología cristiana alude a la maldad universal de la especie humana, heredada del primer pecado cometido por Adán.

Mantiene Agustín de Hipona una controversia con Pelagio, sobre la naturaleza del pecado y la gracia, haciendo un llamamiento a la comprensión apocalíptica paulina destinada al perdón de los pecados. Dice que la mancha del pecado se transmite de generación en generación mediante el acto de la procreación, y tomando las ideas de Tertuliano mantendrá, en contra de Pelagio, que el pecado de Adán corrompía toda la naturaleza humana, que su culpa y su sanción pasaban a todos sus descendientes, que todos los seres humanos han nacido en estado de pecado y que debido al pecado original de Adán son incapaces de satisfacer a dios y están por su propia condición dispuestos a seguir en el mal.

Pelagio, contrariamente, hacía hincapié en la voluntad libre y el esfuerzo moral individual, negando categóricamente la existencia de un pecado original. La Iglesia Ortodoxa, en el mismo sentido, ha afirmado que la voluntad humana es tan libre como lo era la de Adán antes de su caída. Hay teólogos que defienden la doctrina del pecado original de la que se deriva el punto de vista del mundo de los últimos escritos apocalípticos.

Algunos de estos escritos atribuyen el estado corrupto del mundo a una venida prehistórica de Satán, la consecuente tentación de Adán y Eva y la inmersión de la historia humana, desde entonces, en el mal, es decir, en el desorden, la desobediencia y el dolor. En este escenario, Pablo interpreta la obra de Cristo como la salvación del hombre frente al tremendo poder del pecado y el mal heredados, reconciliando a la humanidad con dios y logrando, de esta forma, la paz para siempre.

Durante la Reforma protestante, Martín Lutero y Juan Calvino mantuvieron el acento agustiniano del pecado original y de la gracia de dios como medio de redención. Por ejemplo, Ulrico Zuinglio consideraba el pecado como un mal heredado. De tal modo que los teólogos medievales del protestantismo mantuvieron la idea del pecado original, añadiéndole ciertas connotaciones. En el pensamiento protestante posterior, sin embargo, la doctrina fue diluida y evitada. De hecho, los teólogos liberales protestantes desarrollaron un punto de vista optimista sobre la naturaleza humana, que es incompatible con la idea del pecado original.

El teólogo alemán protestante del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher, argumentará que el pecado se debe a la incapacidad para distinguir entre una dependencia absoluta de dios y una sujeción relativa del mundo temporal.

Mientras el catolicismo distingue entre el pecado mortal -que destruye la relación del individuo con dios y merece la condena eterna- y el pecado venial -que, aunque es grave, no separa al ser humano de dios-, los protestantes han rechazado esta distinción.

El pecado capital en el Islam es el orgullo humano, el cual viola la unidad de la creación, va que presupone autonomía humana y se rebela contra el orden divino, negando el propósito fundamental del hombre: servicio y obediencia a dios. A pesar de la génesis del Islam dentro de la tradición judeo-cristiana, el Corán niega de forma específica la doctrina cristiana del pecado original y establece que dios perdonó a Adán su trasgresión en el Jardín del Edén. Sin embargo, los humanos tienden a olvidar los límites que fija su propio ser, sobre todo cuando son tentados por Satán.

En el Islam, el pecado es consecuencia de la debilidad humana más que una condición heredada de corrupción. La cadena de profetas enviados por dios para testificar frente al propósito divino y poner a la humanidad de nuevo en el sendero recto es prueba de la eterna tendencia humana hacia el error. El descreimiento es, pues, una expresión de orgullo pecaminosa; el término árabe para un no creyente, *kafir*, significa literalmente “no agradecido”. Pero el arrepentimiento sincero restaurará al penitente en una condición pura, sin pecado, puesto que dios concede siempre su gracia y el arrepentimiento se expresa mediante la conversión a la verdad.

La doctrina islámica establece que el pecado es castigado por dios, juez de todas las cosas, expresión

de moral perfecta. El último juicio del pecado tendrá lugar el Día del Juicio Final y los pecadores serán condenados al fuego eterno.

Las normas o cánones del hinduismo se definen en relación con lo que las personas hacen, más que con lo que piensan. Por consiguiente, dentro de los hindúes se encuentra una mayor uniformidad de acción que de creencias, teniendo presente que hay muy pocas creencias o prácticas que sean compartidas por todos. Aún así, cada hindú percibe un modelo a seguir que confiere orden y sentido a su vida. Para los hindúes, el principio más importante es el *ahimsa*, la ausencia del deseo de hacer daño, el que se utiliza para justificar el hecho de que, por ejemplo, sean vegetarianos. No obstante, este dogma no prohíbe la violencia física contra seres humanos o animales, o que se practiquen sacrificios de sangre en los templos. Consideran que la vida humana también es cíclica: después de morir, el alma deja el cuerpo y renace en el cuerpo de otra persona, animal, vegetal o mineral. Este imparable proceso se llama *samsara* (transmigración), donde la calidad de la reencarnación viene determinada por el mérito o la falta de méritos que haya acumulado cada persona como resultado de su actuar o *karma*, de lo que el alma haya realizado en su vida o vidas pasadas. Sin embargo, también piensan que la falta de méritos se puede contrapesar con la práctica de expiaciones y de rituales, ejercitándose a través del castigo o de la recompensa, logrando, de esa manera, aminorar o hacer más fácil el proceso del *samsara*, previa renuncia de todos los deseos terrenales.

Para un budista no se puede diferenciar claramente el bien del mal, ya que esta distinción está hecha desde el punto de vista moral. Cada persona es diferente y tiene su propio mundo. Lo que es bueno para unos, puede ser malo para otros; por lo demás, nada es tan malo, ni nada es tan bueno. Todo está incluido en el Universo, y, en consecuencia, no hay dualidad entre dios y el demonio, pues, tienen la misma cara. La vida es como un sueño, donde es muy difícil distinguir y donde todas las cosas son necesarias y muchas veces las cosas buenas se vuelven malas y las cosas malas se vuelven buenas. Solo se debe tener en cuenta la acción. En la vida, si las acciones son buenas, aunque se tengan malos pensamientos, no hay ninguna falta. Si se cometen malas acciones, aunque se tengan buenos pensamientos, se va a la cárcel.

Para el budista, el infierno y el paraíso están en el espíritu del hombre, si se duda, si las acciones son negativas, todo se convierte en un infierno. Si el espíritu está en paz, todo lo que rodea al hombre es el paraíso. Lo que debe aplacar el hombre es la sed de vida, que todo lo perturba.

La filosofía ha reflexionado igualmente, al pensar al hombre, sobre el bien y el mal, ya que no sólo le interesa conocer la verdad, sino también establecer juicios acerca del valor del acontecer humano. El pensador no solo quiere desentrañar e interpretar los fenómenos de la realidad, sino que quiere saber cuándo las acciones de los demás o nuestras acciones son dignas de ensalzar o cuándo son dignas de rechazo, lo que ha sido una constante en la historia de la filosofía.

Los filósofos han estudiado y procurado categorizar lo bueno en los colectivos humanos, de acuerdo con determinados principios fundamentales que han propuesto y han entendido que si existe algo bueno en sí mismo es porque se adapta a un modelo moral concreto.

Esto indica de por sí el completo ajuste a la historia que tiene la idea de “bueno”, ya que lo centra en cuestiones de época, lo pone siempre “en relación a” algo; casi de manera inevitable, la creación filosófica desborda su propia época, y es llevada a otra, con consecuencias variadas, la más oscura de las cuales es proponer una *Weltanschauung* (concepción del mundo) absolutamente extemporánea, y mucho más grave aún, pues se refiere a normas morales.

La ética traduce sus principios a exigencias prácticas en la moralidad de los actos humanos. La moralidad, como sabemos, es consecuencia de las costumbres de los grupos humanos y refleja la conciencia moral nacida de esas costumbres. La conciencia moral obliga a actuar con el conocimiento ético de ser parte de una cultura determinada y de un tiempo histórico determinado.

Puede decirse que la historia de la ética registra tres modelos principales, cada uno de los cuales ha sido propuesto como el bien más elevado:

la felicidad o placer;

el deber, la virtud o la obligación; y

la perfección o el más completo desarrollo de las potencialidades humanas.

Dependiendo del marco social, la autoridad invocada para una buena conducta es la voluntad de una deidad, el modelo que dicta la naturaleza o el dominio de la razón. Cuando la voluntad de una deidad es la autoridad, la obediencia a los mandamientos divinos o a los textos matrices (Vedas, Torá, Evangelios, Corán) supone la pauta aceptada. Si el modelo de autoridad es la naturaleza, la pauta es la conformidad con las cualidades atribuidas a la naturaleza humana. Cuando rige la razón, se espera que la conducta moral resulte del pensamiento racional.

De la misma forma, históricamente, la ética ha generado dos concepciones con vigencia contemporánea: una, la teleológica, que busca las consecuencias benéficas de los actos humanos, sobre la base de una consecuencia utilitarista, esto es, el comportamiento ético implica un nivel de sacrificio de uno en beneficio de todos; y otra, la deontológica, que mira la consistencia de los actos humanos sobre la base de lo que debe ser correcto y no del beneficio obtenible.

Desde que los hombres viven en comunidad, la regulación moral de la conducta ha sido necesaria para el bienestar colectivo. Los distintos sistemas morales se establecieron sobre pautas arbitrarias de conducta, evolucionando a partir de violación de los tabúes religiosos o culturales, hasta las leyes impuestas por líderes que buscaban prevenir los desequilibrios en el seno de la tribu o grupo principal. Incluso las grandes civilizaciones clásicas, egipcia y sumeria, desarrollaron éticas cuyas máximas y preceptos eran impuestos por líderes seculares, que se mezclaban con los preceptos de la religión predominante.

Los filósofos griegos teorizaron mucho sobre la conducta moral, lo que llevó al posterior desarrollo de la ética como una temática principal en la filosofía. El problema de la moral ha sido una preocupación filosófica desde antes de Sócrates, de quien se hace nacer la ciencia moral. De hecho, los pitagóricos consideraban los aspectos morales como fundamentales para la convivencia entre los hombres. Los sofistas llegaron a proponer al hombre como la medida de las cosas (Protágoras), afirmando que no hay acciones justas ni injustas, que el bien era el poder y el dominio de una voluntad sobre las demás. Gorgias llegó al extremo de afirmar que nada existe, ni el bien ni el mal, pues si algo existiera los seres humanos no podrían conocerlo, y si llegaban a conocerlo no podrían comunicar ese conocimiento. Otros sofistas, como Trasímaco, creían que la fuerza hace el derecho, determinante en la definición del bien y el mal.

Sócrates pondrá el acento en que los actos tienen consecuencias en los demás y en que la virtud adquiere una trascendencia social. Desde su punto de vista los hombres obran mal sólo por ignorancia, nunca por maldad intrínseca. A su juicio, aquel que conoce el bien y la verdad, los practica necesariamente. Por ello Sócrates se pronuncia a favor de la instrucción, pues sólo dando a conocer el bien se podría conseguir que el hombre sea mejor. La virtud es entonces la capacidad de distinguir el bien y el mal, y obrar de acuerdo al bien es la sabiduría.

En Platón las ideas morales están fundidas con su idea política y plantea su Idea Suprema, principio de todas las demás, como análoga al Bien, la Idea de las Ideas encarnada en la trilogía Bien, Verdad y Belleza. Los seres buenos están por encima de la envidia y la mezquindad, y son capaces de transmitir ese bien. El mal no es sino una limitación del bien, es consecuencia de su desconocimiento.

Aristóteles continúa con las ideas de Sócrates y Platón, pero no acepta el determinismo de que el hombre actúa mal por ignorancia. A su juicio, existe un libre albedrío, que posibilita que se actúe mal en forma voluntaria, teniendo la capacidad de distinguir claramente el bien. En su opinión, la virtud tendría como fundamento la libertad y la razón, pues el hombre es esencialmente libre y racional, por lo cual el virtuoso es aquel que tiene al hábito de obrar manteniéndose siempre en el justo medio, en la armonía y mesura.

En la filosofía post aristotélica sobresalen el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo. El escepticismo, iniciado por Pirrón de Elis, recomendaba la suspensión de todo juicio, pues al no afirmar nada acerca del bien y el mal se evitaba el error y se lograba la paz espiritual, la ataraxia o tranquilidad absoluta. Epicúreo, en tanto, sostenía la libertad del alma y consideraba el placer como el soberano bien, y al decir placer no se refiere al licencioso y fugaz, sino al placer estable que permite la felicidad, la liberación interior.

El estoicismo, con relevantes exponentes en Roma, como lo fueron Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y Catón, tuvo mucho respeto por la personalidad humana, los vio dejar de referirse a la ciudad o Grecia, para hablar de la humanidad e incluso al universo. Su moral se basa en los principios de la voluntad y la pasión: usando la primera se podía controlar a la segunda. Sostenían que las acciones del hombre son libres por naturaleza, y por lo tanto el bien y el mal dependen sólo de la voluntad. Los filósofos estoicos se mostraban de acuerdo en que, como la vida está influenciada por circunstancias materiales, el individuo tendría que intentar ser todo lo independiente posible de tales condicionamientos. La práctica de algunas virtudes cardinales, como

la prudencia, el valor, la templanza y la justicia, permitirían alcanzar esa libertad. Gracias al ejercicio de esa libertad es posible lograr el soberano bien: la virtud. La máxima del sabio, proponían, debía ser “abstente y soporta”; soporta la necesidad universal -las condiciones de la naturaleza- y abstente de todo lo que sea contrario a esa necesidad.

4 - CONSIDERACIONES SOBRE LA TRANSGRESIÓN. Indagando la etimología de la palabra, se deriva en aguas oscuras. Se afirma que es posible que el verbo *gradior*, que significa simplemente andar, ir, marchar, tenga una reminiscencia onomatopéyica del sonido *gr*, que se encuentra también en otras lenguas con significados parecidos.

En cuanto se sustantiva y da *gradus*, se produce un salto cualitativo. Si *gradior* significa andar, *gradus* tendría que significar “paso”, “andadura”, pero cambia, trasforma su sentido. Y pasa a significar esencialmente escalón, salto, nivel, zanja, avance rápido... La proliferación de sentido se da desde allí, también. De ellos derivan grado, grada, graduar, degradar, plantigrado, gradación, gradiente, regresar, progresar, ingresar, agredir, transgredir y los respectivos sustantivos. En todos ellos está contenida de una u otra manera la idea de saltar.

En el latín *transgredior*, *transgressus* y *transgressio*, tenemos en principio unos términos inofensivos que indican el paso de un lugar a otro, generalmente saltando un obstáculo. Al aplicarlos metafóricamente a las leyes y a las normas de conducta, llegamos al sentido que tienen en español: infringir (de *frangere*, *fractum*), quebrantar (de quebrar), vulnerar (de *vulnerem*, herida), desobedecer una orden, ley, de cualquier clase.

Si pudiera pensarse un primer principio de la transgresión, habría que afirmar que es necesaria, pues sin transgresión es imposible ningún tipo de progreso, como venimos construyendo. Pero es necesario asimismo que exista un orden y por tanto que se persiga y se castigue sin contemplaciones toda transgresión. Cada ventaja y cada contemplación que le arranca el transgresor al responsable de velar por la ley, es un retroceso del orden establecido.

Y un segundo principio, deducido del anterior, es que sólo le está permitido ser transgresor a aquel que es capaz de escapar al castigo, o a aquel que es más fuerte que los encargados de velar por el orden y castigar. En toda transgresión se produce una tensión de fuerzas (dialéctica) entre el transgresor y el responsable de velar por la ley y el orden.

El debate sobre la transgresión se inaugura como una oposición entre defensores de la libertad y naturalistas. Los últimos sostienen la necesidad de obedecer a la legalidad natural, en el sentido de reconocer a la naturaleza como la única norma válida y pueden mencionarse como representantes de esta orientación a Spinoza y a Hegel, quienes llegan a identificar la conciencia de la necesidad con el fundamento de la libertad.

En el extremo opuesto, se presentaría a Séneca y Cicerón como defensores de la otra cara de este planteamiento: la obediencia a la legalidad civil. Estos, como representantes de los idealistas morales postularían la libertad como el único fundamento válido para la existencia de la experiencia moral. Defenderían una cierta concepción ontológica en la que se privilegiaría lo espiritual frente a lo natural; sólo esta haría posible las dicotomías: bueno-malo, obediencia-desobediencia... Es necesario invocar la necesidad de independencia frente a la naturaleza para que sea posible el hecho moral.

La ética naturalista es frecuentemente rechazada de plano y se propone una ética normativa, pues se considera que la naturaleza no puede convertirse en guía de la moral. Aunque resulte obvio, no resulta sencillo a esta altura de los acontecimientos de la cultura precisar qué es lo natural dentro de la mirada humana, o si en realidad hay algo que pueda merecer esa denominación, como si pudiera pensarse algo fuera del baño del lenguaje, que humaniza cuando nomina.

Entonces, sería una falacia creer que todo lo natural es bueno y todo lo bueno es natural, atento a que lo natural ha sido intervenido por el hombre. Hasta puede decirse que no hay nada natural, porque lo natural que pasa por la mirada y el lenguaje humano se desnaturaliza, más allá de la mucha o poca prudencia en la intervención sobre el ambiente... Las tesis defendidas por los neonaturalistas, llevan esta cuestión hasta la última frontera y llegan a valorar la moral como un artificio, resultado de las creaciones de los hombres, para suplir lo que se entiende como deficiencia de la naturaleza.

Para quienes objetan a esta posición, la naturaleza como tal, ni siquiera entendida como naturaleza humana, puede ser considerada como fuente exclusiva de la moral. El hombre en sociedad vive sostenido por

y sosteniendo un conjunto de valores que son precisos para mantener el estado de cosas, coincidiendo así con la idea de respetar a cada uno tal y como es, tal y como la naturaleza -ahora humana- lo ha hecho.

Al fin, se llega a trasponer el razonamiento y se llega a afirmar que lo único natural para el individuo humano es la ley, de donde la cultura se presenta como una segunda naturaleza, o como una naturaleza humana. De ello se sigue que sólo será moral lo que el hombre construya como tal, con la deuda que corresponda a esa primera naturaleza.

De cualquier manera la pregunta clave no debería ser cuáles son las condiciones de posibilidad de lo moral, ni siquiera si éstas son posibles, sino, más bien, por qué debe haber moral. Y esto nos lleva a la reflexión sobre la moral de la transgresión.

5 - MORAL DE LA TRANSGRESIÓN. Por nuestra procedencia profesional de campos del conocimiento donde todo lo terminado es lo que se somete a una discusión renovada, sabemos que es necesario, para proseguir con nuestra indagación, dar por verdad alguna información o algún dato, pues de lo contrario no puede proseguirse la tarea.

Imaginemos un lugar, donde la actitud de un médico cirujano hacia su práctica es completamente diferente, si se encuentra frente a la mesa de cirugía ante un abdomen patológico que hace necesaria una incisión, o si se ve en la posición de analista de la técnica utilizada en la cirugía, postura que puede tomar una vez concluida la intervención. En la primera situación no puede estar habitado por la duda, sino por una certeza severa, consistente, que le dicte con cuidado qué hacer ante cada uno de los pasos de la cirugía. En la segunda el médico como un investigador, como un científico que revisa su quehacer en la quietud de la mesa de estudio, debe -debiera- estar visitado por una posición analítica reflexiva, crítica, que pueda poner en discusión la técnica empleada para permitirse objetarla, mejorarla, perfeccionarla, descartarla.

Siguiendo esta vía, la de objetar y luego descartar una técnica porque puede formularse una más precisa, donde el riesgo quirúrgico sea menor y más controlables los resultados, el médico se enfrentará a la cirugía siguiente en la postura de un conservador, donde deberá repetir lo que conoce, aunque tenga un juicio crítico hacia ello, o en la postura de innovador, donde deberá implementar una nueva técnica, sin la garantía correspondiente.

Estamos hablando de una situación hipotética, donde podamos verificar la puesta en acto de una escena de transgresión. Si esta escena estuviera disponible en la práctica profesional cotidiana de los trabajadores de la salud, probablemente veríamos dos categorías de practicantes: algunos de ellos darían la más conservadora de las respuestas, mientras que los otros -muy probablemente los menos- romperían la barrera de lo tradicional, franquearían la frontera ética y se convertirían en transgresores.

Ahora, un transgresor, ¿es un personaje singular? O... ¿cuál es la característica especial que lo diferencia? Más cuidadosamente... ¿está habitado por una moral de la transgresión? ¿O la referencia psicoanalítica a la perversión es la principal senda para encaminarse en esta lectura?

Si es así, ¿por qué vías entonces puede hablarse de una moral de la transgresión? La cultura de los grupos profesionales en el campo de la salud, ¿es efectivamente la manera con que se generaliza una moral de la transgresión? ¿Por qué la exaltación de la violencia ante la norma desarrollada se da junto a una jurisprudencia moderna que busca defender de modo creciente el derecho a la seguridad y a la libertad de los beneficiarios?

Puede enunciarse igualmente: ¿la voluntad de aniquilación transgresiva esconde el deseo de mantenimiento de jerarquías arcaicas que no cederán jamás? O, en sentido opuesto directo, ¿la imposibilidad de ceder ante la transgresión es una recurrencia tradicionalista que busca la perpetuación de normas inútiles aunque tranquilizantes?

Es evidente que en una época de pérdida de los grandes relatos, de vacío de figuras incólumes, de objeción y caída de los ideales mayores de cada escenario de la ciencia, existen intentos de un retorno alienante a las antiguas normas a través de los fundamentalismos profesionales. También podría formularse la misma pregunta de otra manera, en el caso que se pensara que los transgresores serían los más y no los menos: ¿La moral de la transgresión que reconoce en Nietzsche, Sade, Bataille a sus geniales inspiradores responde a una transformación enmascarada del conservadurismo que se hallaría actualmente en curso? ¿Su exaltación de la transgresión como norma provendría de un sesgo del mismo pensamiento? Y si es así, ¿qué funciones cumple?

La moral de la transgresión que se puede leer en Bataille es procedente del inmoralismo nietzscheano, donde en sus comentarios sobre Nietzsche opone la cumbre moral a la decadencia. La primera se caracteriza por el gasto descontrolado de energía y la violación de la integridad de los seres, por una exuberancia que no respeta los límites proclamados por la moral ordinaria. La decadencia, en cambio, destaca por su preocupación de conservación y enriquecimiento del ser. Es el momento de obediencia a las normas morales propio de la pérdida de las fuerzas juveniles.

La vida, valor supremo, sólo puede tener lugar por el mal. Habría una contradicción entre el reconocimiento de la existencia de los seres en tanto separados como “mal”, y la definición del “bien” como respeto del interés de los otros. La vida no es sino comunicación, fluir de energía. Vivimos sólo si consentimos entrar en el juego que pone nuestro ser y el de los demás en situación de riesgo. *“Sólo si sacrifico en mí y en los demás la integridad del ser, abriéndome a la comunión, accedo a la cumbre moral. Y la cumbre no es soportar sino querer el mal. Es el acuerdo voluntario con el pecado, el crimen, el mal. Con un destino sin tregua que exige que unos mueran para que los otros vivan”* (Bataille).

El asceta y el conservador se encuentran, según Bataille, en las antípodas de esta moral de sacralización del instante ya que trabajan reprimiendo sus pulsiones en aras de objetivo futuro, distinto en cada caso pero coincidentes en su carácter acumulativo, previsor.

¿Cuáles son los caracteres de la moral de la transgresión?

1. El dualismo jerarquizado y fuertemente contradictorio Naturaleza / Cultura.

Tempranamente explorado por las filosofías y las religiones occidentales que pensaron un mundo dividido siempre en dos partes, se hace notable que la cultura tradicional condena a la inmanencia cíclica del orden natural, reservando para los esporádicos elegidos la historicidad y el acceso al ser como proyecto propio de lo auténticamente humano. Si la civilización y particularmente el cristianismo han procedido a la negación del mundo y de la naturaleza propia del hombre a través de la construcción de un reino de pureza regido por estrictas reglas morales, el transgresor es el hombre como Naturaleza transfigurada o segunda Naturaleza, producto de la Cultura.

En un planteo circular y oscuro el hombre es presentado, en primer lugar, relacionado con la Ley que establece un orden supra natural. Los hombres crean las reglas morales que exigen el respeto, y estas reglas proceden a la instauración de un mundo de pureza que los libera y aleja del horror caótico y carente de sentido del devenir. La segunda figura -de allí lo oscuro- será para los hombres la tarea de la transgresión o negación de la negación de la Naturaleza.

La transgresión será deseo de lo primitivo, de la Naturaleza maldita. No es mero retorno al origen sino trascendente afirmación de la animalidad sagrada. Bataille sugiere la relación entre su teoría materialista y el triángulo edípico: el orden establecido por dios, los reyes y los gobiernos son obstáculos entre el hombre y la Tierra, como el padre es la barrera que impide el acceso sexual a la madre por parte del hijo. El vínculo de amor-odio hacia la madre concebida como Naturaleza repulsiva es también un deseo de identificación con el Padre. Sólo habrá placer en la transgresión, en la sublevación contra el Padre y en la humillación de la Madre.

(La palabra “Dios”, que usamos en minúsculas en nuestro trabajo, tiene para nosotros esta procedencia etimológica: es el genitivo de Zeus (Diós), el nominativo: Zeús; vocativo, Zeu; acusativo, Día; genitivo, Diós; dativo, Dií.) . Bataille prosigue este derrotero, pero acá no lo podemos seguir, ya que parece construir una experiencia posible del más allá del todo que define, que sería la experiencia mística no religiosa. Esa posición de sufrimiento se convierte en experiencia mística extática: si Dios es el Padre ausente, si es la Nada, el hijo también quiere serlo, pues se alcanza la totalidad a través del erotismo o sexualidad prohibida por el Padre que le permite alcanzar, al menos por algunos instantes, la vivencia de la libertad absoluta o carencia de determinaciones, es decir, la Nada.

2. La absolutización de la voluntad de poder.

Se trata de la exaltación de la voluntad de dominio y el materialismo resultante, que concibe el estado de naturaleza únicamente como lucha de todos contra todos carente de cualquier tipo de simpatía, colaboración o solidaridad.

El vitalismo de Bataille implica una redefinición del modelo de ser: se trata de un paso del autocontrol moral del adulto regido por principios racionales al descontrol pulsional juvenil y violento de la transgresión de las reglas, en alusión a la templanza (*sophrosyne*) como cualidad requerida a los jefes en el

pensamiento griego antiguo. Este modelo de autocontrol ejercerá gran influencia en la historia del pensamiento posterior, puesto que de acuerdo al orden colectivo, se define como moral lo que se considera superior y se considera superior lo que se adopta históricamente como práctica y modelo.

En Kant, siguiendo una larga tradición, la razón práctica es normativa, mientras que en Bataille es deseable la transgresión de la norma moral efectuada gracias a la violencia de la energía pulsional propia del organismo joven. Será deseable la lucha de las pasiones contra la ética del justo medio, contra lo sano, lo limpio y lo racional.

3. El *pathos* trágico del héroe solitario.

Es un hombre desgarrado entre Naturaleza y Cultura. Su tragedia reside en no poder ser ninguno de los dos seres caracterizados por la completud: no es ni Dios, ni animal.

La “moral inmanente” consistirá en reír ante la Nada y asumir la muerte sin apelar al bien de un ser supremo (sea éste Dios o el Estado). Dada la negación de las redes morales vinculadas al sentimiento de solidaridad y de reconocimiento de los demás, este hombre se halla solo frente al vacío, desarraigado en un mundo sin sentido. Es decir, si transgrede, se sale del mundo, se hace Nada; si se mantiene en él cumpliendo con la norma, se hace Nada.

Podemos cerrar este desarrollo diciendo que la transgresión interpela el orden, a la vez que lo mantiene. Está en el plano de la cuestión que trata, sólo que se presenta de manera heteróclita, transversal...

Resulta como ocurre de manera asidua, en un tiempo de microdiscursos profesionales, cuando se hace escuchar una voz significativa de algún campo conceptual diferente y cuanto más lejano, más evidente... Tiene el poder de una voz que discute, impiadosa, las perezas autosatisfactorias de cada campo del saber. Pero esta nueva voz, a pesar de ese impacto inicial, mantiene el orden, no lo rompe. Por eso la transgresión difiere de la revolución, pues no altera sino tan sólo refuta la muerte del sujeto de cada campo del saber, entendiendo por sujeto aquel que “*pueda interrumpir reflexivamente la cadena del significado constituida tomando distancia crítica y alterándola creativamente*”, según afirma Bataille.

La moral de la transgresión expresa la rebelión nihilista de unos hijos que continúan existencialmente anclados en el dualismo jerarquizado Naturaleza / Cultura que fundara ese Padre al que declaran muerto.

El afán de separación y trascendencia de esta paradójica moral inmanente desemboca en el *pathos* trágico. Su propuesta continúa desvalorizando actitudes y valores tradicionales y exaltando otros históricamente opuestos. La transgresión que ataca las normas de la herencia ilustrada es el intento de retorno a un antiguo orden al que las nuevas condiciones socioeconómicas y culturales dan un carácter espasmódico y a-contractual.

6 - LA MORAL. En la intención de construir una perspectiva de análisis de la ética aplicada a las profesiones de la salud, nos acercamos a un autor que ha sido sin dudas uno de los más feroces críticos de la civilización occidental; su denostación es radical, pues se dirige contra los fundamentos de la misma, concretados en la moral, la religión, la filosofía, e incluso la ciencia; su objeción es presentada con un estilo de rasgos sistemáticos, como lo son el método que desarrolla, una idea principal que objetar y una oposición radical a la razón.

En primer término, el método genealógico y psicológico procura ir al fondo instintivo que subyace a la cultura humana. Nietzsche lo dice en El nacimiento de la tragedia, la cultura es interpretada como la continuación “apolínea” de un terrible fondo dionisiaco, que es el verdadero motor de la realidad y de la vida. Por ello será necesario “desenmascarar” la cultura, usar un especial rigor para detectar por debajo de la cultura el impulso primigenio que hace brotar la vida: la razón de la ciencia, la moral, la filosofía y la religión esconden la sin razón de la vida, el instinto que late en su fondo.

El segundo rasgo es la presencia de un análisis común: todo procede de la raíz irracional de la vida y sin embargo la cultura se empeña en negarle ese origen, en camuflarlo con el manto de la racionalidad. Por eso, en la medida en que niega la vida, occidente se dirige hacia la nada: el nihilismo, término clave de esta crítica, es la destrucción de la vida que parece ser la meta de la civilización occidental.

Y el tercer aspecto para destacar es la consideración de un enemigo con muchas caras: allá donde respira la razón se manifiesta la decadencia propia de la negación de la vida. Da igual que hablemos de ciencia,

arte, religión o filosofía. Lo que niega la vida debe ser superado y abandonado y por ello, aunque se adapten a diferentes disciplinas, las críticas de Nietzsche tienen una meta compartida: la razón humana.

Con igual pasión objeta Nietzsche los postulados de la filosofía occidental, que a su entender han sido responsables de la corrupción que provoca el predominio de la razón sobre la vida. Critica a Sócrates y Platón, aduciendo que el primero fue el encargado de que Apolo se impusiera sobre Dioniso, con lo que la razón dominó sobre la vida.

Y su discípulo Platón despreció el mundo que nos rodea, a la vez que se inventó uno nuevo, en el cual se encontraban la verdad y el bien. El idealismo de ambos esconde, en realidad, la decadencia, el temor ante la vida irracional y el mundo, el miedo al instinto desordenado y dionisiaco, la angustia ante la finitud y la muerte. Es un consuelo metafísico propio de la debilidad humana. Y esta posición es la que se lee en El origen de la tragedia, en la que afirma que los griegos (presocráticos) sabían que la vida es terrible, inexplicable y peligrosa. Pero aunque comprendían el carácter real del mundo y de la vida humana no se entregaban al pesimismo volviendo las espaldas a la vida. Lo que hacían era transformar el mundo y la vida por medio del arte. Y por eso eran capaces de decir sí al mundo como fenómeno estético.

Para hacerlo había dos formas, las actitudes apolínea y dionisiaca. Apolo es símbolo de la luz, de medida, de límite. Representa el principio de individuación. La actitud apolínea está expresada en el mundo brillante de la visión de las divinidades olímpicas. Bajo la moderación, bajo su devoción al arte, a la belleza y a la forma Nietzsche ve el oscuro, turgente e informe torrente del instinto, del impulso y la pasión que tiende a arrasarlo todo a su paso.

Dioniso, por el contrario, es el símbolo de la vida misma, que rompe todas las barreras e ignora todas las limitaciones. En los ritos dionisiacos los devotos, ebrios, pasaban a ser uno con la vida. Las barreras establecidas por el principio de individuación tienden a derrumbarse. Se lanzan a la corriente de la vida patentizando la unidad primordial.

Si se acepta que la vida es en sí misma un objeto de horror y terror, dolor y sufrimiento, y que el pesimismo -en la actitud negativa de la vida- puede eludirse sólo por la transmutación estética de la realidad, existen sólo dos formas de hacerlo:

1. Cubrir la realidad con un velo estético creando un mundo ideal de forma y belleza. Esta es la forma apolínea, que tuvo su expresión en la mitología olímpica, en las artes épicas y plásticas.

2. La otra posibilidad es la de afirmar triunfalmente y abrazar la existencia en toda su oscuridad y horror, dolor y sufrimiento. Ésta es la actitud dionisiaca y sus formas artísticas peculiares son la tragedia y la música. La tragedia transforma realmente la existencia en un fenómeno estético y la exhibe, la afirma.

Rescata a Heráclito de entre los filósofos que desprecia, citándolo en varias de sus afirmaciones; los otros, afirma, se ha dedicado a conceptualizar, a negar la vida con conceptos como “ser”, “yo”, “sustancia”, “cosa en sí”, “causa”... Estos conceptos deben considerarse los responsables del desprecio a los sentidos y una valoración excesiva de la razón. Se debe luchar contra este racionalismo con una aceptación contundente de lo único que nos es dado: los datos de los sentidos, la apariencia.

La filosofía debe regresar a las tesis heraclíteas, manifiesta. La metafísica se equivoca al separar la apariencia y la esencia, el mundo aparente y el mundo verdadero. La única verdad es la apariencia y los conceptos metafísicos son obstáculos que nos separan de las cosas: el que quiera pensar con libertad debe deshacerse de ellos, destruirlos, para retomar el contacto directo con la realidad.

Afirma con contundencia, además: la verdad va unida siempre al interés. Es verdadero para cada individuo lo que aumenta su voluntad de poder, lo que hace que la vida se expanda. Las consecuencias subjetivistas son inevitables, pero no preocupan demasiado al filósofo alemán, que reconoce abiertamente que “no hay hechos sino interpretaciones”. Todo es perspectiva, punto de vista ligado al interés propio. La verdad no existe y su lugar es ocupado por la verdad de cada uno, aquella que a cada uno le interesa.

Esta postura crítica tampoco deja fuera a la ciencia y la religión, pero en especial su objeción a la moral es lo que nos interesa destacar. **En La genealogía de la moral donde aplica con fruición el método genealógico: indaga en el origen y evolución de los conceptos morales, descubriendo que su significado no siempre ha sido el que la moral suele recoger. A través de un estudio etimológico e histórico, Nietzsche llega a esta conclusión: las palabras que en diversas lenguas significan “bueno” significaron originariamente “noble, aristocrático”, un sentido opuesto al significado de “malo”, referido siempre a “vulgar, plebeo”.**

Ambos conceptos no tenían significado moral: habían sido creados por los nobles y poderosos para separarse del pueblo. Sólo con el paso del tiempo, ambas palabras adquieren un sentido moral, que lleva a un segundo plano las implicaciones originales de estos términos. Los que eran “malos” (los plebeyos, esclavos, débiles) pasan a denominarse “buenos”, mientras que los buenos (poderosos, nobles, aristócratas) son ahora los “malos”. Los judíos fueron, según Nietzsche, los que iniciaron esta transmutación de los valores, que después fue seguida por los cristianos. La religión estaría, así, en la base de un movimiento tan revolucionario como falseador de los valores originarios.

De este modo, los plebeyos imponen sus valores sobre los nobles. La compasión, el perdón o la caridad (prácticas que sólo tienen sentido entre los débiles) logran que otros valores como la soberbia, la fuerza o la rotunda afirmación de la vida sean despreciados y valorados de un modo negativo. Triunfa así una moral de la mediocridad y el resentimiento, una moral que niega la vida, el impulso y el sentimiento y que está en el origen de la decadencia y el nihilismo que caracterizan a occidente.

Si la moral en que vive el hombre contemporáneo es una negación de la vida, una imposición de la razón, debemos derrumbarla para retomar los sentidos originales de las palabras “bueno” y “malo”. Por eso Nietzsche muestra la esperanza de que en un futuro no muy lejano la moral de los nobles ocupe el lugar que le corresponda: surgirá así un nuevo hombre (el superhombre) y se podrá vivir “más allá del bien y del mal”, recobrando aquella inocencia del niño que juega la vida, interpretándola como una obra de arte, llevando a la práctica el mensaje de Zaratustra.

Considera que la razón (tal como la presenta Occidente) es la causa de que todos falseemos el testimonio de los sentidos.

Específicamente interpela a cómo el cristianismo instila su verdad, y su crítica indica que un gran pilar de la civilización occidental es el teísmo, la afirmación de la existencia de Dios. Y esta se ha concretado en Occidente en el cristianismo. Nietzsche piensa que el concepto de Dios ha sido hasta ahora la objeción mayor contra la existencia, pues con Dios se declara la guerra a la vida, a la naturaleza y a la voluntad de vivir, es la fórmula de toda calumnia contra este mundo y de toda mentira respecto al más allá.

Se pregunta por qué el teísmo occidental y su máxima expresión -el cristianismo- son hostiles a la vida. Cree que el cristianismo actúa sobre los hombres haciéndoles débiles, sumisos, resignados, humildes. Tortura su conciencia y los incapacita para desarrollarse libremente. El cristianismo es la religión de la compasión, de la muerte, no de la vida. Dice, para escándalo de sus contemporáneos (y de los nuestros), que se alumbra una gran novedad en Occidente, se empieza a proclamar la muerte de Dios. Se abre el camino hacia la vida, hacia el desarrollo de un nuevo hombre. Afirma que el acontecimiento más grande de la Historia -que la divide en dos- es la muerte de Dios, no el nacimiento de Cristo.

Entiende que el cristianismo deja una moral resultante, que llamará la moral de los esclavos, y la entiende como el más notable fruto de la metafísica socrático-platónica y del cristianismo. Esta denominación aparece en su obra Más allá del bien y del mal, en la que distingue los dos tipos de moral que han coexistido y coexisten: la moral de los señores y la moral de los esclavos. La que ha predominado ha sido la segunda. Ésta, que en La genealogía de la moral llamará moral del resentimiento, es la moral de los débiles, que la han constituido para poder acallar y dominar al fuerte. Por eso, cualidades como la simpatía, la bondad, la humildad, son ensalzadas como virtudes, y los individuos fuertes e independientes son considerados como peligrosos, malos; la moral de los esclavos es la moral del rebaño, la negadora de la vida.

Afirma que hay que transmutar la moral y los valores que defiende para que nazca un nuevo tipo de hombre. Hace falta ir más allá del bien y del mal. Crear unos nuevos valores y una nueva moral en la que la vida sea el valor fundamental.

Nuestra referencia a Nietzsche, no obstante, debe ser bien precisa, puesto que si bien sus objeciones a la religión cristiana y sus consecuencias en Occidente se convierten en una postura que puede aceptarse o no, lo que deseamos destacar de ella es la manera en que crea un lenguaje, al crearse como lenguaje. Tal como Nietzsche aborda el lenguaje, su propia condición será esencialmente metafórica o figurativa, de donde resulta que conjuga la identificación de lo no idéntico mediante la dramatización arcaica del mito.

Es por eso que no existe realidad o fundamento anterior al lenguaje con capacidad de funcionar como criterio de verdad para distinguir un lenguaje literal de otro alegórico. De modo tal que creer, mentir o soñar dejan de ser algo que pertenece a la moralidad para convertirse en desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora, la religión. Creer, mentir o soñar, en este terreno, son simplemente estímulos conscientes e intencionales de la ilusión como síntoma, porque la metáfora permite una nueva visión,

una nueva organización del universo y un nuevo orden. La metáfora crea asociaciones entre significantes que re-envían a significados, creando lecturas de lo oculto que está sin embargo siempre presente.

La metáfora y su relación con el porvenir de la ilusión o simulación expresa, según Nietzsche, el verdadero contenido de la narración, con lo que propone una razón narrativa que permitirá penetrar en las zonas de irracionalidad de lo humano, allí donde la verdad consistirá en un síntoma presentado como una aproximación a la razón alegórica, esto es, a la etiología del sueño, el mito y la religión. Con esto, Nietzsche afirma la divergencia y la disyunción conflictiva de los constituyentes míticos y una interpretación que opone la dispersión originaria a una pretendida totalización en la identidad de lo mismo: el mundo dramático de la representación es el mundo de la identidad en conflicto.

Y las identidades pasajeras, como las certezas, las creencias, las verdades, tan sólo entramados densos sobre el vacío de la inconsistencia más absoluta.

7 - TRANSGRESIÓN COMO LÍMITE Y PROBLEMA. La moral así resultante se presenta como claramente desestabilizada, pues a la vez que expresa la dificultad de establecer un lazo de correlación con la realidad, toma una visión trágica de la existencia ya que la falta de horizontes ante la que se sitúa el hombre es el reflejo del pasado natural que pugna por repetirse. Para quienes abordan desde la filosofía estos problemas, hay que decir que de ordinario surge la previsible polémica entre naturalistas o “idealistas objetivos”, y eticistas o “idealistas de la libertad”.

La postura “naturalista” se entronca con la consideración de la filosofía como “*consolatio*”, resignación o conformidad con un orden legal -natural o histórico cultural-, por encima de las voluntades subjetivas. Se dice allí que la “verdadera” libertad se encontrará en esta conformidad con la necesidad que se deduce sin conflicto de la naturaleza y de la estructura legal socio-cultural. El consuelo está vinculado a la obediencia: a la legalidad natural y a la ley civil. Esta actitud, a pesar de sus variadas expresiones a través de la historia, es fundamentalmente estoica, ha sido criticada como “filosofía de burócratas” desde instancias que aspiran a la insubordinación. Al ser la moral asunto de obediencia, satisface el espíritu naturalista, pero difícilmente puede satisfacer al anhelo eticista, como “idealismo de la libertad”.

La inquietud de base eticista, por su misma definición, tendrá que postular la desobediencia al orden como condición básica de la posibilidad de la moral, pues obedecer a la naturaleza, a la ley, es una modalidad del conformismo. La defensa de la autonomía se origina así en condición de una posibilidad: decidir que las cosas son buenas o malas; e implica un halago a cierta dimensión ontológica: el voluntarismo, el privilegio de la dimensión cultural, “espiritual”, frente a lo “natural”.

Acá puede recordarse lo que elaboramos anteriormente sobre la “creación” de la antinomia del bien y el mal en Occidente, y cómo esa paridad ha fundado y se ha extendido sobre todas las cosas del suceder humano...El problema radicaré en considerar si en verdad no se está postulando una mentira, aunque piadosa. Spinoza, y también Hegel, no desconocen la pretensión de la moral como autonomía; simplemente la consideran imposible. Lo moral es un hecho más, inserto en un orden que lo determina. Su pretensión de autonomía es ilusoria.

¿No será simplemente falso que el sujeto pueda pensarse independiente de la naturaleza? ¿No estaremos sosteniendo lo que es condición de posibilidad de la moral como una verdad incondicional? La autonomía de la voluntad, la postulación de la libertad, son necesarias si se quiere que haya moral, pero en este punto volvemos a formular el interrogante que consideramos radical: ¿por qué tendrá que haber moral?

Por supuesto, el moralista podrá dirigirse al naturalista “amoralista” y decirle que por lo menos incurre en los mismos vicios que critica, pues -desde Descartes a Hegel- en toda opción “epistemológica” se da una previa opción moral, clásica de toda argumentación trascendental: “Tal cosa tiene que ser así, porque si no lo es, se infieren consecuencias destructivas, y eso no puede ser”.

Por ello, e intentando una vez más dar un giro dialéctico a nuestra elaboración conceptual, podemos decir que llegados a este punto, condición de posibilidad por condición de posibilidad, tan creíble se hace la exigencia ética de “poder no obedecer” (a la naturaleza, a la ley, de poder transgredirlas) como la exigencia naturalista de tener que obedecer. Si del creer eticista puede deducirse el error, no sería difícil deducir del descreer naturalista consecuencias nefastas, a pesar de su verdad.

Sin dudas esta nueva perspectiva puede entenderse que vacía de contenido todo el debate ético y hace vanos tanto los intentos de la ética de pretender arrojar verosimilitud sobre sus elaboraciones, como de

pretender que sean entendidas como normatizadoras de las prácticas profesionales. Y esto puede probarse en el camino que va desde las oposiciones clásicas en filosofía, que son muy claras en teoría, ya que su oposición teórica aparece nítida, aunque esa claridad se nubla en los escenarios de la práctica; de manera cotidiana, ésta muestra la contradicción que la teoría hace incompatible.

La misma contradicción está presente en los grandes pensadores, como el Platón en tensión entre “la ilegalidad ideal” para un tiempo perfecta y la “legalidad necesaria” para un tiempo de limitaciones; o el Kant de la “insociable sociabilidad”. Incluso la misma “ilegalidad ideal” teórica encubre en la práctica el deseo de una legalidad distinta.

Basta intentar describir la situación del practicante de las ciencias de la salud en la sociedad actual, sea en el campo de la asistencia, la docencia o la investigación, PARA ADVERTIR HASTA QUÉ MINUCIOSO LÍMITE DE SU PRÁCTICA LA CONTRADICCIÓN ENTRE EL SER Y EL DEBER SER SE HACE ROTUNDA, PERTINAZ E INELUDIBLE.

Se vive en la propia piel la tensión entre la ilegalidad ideal y la legalidad necesaria ante la creciente socialización de las prácticas, donde para persistir en la función el sujeto tiende a ignorarse a sí mismo, reconoce la falta de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva, se percibe atravesado por la angustia de no poder integrar de manera completa este distanciamiento.

Si el practicante se ajusta a la legalidad necesaria, se convierte en un fabricante de moral, volviéndose un personaje, ya que “cumplir con el deber” en el sentido más funcional de la expresión, es vender moral, pues reproduce el orden que lo estatuyó en su sitio.

Por igual razón, la misma ilegalidad no es una cualidad del acto que la persona realiza, sino más bien una consecuencia de la aplicación exitosa por otros de reglas y sanciones. Las situaciones anormales, desviadas, aparecen privadas de su posible fuerza revulsiva y crítica, porque no son de afuera del sistema, están dentro de él y muy pronto serán tomadas por el tradicionalismo de quienes las objetan al comienzo.

Por ello, los colectivos profesionales, aunque se imponen en una postura sostenida como cauta y mesurada, pero que en verdad es tradicionalista y regresiva, califican los nuevos acontecimientos con el nombre de transgresión, para interpelar a los individuos, para arrogarse el derecho de aprovecharse de sus efectos, ignorando así la incompletud sustancial que denuncian.

Y en un muy cercano momento pasan a ser parte integrante y asumida con éxito de la dramaturgia profesional socialmente admitida; el equilibrio del universo discursivo profesional no corre ningún riesgo.

Queda expuesta así la irrenunciable ambivalencia de nuestro mundo profesional en las ciencias de la salud, sin buscar sentido unificador de la vida, no porque no se encuentre, sino porque será siempre la extrapolación de un sentido parcial. En lugar de la rebelión contra la contingencia fundamental –la que sea-, en lugar de imaginar y proyectar una salvación personal y definitiva, el reconocimiento de la limitación y su tratamiento consecuente historiza de manera problemática la contradicción en lo personal y en lo social.

La antinomia entre ley y naturaleza (o entre sociedad y sangre, o entre la norma y el deseo) ha sido siempre la pesadilla del pensamiento ético, porque ha aspirado desde que se formuló a reducirla a una idea no contradictoria. ¿Es posible sintetizar con costo cero la universalidad de la ley y la autonomía del individuo? ¿Se puede pensar hoy todavía en un universo social armónico? O más bien, ¿no se trata del quehacer cotidiano, en medio de la tensión, con fuerzas opuestas que no pueden reducirse, sino tan sólo mostrar períodos de menor conflictividad?

Queda así enunciado el problema que tratamos, aunque, precavidos de una argucia analítica de pensamiento, ante la fragilidad de la construcción...

Si el progreso depende entonces de la transgresión, ¿cuál es la razón para objetarla?

Propondremos considerar una diferencia fuerte, si tomamos como ordenador los efectos o beneficios del acto transgresivo, destacando que debe quedar suficientemente expreso que la figura del transgresor no cambia de ninguna manera su condición en ambas escenas:

1 - Efecto social, ya que es la cultura la que obtiene los beneficios de la transgresión, puesto que una rotura del límite ético es sinónimo, en segunda instancia, de un aporte al progreso de la ciencia;

2 - Efecto individual, donde es el individuo, el transgresor, el único beneficiario del acontecimiento de la transgresión, y las materias en que capitaliza este beneficio son el dinero y la sexualidad, de ninguna manera reintegrables como beneficio colectivo.

Dos efectos, el mismo escenario, igual personaje... ¿Por dónde pasa la raya que divide? Nueva dificultad...

8 - TRANSGRESIÓN COMO CONDICIÓN. En Hegel leemos que lo ético es el lugar de la mediación entre la naturaleza y la cultura, que se hace presente bajo la forma de la inmediatez, no de la permanencia o la condición.

El discurso hegeliano vincula la eticidad (*Sittlichkeit*) a la femineidad. El análisis de la tragedia Antígona de Sófocles es un ejemplo del tratamiento de la eticidad que hace el filósofo alemán a través de la mujer. La presenta como naturaleza, pero también como intermediaria, en la vida social, entre naturaleza y cultura. Hegel ve en la figura de Antígona la expresión de este planteamiento. Ella se identifica con la ley divina y Creonte con la ley humana. La primera está más cerca de la naturaleza, hace referencia a la familia, a los deberes y derechos de los hombres en cuanto mantienen lazos de consanguinidad y ésta -la familia- es precisamente lo más próximo a la naturaleza, según Hegel.

La tragedia Antígona forma parte del ciclo mítico tebano; Layo, padre de Edipo, huye de Tebas cuando ésta es invadida. Se refugia en el reino de Pélope, donde se enamora del hijo del rey, llamado Crisipo, privando a la regencia de un príncipe heredero, e inventando el amor entre dos hombres, según se relata. Pélope maldice a los hijos de Lábdaco (padre de Layo) y a toda su descendencia, del que Edipo será su principal representante. Forzado por un mandato oracular, Edipo huye, y en su viaje mata a Layo -sin saberlo su padre-, desposa a Yocasta -sin saberla su madre-. Luego su reinado de Tebas vacila, se conoce la identidad del asesino de Layo, Edipo se ciega, Yocasta se ahorca.

Los cuatro hijos de Edipo con Yocasta siguen cada uno su ruta trágica. Ismene muere cuando un tercero irrumpe en un encuentro amoroso, los varones Eteocles y Polinices disputan por el reinado de Tebas, después que Polinices fuera desterrado de la ciudad, en la llamada Guerra de los Siete Jefes, y se matan mutuamente en el campo de batalla. Son los ritos de enterramiento los que inician la tragedia Antígona, cuando ella es advertida que al hermano atacante no puede ofrendarle los homenajes y hecatombes que corresponden, por haberse convertido en enemigo de su propio pueblo.

La contradicción atraviesa su vida: lo entierra porque es su hermano e hijo del muerto rey Edipo, o se somete a las leyes de la ciudad que lo vuelve extranjero por ser enemigo, despojándolo de las anteriores condiciones. Antígona no duda: lo entierra, pero es descubierta y sometida a la tortura del emparedamiento y la muerte. Como fiel expresión del héroe trágico, cumple con su misión y obtiene la muerte como resultado.

La temática de los mitos permite tratar cuestiones que no dejan de interrogar al sujeto humano: el origen natural contra el origen divino del hombre, el interrogante humano del ciclo del crecimiento, desarrollo y muerte en la naturaleza, el conflicto de generaciones, la pelea entre hermanos. En cualquier caso se puede llegar a pensar que los antiguos dramaturgos, sobre todo en el caso de Sófocles, se percataron de que los mitos poseían una fuerza especial que los hacía singularmente aptos para darles un tratamiento poético dramático.

Para Hegel, es Antígona mujer como hermana y no como esposa la que lleva a cabo esa labor de mediación entre naturaleza y cultura, precisamente porque no apunta a la singularidad, sino a lo "en sí" universal. Lo femenino en la figura de la hermana presiente la esencia ética, pero no llega a la conciencia porque la ley de la sangre, la de la familia, es "la esencia que es en sí". Sólo en este sentido, como hermana, la mujer es sujeto.

En Bataille la transgresión, que es una preocupación principal de su obra, aparece no como un concepto sino como un gesto, como un conjunto de prácticas. En definitiva es un modo distinto de ponerse en juego ante los acontecimientos en un intento de superar tanto el modelo cristiano de santidad como el ideal griego de sabiduría. Niega la existencia de instancias superiores distintas a la naturaleza, a los sucesos, que hagan posible la salvación. Dios no existe, la salvación no es más que un mito. La transgresión, lo que nos hace hombres, es "voluntad de suerte". Su fundamentación es paródica: la única ley es que no hay ley.

Y entiende a la naturaleza como el lugar donde se establece el juego de la transgresión. Ella es transgresión, no respeta el principio de economía. El proceso mismo de humanización es la historia de la

transgresión. Bataille presenta al hombre como un lujo de la naturaleza, fruto del excedente de energía que crea formas cada vez más desarrolladas. El hombre es una forma suntuaria de gasto de energía, que ha sido posible gracias a una cadena de rupturas en la propia naturaleza.

La transgresión no puede entenderse simplemente como negación de la ley, hay que ir más allá hasta ignorar el punto de vista mismo de la ley. En último caso debemos “colocarnos en la inocencia del acontecimiento”. No hay una relación dialéctica ley-transgresión, sino que esta última, entendida como ese ignorar la ley supone ahondar en cada acontecimiento, agotando el infinito de posibilidades de la vida.

LA TRANSGRESIÓN ES, POR LO TANTO, LA ÚNICA FORMA DE PROGRESO, UNA CONDICIÓN RADICAL EN LA QUE SE ASIENTA EL DEVENIR: HAY QUE ABRIRSE PASO A PESAR DE LA LEY, IGNORÁNDOLA.

Propone lo sagrado como lugar privilegiado de transgresión y habla de lo sagrado y de lo profano como dos elementos complementarios de toda sociedad humana. Este último es el lugar de los interdictos, frente al primero que se abre a ciertas transgresiones. Sin embargo, también es sagrado aquello que es objeto de un interdicto, de ahí precisamente su poder de fascinación. “La religión -dice Bataille- rige esencialmente la transgresión de los interdictos.” (El Erotismo.)

Puede deducirse entonces a lo sagrado como el lugar por excelencia de liberación y transgresión, hasta considerar que es el carácter sagrado lo que da valor a ésta. Sólo aquellas transgresiones que se inspiren en la presencia de lo sagrado en la sociedad podrán cambiar el orden establecido. Sin embargo, considera que lo sagrado no tiene una dimensión de futuro. Ve en este tipo de experiencia una respuesta a la fascinación que produce la presencia real y actual de lo sagrado en el mundo.

Es interesante estudiar la procedencia etimológica del latín de maldito, *sacer*, que es la misma de sagrado. *Sacer*, “sagrado” indica pertenencia a la esfera de lo divino o porque se trata de dios mismo, como si se dice “la sagrada escritura”, o por existir cierto tipo y grado de unión a dios, como en el caso del “santo” o del “consagrado”, o, en lo que se refiere a personas, por poseer una virtualidad unitiva del hombre a dios, como la tiene cualquier “sacramento”, o por ser receptáculo de algo sagrado, como “sagrario”. “Profano”, en cambio, es el antónimo: si pro- significa “delante” y “fuera de” y *fanum*, “templo”, profano es lo que está fuera del lugar sagrado, lo que no es lugar sagrado; y si pasamos del sentido tropo-sinecdótico a que nos lleva la etimología de profano, al sentido llano, al real, al literal que se halla en *sacer*, entendemos por “sagrado” lo que está en el ámbito de la divinidad y por “profano” lo que está fuera de este ámbito.

En consonancia con esto, el término compuesto *execrare* significa echar fuera del ámbito de la divinidad y el adjetivo “execrable” (*execrabilis*) con razón se mantiene en nuestra lengua muy cargado de negatividad, resulta altamente peyorativo; “pero para quienes creían en la existencia de dioses infernales y no sólo en dioses de arriba, se consideraba *sacer* también al consagrado, en cierto modo, al unido a los dioses de abajo, por un crimen cometido, por lo que sin ser execrado, sin echarlo del ámbito de la divinidad, era tenido por maldito.”, dice Bataille.

Vemos que por esta vía regresamos al *daimon* griego, a eso oscuro, insondable, pero a la vez inseparable del hombre.

Pretendemos mostrar, con la misma elaboración, que la frontera entre lo sagrado y lo profano, o de lo sagrado de arriba y lo sagrado de abajo, no hay diferencias mayores, son sólo posiciones en las que se permanece, y cualquiera puede estar en cualquier lugar en momentos diferentes, tanto las personas como las palabras que las nombran, y hasta las palabras mismas...

El *daimon* era para los griegos el genio o el demonio de cada uno provisto por Zeus como compensación por la cruel ruptura de la totalidad humana original. Este término en su sentido original, donde ha derivado demonio, significaba un ente intermedio entre los dioses y los hombres, o como puede leerse en el Banquete de Platón, la explicación de la naturaleza de demonio propia del Amor. Un *daimon* era, pues, algo así como un genio -y el buen o mal genio de cada individuo humano, de que depende su destino- el cual ya se conoce: ascender a inmortal dios o morir a través del agua y la tierra. Su significación ética estaría en que hace depender del carácter del individuo humano su destino.

Así, la divinidad no es otra cosa que lo que uno se hace a sí mismo; es su carácter. No posee el hombre un *daimon*, o alma creada por la divinidad, como dirían los órficos; no posee una esencia prefijada; el hombre es su existencia y su esencia consiste en hacerse a lo largo de la vida en conexión con el entorno socio-político de las luchas necesarias. Y ciertamente existen premios y castigos.

Podemos ahora hacer una serie, iniciada seguramente en la falta de respuestas que el hombre en sus comienzos encontró en su existencia, no tan sólo en relación a la naturaleza -para la que no le habrán faltado preguntas- sino referida a sí mismo, asociada a la enfermedad, a la muerte, a lo desconocido, a lo extraño de sí para sí.

Sin muchos elementos para esta reflexión, sin la capacidad de construir una concepción explicativa de la causa, parece de suyo que se quitara la responsabilidad de ello y procurara atribuírsela a los otros. Y así inventó a los enemigos, como los culpables o responsables de lo que no se puede conocer y dominar, y por la misma vía, como hemos dicho antes, creó a los dioses.

No es posible salirse de la transgresión, ella lo gobierna todo: cada acto erótico es una herramienta de la transgresión, cada interdicto expresa así su cabal inutilidad ante la dentellada nauseabunda de la muerte o ante la exánime consecuencia del éxtasis amatorio.

Y nadie está fuera de estas escenas. Pues a nadie se le ha privado de entusiasmo... Sobre todo, del *enthusiasmus* latino, derivado del griego, que nombra a quien tiene a su dios consigo (de *en-* dentro, y *-theos*, dios, que era la palabra con que se designaba el ánimo de la sibila al dar sus oráculos, ya que por su boca hablaba dios). Y si dios es lo que cada quien nombra como su todo ocasional, no hay quien de ello esté privado.

Esta es la construcción principal a la que llegamos, **EL CONSIDERAR A LA TRANSGRESIÓN COMO UNA *CONDITIO SINE OUA NON* DE LA ÉTICA; DEMONIZADA AUNQUE NECESARIA, PRESENTE PERO VELADA, INVOLABLE AUNQUE DESLIZABLE. LAS MASCARADAS DE SU FUNCIÓN COMO LÍMITE Y COMO PROBLEMA SON EL PASO INICIAL DEL SEGUNDO MOMENTO DIALÉCTICO QUE LA CONSAGRARÁ COMO LA OPERACIÓN QUE CORRE LA FRONTERA SOSTENIÉNDOLA, QUE DESTITUYE LO NORMADO POR LA VÍA DE LA NUEVA NORMATIZACIÓN.**

Y DE ELLA, NO SE PUEDE PRESCINDIR.

Desde esta perspectiva, desde la enunciación ética misma, de su instalación como una ley individual, no cultural -ya hemos indicado que la rotura del marco ético tiene una sanción moral, diferente a la sanción jurídica que acaece cuando hay una violación legal, que tiene sanción efectiva- la ética propicia un retorno continuo de la transgresión.

Podemos construir así una lectura según la cual la Ley constituye a la transgresión y en la transgresión está la Ley. En este sentido, la ley sin Ley aparece entonces como un pivote discursivo que puede operar tanto en un sentido como en otro, como una norma que regula tanto la transgresión como la ley.

Por ello podemos verificar el cotidiano testimonio de una correlación cada vez más acentuada entre la ley y la transgresión y de la comprensión de la transgresión como otra ley.

Porque... ¿qué puede ser más transgresivo que la misma moral? La verdad de la moral pasa a ser aquello de lo que es mejor no hablar. Por eso puede considerarse que lo que prevalece en el discurso singular de las instituciones es la ley del perverso -en sentido psicopatológico- y no el discurso universalista que se hace explícito en las actas constitutivas y fundacionales.///

9 - BIBLIOGRAFIA SOBRE TRANSGRESIÓN

- AMOROS, C. Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad. Madrid: Cátedra. 1997
- BATAILLE, G.: Las lágrimas del eros. Ed. Tusquets, Barcelona, 1997
- BATAILLE, G.: El erotismo. Ed. Mateu, Barcelona, 1971
- BATAILLE, G.: Sobre Nietzsche. Ed. Taurus, Barcelona, 1986
- BATAILLE, G.: La experiencia interior. Ed. Taurus, Madrid, 1986
- BATAILLE, G.: La literatura como lujo. Ed. Versal, Madrid, 1993
- BATAILLE, G.: El culpable. Ed. Taurus, Madrid, 1986
- BATAILLE, G. Método de Meditación, en La Experiencia Interior. 1987
- BATAILLE, G. Teoría de la Religión. Madrid: Taurus, 1975.
- BATAILLE, G. La Parte Maldita. Barcelona: Icaria, 1987.
- BATAILLE, G. Lo que entiendo por Soberanía. Barcelona: Paidós, 1996.
- BATAILLE, G. Madame Edwarda. México: Premiá editora, 1977.
- BATAILLE, G. La literatura y el mal Madrid, Ed. Taurus, 1981
- BAUDRILLARD, J. La Transparencia del mal Barcelona, Ed. Anagrama, 1991
- BAUDRILLARD, J. El otro por sí mismo. Barcelona, Ed. Anagrama, 1988
- BEAUVOIR, S. de. El segundo sexo. Ediciones Siglo XX, Bs. As., 1984
- BECK, U. 1998. La sociedad del riesgo. trad. J. Navarro. D. Jiménez, M. R. Borrás, Barcelona: Paidós. 1998
- BENJAMIN, J. Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación. Jorge Piatigorsky. Barcelona: Paidós. 1996
- BROWN, N. O., Eros y Tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1987
- CAMPBELL, J.: El poder del mito. Emecé Editores, Barcelona, 1988
- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. ¿Qué es la Filosofía? Editorial Anagrama. Barcelona .1991
- DE MIGUEL, A. La Sociología olvidada. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid. 1991
- FOUCAULT, M: Historia de la sexualidad. Ed. Siglo XXI, Vol. 1, Madrid, 1997
- FOUCAULT, M. De lenguaje y literatura, Prefacio a la transgresión, Barcelona, Paidós, 1996
- FOUCAULT, M. El nacimiento de la clínica. Siglo XXI Editores. 1994
- FOUCAULT, M. El nacimiento de la Medicina Social. Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud. 1978
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la genealogía, la historia. Editorial Pretextos
- FREUD, S. Obras Completas. “Más allá del principio del placer” Editorial Amorrortu. Buenos Aires. 1985
- FREUD, S. El múltiple interés del Psicoanálisis. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1974
- FREUD, S. Psicoanálisis y Medicina. Ed. Amorrortu. 1979
- FREUD, S. Lo siniestro. Ed. Biblioteca Nueva. 1967
- FREUD, S. Introducción al narcisismo. Ed. Amorrortu. 1979
- FREUD, S. Lo inconsciente. Ed. Amorrortu. 1979
- FREUD, S. El yo y el ello. Ed. Biblioteca Nueva. 1967
- FREUD, S. La represión. Ed. Amorrortu. 1979
- GOLDARAZENA, C.: Bataille y la filosofía. Ed. Eris, La Coruña, 1996
- KRISTEVA, J. Recherches pour une semanalyse. París, Editions du Seuil, 1969
- LACAN, J. El estadio del espejo. Escritos I. 1977
- LACAN, J. Psicoanálisis y Medicina. Intervenciones y Textos. Ed. Manantial
- LEVY-STRAUSS, C.: Las estructuras elementales del parentesco. Paidós, Bs. As., 1985
- MARCUSSE, H.: El envejecimiento del psicoanálisis. Carlos Pérez Editor, Bs. As., 1969
- MÜNZER, Th.: Sexualidad y trabajo. Carlos Pérez Editor, Bs. As., 1969
- NIETZSCHE, F. Genealogía de la moral. 1997
- NIETZSCHE, F. Así hablaba Zaratustra. Editorial Edaf. 2002
- PAULEO, A. H. Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo. 1992
- RABINOVICH, D. S.: Modos lógicos del amor de transferencia. Ediciones Manantial. Bs. As. 1992
- SADE. Barcelona, Seix Barral, 1994.
- SADE. Buenos Aires, Javier Vergara, 2000
- SAPETTI, A.: Los varones que saben amar. Editorial Galerna, Buenos Aires. 1986
- SARTRE, Jean-Paul. Situations I. Gallimard. Paris. 1967