



Historia de las Ideas

LA CONDICIÓN HUMANA Y LA LEY. APORTES PARA ABORDAR EL PROBLEMA EN UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Sara Leticia Molina.

Licenciada en Filosofía, Dra© en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. E-mail: saraleticiam@yahoo.com.ar

Resumen

El psicoanálisis postula la necesidad de la Ley, sin la cual “el animal humano” no construye el sujeto. La Ley es el gran Otro, el orden simbólico y es obedecida sólo porque es la ley. También Nietzsche llega a una conclusión semejante cuando afirma que el principio con el que comienza la civilización es el que reza que cualquier costumbre es mucho mejor que ninguna costumbre. Pero, ¿cuál es el tipo de mandato que tiene peso y legitimidad como elemento constitutivo de la subjetividad en la configuración social del capitalismo avanzado? Y, teniendo en cuenta la situación en que se encuentran sumidos los pueblos de América Latina, ¿qué significado adopta el interrogante formulado? El trabajo se desarrolla en una reflexión en torno a estas preguntas.

Descriptor: Lo prohibido y lo permitido, construcción de los mandatos, normalidad, normatividad, potencia de la vida.

El primer concepto que acude a nuestro pensamiento cuando nos proponemos abordar la problemática de la condición humana es el de libertad¹. En esta oportunidad, sin negarle el lugar de privilegio que este término ocupa en toda disertación filosófica sobre lo humano, vamos a relegarla a un segundo plano, para centrarnos en el problema de la Ley; en principio escrita con mayúscula, sobre todo para diferenciarla del orden jurídico, pero también porque la cultura occidental concibe la idea de naturaleza humana sobre la base del principio fundante de una Ley suprema identificada con el Dios-padre. Y aún cuando muchos individuos, comunidades y pueblos hayan sedimentado sus usos y costumbres en torno a ese principio, consideramos necesario analizar la cuestión desde otras vertientes, que pueden o no incluir la visión del fundamento divino.

Una serie de términos se imbrican en el campo semántico en el que se halla el vocablo “ley”: regulación, ordenamiento, obediencia, necesidad, obligación, prohibición, coerción. ¿Qué lugar ocupan estas categorías en la idea de condición humana? ¿Necesita el ser humano de la sumisión a una Ley suprema para poder conservar su especificidad?

El marco de estas reflexiones está dado fundamentalmente por la obra nietzscheana, desde la cual postulamos que la condición humana se realiza en un inter-juego de fuerzas. Si se trata de fuerzas, se trata también de coerción; por ese motivo tendremos que contemplar la ligazón mutua de ambos.

Empezaremos por mostrar la dura contraposición contenida en el mensaje que transmiten dos sentencias ligadas en su significado: la primera fue puesta por Dostoievski en boca de uno de los personajes de su novela, *Los hermanos Karamasov*. “*Si Dios no existe, todo está permitido*”, afirma Iván, uno de los hermanos. Lo opuesto consigna Lacan al decir “*si Dios no existe nada está permitido*”². Un impacto paralizante provoca en nuestro pensamiento, en un primer instante, la férrea oposición. ¿A qué obedece la momentánea inmovilidad? Entre otras cosas, parece que la idea de universalidad abarcada en el “todo” o “nada” entorpece cuando no detiene la construcción de las ideas. Ésta será una cuestión a tener en cuenta, pues a partir

¹ Entendemos por condición humana aquella que el hombre construye históricamente, a través del proceso de hominización y de humanización. Dado que rechazamos la idea de identidad fija o esencia pre-determinada, la libertad se erige en la posibilidad siempre presente, más o menos restringida -dependiendo ello de los contextos de acción- de construir lo humano. Las restricciones a la libertad dependen, entre otras cosas, de los mandatos subjetivados. Pero sus efectos, no se manifiestan clara y nítidamente en la configuración de la vida humana y sin embargo pueden ser determinantes en el ejercicio de la libertad.

de la decisión de abrir el problema, vale decir, abrir la totalidad, lo que aparece son las particularidades, y entre ellas el contexto latinoamericano.

“Si Dios³ no existe, todo está permitido”

Vayamos por parte. Tomemos la primera frase, con criterio cronológico, ya que fue enunciada por el escritor ruso, a fines del siglo XIX aunque recuperada posteriormente, para su análisis en más de una oportunidad por pensadores de distinto signo ideológico. Uno de ellos es Mijail Bajtin, quien escribió un libro intitulado *Problemas de la poética de Dostoievski*⁴. Hay dos aspectos de la narrativa analizada por Bajtín que nos interesa subrayar: una es que los personajes de la novela siempre son portadores de una orientación ideológica, pero al mismo tiempo, y esto es lo segundo, la construcción de la idea es la resultante de un encuentro polifónico de voces encarnado en diversos personajes, uno de los cuales asume la función de un juez que a través de su voz aprueba, justifica o condena el accionar del héroe. Aún en lo que aparentemente es un monólogo en una reflexión interior, el personaje apela a otro en su discurso, que nunca es una pura argumentación racional. En última instancia, en la narrativa de Dostoievski, asistimos a un desdoblamiento de la conciencia en cuyo ámbito se da cita un concierto de voces diferentes. Esto se convierte en una evidencia incontestable en la novela *El doble* donde el protagonista construye un personaje con quien interactúa amistosamente al principio hasta convertirlo en uno de sus enemigos al final. Este personaje es él mismo pero con otra personalidad. Se produce un inter-juego, donde la palabra propia está puesta en el otro y también a la inversa.

Iván, el protagonista de *Los hermanos Karamazov* manifiesta en una conversación con Smerdiakov: “*Deseo la muerte de mi padre pero siempre lo defenderé*”⁵ En el marco del principio ideológico asumido por él, el deseo de la muerte de su progenitor le parece absolutamente simple y natural. Sin embargo, su ambivalencia delata el temor al castigo o a la censura. En la novela, las sentencias pronunciadas por el héroe, en este caso Iván, tienen la contundencia y la apodicticidad que él necesita para convencerse a sí mismo, no para convencer al otro⁶; a su vez, el relator se encarga de hacer explícita la interpretación, del todo diferente que el interlocutor tiene del deseo expresado por el protagonista, comentando que

² Lacan, J., *El triunfo de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

³ Escribiremos la palabra “Dios” con mayúscula cuando no se trate de la cita de Lacan. En este caso emplearemos el nombre común, siguiendo el criterio adoptado por el autor de la frase “si dios no existe, nada está permitido”.

⁴ Bajtin, M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

⁵ *Ibidem*, p. 364.

⁶ *Ibidem*, p. 124.

Smerdiakov ve en Iván a un inteligente calculador, a un gran simulador. Sin embargo, en Iván prima el desinterés, dice Bajtín. El personaje representa a un intelectual escéptico encarnando el fuerte deseo de aniquilar a un padre cargado de iniquidades, odiado por sus hijos; y se encuentra atento a seguir el principio que procura legitimar; pues si Dios no existe, la prohibición de matar desaparece. “*Si no hay inmortalidad del alma, todo está permitido*”⁷, dice en otro pasaje por lo tanto no hay que temer al castigo divino.

Tampoco es el interés calculador lo que mueve a Raskólnikov a matar a la anciana avara, en *Crimen y castigo*, otra de las principales novelas de Dostoievski, eso queda claro en las consideraciones reflexivas del protagonista, en su estilo de vida, en sus valoraciones, en la necesidad de reconocimiento que siente como joven estudiante que vive sumido en la pobreza; en la culpa respecto de su madre viuda y su hermana que también llevan una vida llena de privaciones para darle a él la oportunidad de hacer su carrera universitaria; finalmente en la expiación de su culpa a través de la confesión y su disposición a cumplir la condena. La principal interlocutora de este héroe es Sonia, esté ella físicamente presente o sólo en el diálogo interior. Raskólnikov se lamenta: “...yo necesitaba conocer otra cosa, otra cosa empujaba mi brazo; yo necesitaba saber entonces, y saberlo cuanto antes, si yo era también un piojo, como todos, o un hombre. ¿Estaba facultado para transgredir la ley o no lo estaba? ¿Era osado a traspasar los límites?... ¿Era yo una criatura que tiembla, o tenía derecho? [...]”.

Después de esta afrenta a la ley, cuya transgresión lo colocaría en un nivel superior, se declara tentado por el diablo, que a su vez declara que “*él no tiene derecho porque es un piojo como todos y nada más*”⁸.

Es posible apreciar la tensión de fuerzas en esta interminable contienda, en la polémica infinitamente extendida y sin aparente visos de resolución. Pero lo que nos interesa destacar en la trama comentada es que las fuerzas tienen rostro, voz, materialidad, se hallan corporizadas, tienen formas humanas. Aunque por el momento, del posicionamiento ideológico del personaje se infiere que todo proyecto, decisión, elección y/o acción que los seres humanos emprendan, tienen el mismo valor en la ausencia de una Ley suprema que señale con nitidez la frontera de lo prohibido.

Paul Ricoeur⁹ es otro pensador que apela a la frase de Iván. Según él, borrar todo límite de separación entre lo prohibido y lo permitido en la ausencia de la ley divina, configura el mito

⁷ *Ibidem*, p. 128.

⁸ *Ibidem*, p. 338.

⁹ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, España, 1996.

en el que se sostiene el totalitarismo para levantar todos los diques de la censura y dar cauce libre a la imaginación en el proyecto de fabricar seres humanos absolutamente sometidos al poder de uno o unos pocos sujetos. Acordamos parcialmente con el aserto, pero nos queda una reserva de fuerte sospecha, ¿acaso las sociedades que reconocen la autoridad de Dios han impedido el sometimiento de muchos individuos y pueblos al poder de uno o unos pocos sujetos?

“Si dios no existe, nada está permitido”

Contemplemos ahora la contracara de la sentencia expresada por Lacan en estos términos: “*Si dios no existe, nada está permitido*”, según lo anunciamos al comienzo de la exposición.

La hipótesis de Freud¹⁰ es que el origen y el sentido asignado a la ley son contemporáneos al pasaje de la horda -organización gregaria similar a la dada en el nivel evolutivo del simio- a la sociedad humana. La imagen del Tótem cuya significación es sagrada, representa los parámetros de lo prohibido y de lo permitido en la vida primitiva, pero su origen primigenio no es moral. La necesidad de la ley es inherente a la necesidad de encontrar formas organizativas que permitan la supervivencia de la especie. En *El porvenir de una ilusión*, asevera: “*La inseguridad terminó por unir a todos los hombres y se reservó el derecho de matar a quienes transgredieran ese mandato. La muerte impuesta por la colectividad pasó entonces a ser justicia y castigo*¹¹”.

La frontera que separa lo prohibido y lo permitido deviene moral en el transcurso de la evolución social. Nietzsche sostiene que el advenimiento de la moralidad se produce con la sutilización espiritual, resultado de la interiorización y represión de los instintos salvajes. En ese momento la ley se sacraliza o se diviniza. Freud recurre a los registros empíricos desarrollados por Frazer¹², sobre la vida de diferentes pueblos llamados primitivos y comprueba que en muchos casos, la transgresión a la ley es penada con la muerte. En esos pueblos la ley tenía carácter sagrado y se la veneraba tanto como se le temía. El siglo XX asistió al debilitamiento, cuando no, desvanecimiento de ese sentir.

En un rodeo necesario para ahondar en el sentido atribuible a la frase de Lacan, diremos que Nietzsche en sus repetidas alusiones a la Ley, a los usos y costumbres, también emplea palabras similares para referirse a lo mismo. En *Aurora*, por ejemplo, subraya que la vida

¹⁰ Freud, S., “Totem y Tabú”, en *Obras Completas*, Vol. XIII, Amorrortu, Madrid, 2005.

¹¹ Freud, S., *El yo y el ello. Tres ensayos sobre la teoría sexual y otros ensayos*, ORBIS, Madrid, 1984, pp. 245-246.

¹² Etnólogo que vivió en el siglo XIX. (Freud, S., *Totem y Tabú*, ed. cit.).

sería insoportable para algunos seres humanos si negaran la existencia de Dios¹³. La moralidad o el sentido de obligatoriedad respecto del cumplimiento de un mandato proceden de la sacralización de la costumbre. Pero ésta no es sino el resultado del conjunto de experiencias obedecidas o rechazadas por su carácter útil o nocivo¹⁴. El carácter amenazante y peligroso de un acontecimiento o de un fenómeno extraño vivenciado por la comunidad, fue suficiente para crear una norma y conferirle el estatuto de sagrado en antiguas épocas¹⁵. Así, la tendencia al dominio desembozado, a la apropiación arbitraria de unos en relación a otros sujetos, a la muerte y a la rapiña signa la organización social primitiva¹⁶. Los primeros pactos sociales tienen su origen en la necesidad de conservar la comunidad. Así surge “*el reconocimiento de obligaciones mutuas, erección de ciertas instituciones que se declaran inviolables (sagradas); vale decir los comienzos de la moral y el derecho...*”¹⁷.

Es la necesidad de supervivencia lo que provoca la emergencia de la ley y su sacralización. Luego, fue el poder sobrenatural de lo sagrado lo que determinó la obediencia a la costumbre, no su razonabilidad¹⁸. Según Nietzsche, el hombre primitivo no vio y por lo tanto no imitó leyes de la naturaleza. A partir del análisis del registro comparativo de diversas culturas, llevado a cabo por los etnólogos¹⁹, concluye que la vida religiosa antigua no concibe leyes naturales; el poder mágico y divino interviene en cada fenómeno y en cada hecho, aún el más nimio, incluso en los movimientos corporales aparentemente más instrumentales como son remar, disparar el arco, etc. “*Lo más o menos calculable, somos nosotros: el hombre es la regla, la naturaleza la ausencia de regla*”²⁰. Todos los actos, tanto los de simpatía y amistad como la relación con los enemigos están atravesados por cultos religiosos, hechos de magia, encantamientos, luego de los cuales se celebran los pactos.

Podemos vislumbrar que en el sentido de la sumisión hacia lo que se considera que tiene carácter obligatorio, en el deslinde del campo de lo prohibido respecto de aquellas cosas que un grupo humano considera lícitas se cruza la razón y lo irracional. Tanto en Nietzsche como

¹³ Cfr. Nietzsche F., *Aurora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p.114.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹⁵ *Ibidem*, p. 86.

¹⁶ Nietzsche F., *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos* (Otoño, 1882-Verano, 1883), Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 210.

¹⁷ Freud S., *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, Vol. XXIII, Amorrortu, Madrid, 2006, p. 79.

¹⁸ Nietzsche F., *Aurora*, ed. cit., p. 83.

¹⁹ Uno de ellos es John Lubbock en su libro *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und Aussere Leben des Wilden*. Cfr. Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, Vol. I, Akal, Madrid, 1996, §111, nota 14, p. 100.

²⁰ *Ibidem*, p. 101. El subrayado pertenece al autor.

en la tradición psicoanalítica el resto de irracionalidad es puesto de relieve y la fuerza coactiva de algunos de esos rasgos es destacada.

Residuo irracional en la sumisión al mandato

En una carta escrita por Dostoievski en el año 1877, afirma: “*Existe algo superior al razonamiento y a toda clase de circunstancias convenientes, algo a que cada quien está obligado a someterse (es decir,...algo como consigna)*”²¹. Que la vida resulte insoportable para algunos, como dice Nietzsche, sin la presencia de la superioridad divina, se condice con este postulado. Es posible constatar ese modo de experimentar el sentido de la obligatoriedad en diversos textos tanto de Nietzsche como de Freud, y en los escritos de Lacan o de los lacanianos. La fuerza de la sumisión a un mandato, el doblegarse ante el mismo parece que no procede de la razón, ésta ofrecería los argumentos, la justificación, la explicación necesaria para su legitimación y su poder instituyente.

El psicoanálisis postula la necesidad de la Ley, sin la cual “el cachorro humano” no construye el sujeto y a su vez afirma su carácter absurdo. “*Lo creo porque es absurdo*”²², dice Freud y Žižek siguiendo a Lacan afirma: “*La Ley es obedecida porque es la ley*”²³. También recuerda Žižek un diálogo de Pascal con su amigo cuya fe en dios es débil, a quien recomienda: “*Actúa como si creyeras y la creencia llegará sola*”²⁴. Habría un residuo irracional que mantiene vivo el acatamiento a un mandato. La ley es obedecida no porque sea benéfica o justa sino porque es la Ley. En esto también Nietzsche da cuenta en muchos textos, como vimos líneas arriba. También en *Aurora*, §16, el título reza así “*Primer principio de la civilización*”. Allí describe algunos ejemplos representativos de diversas culturas que nosotros llamaríamos supersticiones, como es el caso de los “kamchandales” entre cuyas prohibiciones está “no quitarse del calzado, la nieve con el cuchillo”. La transgresión de ésta como otras prohibiciones ha sido castigada con la muerte. Nietzsche concluye el aforismo con este aserto: “*Tales normas sirven para confirmar el gran principio con el que comienza la civilización: cualquier costumbre es mucho mejor que ninguna costumbre*”²⁵.

¿Qué es la Ley para el Psicoanálisis? El gran Otro, el orden simbólico. Si tomamos por caso el orden jurídico, el gran Otro está representado por el corpus de los textos legales, los cuales

²¹ Bajtin, op. cit., p. 361.

²² Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta*, ed. cit., p. 81.

²³ Žižek S., *El sublime objeto de la ideología*, SXXI, Argentina, 2003, p. 66.

²⁴ *Ibidem*, p. 68.

²⁵ Nietzsche, F. *Aurora*, ed. cit., p. 73.

constituyen la referencia absoluta que permite a los jueces dar “*una sentencia jurídicamente fundada*”²⁶ y a cuya luz se interpreta un caso.

Orden simbólico, costumbre (*sittlichkeit* hegeliana); constituyen la herencia transfigurada de la autoridad representada en un padre primordial, temido, respetado, amado y odiado al mismo tiempo. La inagotable deuda con este padre desplazado y el sentimiento de culpa que anuda en este complejo afectivo, consolidó la cultura. En esto coinciden Nietzsche y Freud. Según Gerez Ambertín, la culpa sostiene el nexo social sin el cual es imposible pensar lo humano. La culpa es un sentimiento básico, primitivo del que apenas somos conscientes cuando actúa y sin embargo sería uno de los pilares reguladores de los vínculos entre las personas. Nietzsche coloca este sentimiento en la base de la elevación espiritual y del surgimiento de la ciencia²⁷.

El Estado en tanto conjunto de instituciones organizadoras de la sociedad, está montado sobre crecientes niveles de racionalidad social. A medida que se multiplica la población y bajo el dominio capitalista, su estructura se ha complejizado de modo tal que resulta difícil comprender su funcionamiento. El aparato burocrático convierte a las instituciones del Estado en un laberinto con frecuencia inabordable, situación magistralmente exhibida por Kafka en la novela *El proceso*²⁸. La literatura kafkiana revela el avance de la irracionalidad en los mecanismos institucionales. No se relega aquí el lugar que los intereses de los sectores de poder económico, político, religioso, entre otros, condicionan fuertemente el funcionamiento estatal, y que el encubrimiento de esta realidad hecha mano a procedimientos que nada tienen que ver con la actuación razonable. Sin embargo la atención de Kafka está centrada en otros aspectos, imbricados con los anteriores, a los que dirige su escrutadora mirada. Zizêk comenta que el aparato burocrático montado alrededor del cumplimiento de la obligación está sobredimensionado en el texto kafkiano; se acepta que la burocracia no acorralla hasta estrangular las posibilidades de actuar como lo presenta el relato. Pero justamente, lo que aquí se pone de manifiesto es el poder de la fantasía; esto es lo que importa; la fantasía erige el poder del mandato, allí se construye la sumisión²⁹. ¿Por qué una y otra vez se asiste al desplazamiento de los criterios de razonabilidad en el funcionamiento de las instituciones? Evidentemente la dimensión más escurridiza de la mente tiene un peso para nada desdeñable a

²⁶ Gerez Ambertín, M., *Culpa, responsabilidad y castigo. En el discurso jurídico y psicoanalítico*, Letra Viva, Buenos Aires, 2006, p. 53.

²⁷ Cfr. Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1986. Ver Tratado Segundo, donde Nietzsche se extiende en el desarrollo de esta idea.

²⁸ Kafka, F. *El proceso*, Terramar, Buenos Aires, 2005.

²⁹ Zizêk, S., op. cit., p. 68.

la hora de actuar. Y es escurridiza porque asusta, avergüenza, hiere el orgullo del “animal racional”. Al respecto vale la queja expresada por Nietzsche cuando dice: “*¡Queréis ser responsables de todo, excepto de vuestros sueños! ¡Qué mísera debilidad! ¡Qué falta de constante coraje! ¡Pero si nada os pertenece más que lo que soñáis! ¡Nada es más obra vuestra que vuestros sueños!... ¡Ya Edipo, el sabio Edipo, trataba de consolarse pensando que nada podemos hacer con lo que soñamos!...*”³⁰.

La sacralidad de la costumbre embrutece.

Ahora bien, ¿son todos estos rasgos “humanos demasiado humanos” despreciables en su tinte irracional? No creemos que sea así; pero lo que avizoramos como uno de los grandes obstáculos en el desenvolvimiento de la vida humana, es el acatamiento ciego a la Ley, y quien dice Ley, dice orden simbólico dado, mandato social, costumbre, instituciones funcionando en una inercia adversa a los mínimos cambios significativos; es la persistencia, en menor o mayor grado, de ese atavismo que anuda el parentesco entre mandato y cosa sagrada. Al respecto dice Nietzsche que el sentimiento moral en relación a las costumbres hace referencia “*a la antigüedad, la santidad y el carácter incuestionable de las costumbres. Por ello, la moralidad se opone a que se realicen nuevas experiencias, y a corregir las costumbres, esto es, se opone a la formación de nuevas y mejores costumbres, es decir, embrutece*”³¹. En parte, también por eso, las leyes se hicieron “*contra los innovadores...*”³². Y si mantenemos la hipótesis de su procedencia, vinculada con experiencias que aseguraron la supervivencia de la especie en los grupos humanos de antaño, la Ley devino imprescindible, pero ello no le asigna el carácter de Verdad.

Freud cifraba sus esperanzas en la racionalidad humana. La misma afianza los vínculos humanos si la pulsión de vida o *Eros* intensifica su actividad. Por este motivo no rindió tributo alguno a la sacralización de la ley. Declara de este modo:

“El carácter sagrado e intangible de las cosas ultraterrenas se ha extendido, por una especie de difusión o infección desde algunas grandes prohibiciones, a todas las demás instituciones, leyes y ordenanzas de la civilización, a muchas de las cuales no les va nada bien la aureola de santidad, pues aparte de anularse recíprocamente, estableciendo normas contradictorias de lugar y tiempo, muestran profundamente impreso el sello de la imperfección humana...”³³.

Ahora bien, al comienzo de nuestra exposición manifestamos cierto recelo en relación a la idea de universalidad expresada en las sentencias escogidas para poner en marcha esta

³⁰ Nietzsche, *Aurora*, ed. cit., p. 139.

³¹ *Ibidem*, p. 75.

³² *Fragmentos póstumos*, p. 184. El subrayado pertenece al autor.

reflexión. Retomamos la cuestión para afirmar, siguiendo a Nietzsche, que el carácter de intocable asignado a un precepto divino, a una ley suprema, a un mandato respecto del cual se cercena el menor atisbo de duda, recoge el sentido de una meta universalmente reconocida, “*pero por ahora no existe semejante meta*”³⁴. Es el universalismo devenido en dominio de unos pueblos sobre otros, el que mantiene incólume la creencia en una única finalidad impuesta por Occidente a la humanidad. Y el desarrollo de estas consideraciones suscita un interrogante: ¿Cuál es el tipo de mandato que tiene peso y legitimidad como elemento constitutivo de la subjetividad y de la *sujetividad*, en términos de Roig³⁵, en la configuración social del capitalismo avanzado? No podremos dar respuesta a esta pregunta, pero sí confiamos en la posibilidad de aportar algunos elementos que aproximan respuestas tentativas al problema. Y en ese sentido, otra vez nos topamos con una aparente paradoja.

¿Cuál es el tipo de mandato legítimo?

1- En primer término, la indagación se inscribe en la tentativa de superar el dualismo antropológico. No nos satisface la respuesta que coloca en el pedestal a una pretendida superioridad espiritual capaz de regular la vida personal y social. En ese sentido y en consonancia con los postulados de Nietzsche y de Freud, defendemos la imbricación de componentes irracionales en todo proyecto en el que se embarca un individuo, un pueblo, o la especie humana en su conjunto. Algunos de estos componentes constituyen los móviles de la razón que busca la justificación, resignificación, destrucción o creación de mandatos necesarios e insoslayables en la delimitación de nuestra humana condición, de cuya autoridad no podemos prescindir. Si volvemos la mirada sobre las sentencias analizadas líneas arriba, concluimos que las dos proposiciones, en su contenido excluyentes entre sí, se conjugan sin embargo en similares consecuencias degradantes o aniquilantes de lo humano. Según Lacan,

³³ Freud, 1984, 246.

³⁴ Aurora, ed. cit., p. 124.

³⁵ Respecto de la relación entre *subjetividad* y *sujetividad*, Roig asevera que lógicamente, “*ambas se dan de modo conjunto desde nuestros primeros pasos en la vida, si bien el sujeto recién se constituye de modo pleno en una etapa posterior a la infancia y por obra de la inserción en el mundo de las relaciones sociales que constituyen el entorno del núcleo materno-infantil y hasta lo exceden. En este sentido puede decirse que la sujetividad supone una madurez de la subjetividad, la que concluye siendo ordenada en relación con la inserción activa respecto de un círculo mucho más amplio que el vivido en el seno del hogar. La crisis de la pubertad es básicamente la de la sujetividad. Es como un crecimiento y consolidación del sujeto y un nuevo modo de vivir la subjetividad.*

Tal vez pueda decirse que la sujetividad le permite a la vida subjetiva una nueva estructura dentro de la cual podría afirmarse que se da un crecimiento cualitativo, tanto corporal como psíquicamente, que pone a la subjetividad como un centro interior al que el sujeto regresa para adquirir nuevas fuerzas y alcanzar otras proyecciones de la sujetividad. En tal sentido, la subjetividad, que no es nunca meramente individual, sigue siendo anterior a la sujetividad, como un retroalimento constante, condicionado, a su vez, por el esfuerzo que

la ley permite encauzar el deseo que en ausencia de algún tipo de regla o norma, se convierte en un despilfarro de fuerzas caóticas y termina con la destrucción misma del sujeto deseante³⁶. Pero hay que tener en cuenta que, aristotélicamente hablando, el deseo es el móvil del acto, más allá de que la razón –en el contexto de su filosofía- tenga la potestad para decidir sobre el destino del deseo. Sin embargo, la razón por sí sola no obliga. El deseo mueve a la razón; y aún los deseos más espiritualizados, más loables, más valorables arraigan en el cuerpo, razón por la cual no es lícito sustraerles el componente de irracionalidad. Según Nietzsche el deseo constituye una de las fuerzas presentes en el ejercicio de la razón capaz de discurrir en muchas y diversas direcciones. Desde esa perspectiva, sostenemos que los senderos de la inteligencia están signados por las condiciones de vida, las que se encuentran en la base de la construcción teórica.

De modo tal que un ser humano que no se atiene a algún tipo de norma en tanto indicador de senderos por los que sea posible circular humanamente en la vida, abona el campo propicio donde operan fuerzas que lo instrumentalizan, o lo esclavizan y hasta podrían aniquilarlo o conducirlo a la autoaniquilación.

2- En segundo lugar, de acuerdo a las tesis nietzscheanas, las transformaciones sociales y la emergencia de lo nuevo son impensables sino se acepta la ruptura –al menos provisoria- de la ley y, a su vez, sino se acepta el deslizamiento de la frontera que separa lo permitido de lo prohibido. En relación a esta aseveración, Nietzsche evoca la proclama de un personaje de la Edad Media, al poder divino, en un momento de exaltación religiosa. Se trata del pedido desesperado para aplacar la culpa y a la vez confiar en sí mismo, “...he matado la ley, y ésta me angustia como a los seres vivos un cadáver. Si no soy más que la ley, seré el ser más abyecto sobre la tierra, [o un piojo, podría acotar Raskolnikov] concédeme la locura, para creer en mí.”³⁷. Nietzsche reivindica la enfermedad y la locura –*Nuestro derecho a nuestra locura*, lleva por título uno de sus aforismos³⁸-, aún su simulación, como el estado propicio en la creación de la novedad, como medio incluso de alcanzar la sabiduría. Esto está ya en Platón,

implica el ejercicio de la última”. La cita se extrae de la Conferencia de apertura al Seminario *Utopía, democracia, historicidad. Enfoques teóricos e historiográficos*. INCIHUSA, CRICYT, Mendoza, 2006.

³⁶ Debemos la elucidación del significado de la sentencia lacaniana al aporte de nuestra colega Prof. Mgter. Nilda Bistue.

³⁷ Nietzsche, F., *Aurora*, p. 72. Es útil aclarar que Nietzsche menciona a Dostoievski varias veces en sus obras tardías, en escritos póstumos y en varias cartas escritas a sus amigos íntimos. Siempre en un tono elogioso y con la alegría de haber encontrado a un psicólogo con el que “se entiende” y sintiéndose impactado por el “espíritu subterráneo” de Dostoievski. (Cfr. *Crepúsculo de los ídolos*, nota 179 de su traductor Andrés Sanchez Pascual).

³⁸ *Ibidem*, p. 123. Se trata del aforismo 107.

“en consonancia con toda la humanidad antigua...Pero demos todavía un paso más y veremos que todos los hombres superiores impulsados a romper el yugo de una moral cualquiera y a proclamar nuevas leyes, si no eran realmente dementes, se sintieron forzados a fingirse como tales o se vivieron verdaderamente locos. –Lo mismo sucede con los innovadores en cualquier ámbito, y no sólo en el terreno sacerdotal y político...”³⁹.

Interpretamos el término “locura” en este contexto como lo a-normal, lo que traspasa la frontera de lo que se considera normal. Cuando Zaratustra llega a la plaza pública para transmitir el mensaje sobre el futuro advenimiento del hombre nuevo, se lo acusa de loco, es el desafortunado, el excluido del foro. Normal es el rebaño adaptativo. La locura se expresa rompiendo con la autoridad establecida, se traduce en quiebre de la “*moral autoritaria*”⁴⁰.

Lo normal y la norma

Pero ¿qué es lo normal? La tradición occidental estableció los parámetros de la normalidad en función de una idea de naturaleza humana, universalizando el modelo heredado de su propia tradición. Dice Georges Canguilhem⁴¹ que la idea de “naturaleza” en el plano antropológico y cultural es “un ideal de normalidad” cuya aplicación determina la prioridad de la “norma” sobre la infracción. A su vez, la norma es establecida axiológicamente; es decir, como expresión de una preferencia o atracción valorativa emergente de una graduación cuyo polo antitético es el rechazo o el repudio⁴². El pensador francés lleva a cabo su estudio desde una perspectiva epistemológica que desconoce la separación estricta entre la vida orgánica, la vida anímica y la vida social. Lo que hay, dice, es “*un intrincamiento de la vida y los géneros y niveles sociales de vida*”. En ese sentido realiza una fuerte crítica a la concepción metafísica de la biología; en vez de aceptar un modelo único que define la especie a partir del cual las diferencias serían accidentales, considera la unidad individual como “dualidad constitutiva”, como resultante de “*un conflicto entre dos o un número pequeño de tendencias orgánicas generales...*”⁴³. Como los planos social, biológico, anímico, se hallan imbricados, el ideal de normalidad se materializa en concreciones diferentes. La aplicación fáctica de la idea de normalidad está sujeta a variaciones determinadas témporo-espacialmente. En el marco de la historicidad se define lo normal, siempre expuesto a la posibilidad de una redefinición, dado que tanto las condiciones materiales de existencia como los estados subjetivos carecen de estabilidad fija.

³⁹ *Ibidem*, p. 71.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁴¹ Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, España, 2005.

⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 188.

⁴³ *Ibidem*, pp. 122-123. También Nietzsche insiste en la idea de “individuo como pluralidad” en numerosos pasajes. Véase por ejemplo la recopilación de fragmentos que lleva por título *Voluntad de poder*.

¿Cuál es la relación entre “normalidad” y “normatividad”? La tradición estableció los parámetros de lo permitido-obligado-prohibido en una falsa identificación de ese par de conceptos. Dice Canguilhem, que lo social se aleja de lo vital cuando normatividad y normalidad se confunden en sus términos. La normalización, forma parte del proceso de racionalización de la sociedad.

“Las reformas de la medicina y de la enseñanza en la época de la Revolución Francesa señalan una exigencia de normalización que terminó por fin en lo que después recibió el nombre de “normalización”... [Más tarde] Los discursos positivistas...pulverizan la normatividad individual concibiéndola bajo el aspecto de la normalidad.”⁴⁴

La precisión del concepto de normatividad permite a Canguilhem, distinguir lo normal de lo patológico. Normal no es exactamente el ser humano ajustado a la norma, sino quien es capaz de modificar la norma. Una norma fija o única no garantiza el equilibrio y la estabilidad, por el contrario, son las desviaciones normativas o las posibilidades de crear nuevas normas, cuando las condiciones del medio y por consiguiente las condiciones vitales lo requieran, las que aseguran la potenciación de la vida. “Desde este punto de vista lo patológico se caracteriza por la reducción del poder normativo”⁴⁵. El organismo se da la norma de funcionamiento para responder al medio. Existe una relación constante entre la regulación que permite “preservar el equilibrio del medio interno”⁴⁶ y la diferenciación que permite alejarse de lo que lo daña. Desde la perspectiva de Nietzsche, podríamos agregar que la diferenciación posibilita también el acercamiento a lo que necesita para acrecentar su potencia.

Si se aceptara que lo normal rige a la normatividad, habría que suponer un modo de existencia previa cuya estabilidad habría sido quebrada y cuya recuperación o restauración se exigiría, pero la idea de una edad de oro u orden natural primigenio es un mito. En ello coincide la teoría de los pensadores que guían nuestro trabajo.

Según Canguilhem, la norma que el individuo se da para responder a las necesidades tiene sentido y presencia ineludible porque está vinculada a la desviación. “El concepto de ‘normatividad’ da cuenta de la relación necesaria entre vida e individualidad. La normatividad es el instrumento mediante el cual el ser viviente, humano o animal, se individualiza. De ahí en adelante, ya no se concibe al ser viviente como un mecanismo; se lo piensa como una potencia”⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁵ Le Blanc G., *Canguilhem y las normas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 50.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁷ Le Blanc, *op. cit.*, p. 46.

La desviación permite al organismo no sólo acomodarse a los ritmos y vaivenes de lo social, sino también crear nuevas posibilidades normativas, configurando “*respuestas inéditas cuando se ve amenazado*”⁴⁸. El ser viviente obra, modifica, recorta segmentos del medio y elige en función de valoraciones indicativas de aquellos objetos que satisfacen sus necesidades.

Canguilhem recupera el nexo entre el orden vital y el orden social, pero ello es posible bajo una condición epistemológica: si se define lo normal por sus desviaciones: “*La desviación se manifiesta en el interior de las propias reglas...No obstante, las reglas no determinan de antemano la desviación: ésta surge cuando se ponen a prueba normativamente las reglas. La formación del sujeto está condicionada por esa capacidad normativa de la desviación*”⁴⁹. Las desviaciones dan la pista para la reinvención.

El valor confiere sentido a la norma, no es inmanente a ella, pero es algo previo. La preferencia respecto de un orden posible es concomitante –la mayoría de las veces de una manera implícita– con la aversión por el orden posible inverso. En ese sentido, podríamos agregar, cuando se rechaza un tipo de orden, no necesariamente se desprecia la idea misma de orden; lo que se busca es su adecuación a exigencias valorativas.

La normatividad individual, abriendo posibilidades nuevas desmiente la normalidad. Aunque el individuo se erige en sujeto social a través de la subjetivación y sumisión a las normas sedimentadas, se establece una interdependencia inexcusable entre el sedimento histórico y la apertura a lo nuevo. La novedad es propiedad de la vida y en ella lo viviente se individualiza; pero la vida es precaria y lábil. “*La capacidad de desviarse expresa la “labilidad” fundamental de lo viviente*”⁵⁰. Esos rasgos de labilidad, también presentes en el funcionamiento de lo social, siempre dejan un margen en el que lo viviente se individualiza. El conflicto y las crisis atraviesan el juego dinámico entre la actividad adaptativa y el surgimiento de lo nuevo: “*La estabilidad no es más que una pausa transitoria en la marcha de la labilidad. Ella hace posible la normatividad y la prepara. Aparece entonces acompañando la precariedad de la vida, y las dos constituyen el origen doble de la normatividad social. En consecuencia, el alejamiento o la desviación se transforma en la condición normativa del propio sujeto*”⁵¹. A su vez el alejamiento respecto de las normas sociales revela la potencia de la vida.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁵¹ *Ibidem*.

Vale decir que el hombre deviene sujeto a través de la subjetivación de un orden normativo sedimentado, en un sentido; en otro, gracias a la capacidad creadora de normatividad. El valor de la regla está en la infracción; y en la posibilidad de ser impugnada⁵². Por lo tanto, el valor de una norma estatuida es provisorio. A nuestro entender, con ello pretende quebrar la aparente solidez de la norma fosilizada, desacralizarla. De ahí la legitimidad del esfuerzo ilimitado por transgredir el límite. *“Cuando la norma subordina a la vida, se puede extremar la lógica de la normalización hasta la normalización de las necesidades a través de la incitación publicitaria, trastrocándose sus lugares”*⁵³, asevera Canguilhem. En la visión que defendemos, las necesidades se hallan a la base, junto a otros factores y no a la inversa.

La fortaleza y la bondad de una norma se ponen a prueba en el efecto potenciador de la vida. La calidad de la norma rinde sus frutos en los procesos sociales, pero los actos individuales, en su poder activo más que reactivo⁵⁴, constituyen los signos o los síntomas del proceso. La experiencia de los sujetos testimonian la fecundidad y señala la necesidad de conservarla o de subvertirla. Es necesario recalcar la idea de “efecto potenciador de la vida”. Nuestra intención es no dejar de tener en cuenta el discurso psicoanalítico y la perspectiva nietzscheana que sirve de soporte a todo nuestro trabajo. Pues el retorno a Nietzsche exige tener en cuenta que si bien la definición de lo normal como desviación, en Canguilhem, se emparenta directamente con la teoría nietzscheana, la desviación puede también producir depotenciación, o debilitamiento de la vida. Debilitamiento o depotenciación de la vida que podría concluir con la victoria de *Tanatos* o pulsión de muerte, en términos de Freud. Esta situación conduce a Lacan a subrayar el tema de la ley como problema de demarcación rigurosa del campo de lo prohibido.

Polifonía de voces en la construcción de otro mandato para América Latina.

El apartado anterior evidencia la tensión existente entre acatamiento al orden establecido-ley-costumbre y el impulso a transgredirlo, tensión en la que se juega el acrecentamiento de poder o la potencia liberadora de la vida. Coincidimos en que las imágenes por lo más elocuentes exhibidas en los personajes de la narrativa de Dostoievsky, delatan la ausencia de resolución espontánea en el conflicto. Valoraciones, sentimientos, necesidades suman en la lucha ideológica entre figuras humanas polemizando con el héroe de la novela. El intercambio, controversial o amistoso, de aprobación o de censura, intra e intersubjetivo, configura la conciencia moral. Lo que nos interesa destacar aquí es que las ideas en este contexto, tienen

⁵² Cfr. Canguilhem, op. cit., p. 189.

⁵³ *Ibidem*, p. 194.

rostro humano, están asimiladas, entendiendo este concepto en el sentido de “in-corporadas” (*einverleiblich*)⁵⁵ o hechas cuerpo, por eso constituyen móviles del deseo. No son principios inamovibles, “intenciones o bosquejos a medias tintas”, como expresa Nietzsche en una referencia hacia el pueblo francés, agregando más adelante: “¡Y ahora adivínese por qué este pueblo, que contó con los tipos más perfectos de la cristiandad, tuvo que producir necesariamente los tipos contrarios –los más perfectos también- del espíritu libre anticristiano! El espíritu libre francés siempre ha tenido que combatir, en su interior, con grandes hombres, y no sólo con dogmas y monstruosidades sublimes...”⁵⁶.

La idea se hace cuerpo cuando arraiga en un pueblo, en una comunidad o en individuos singulares. Este acontecimiento produce, indefectiblemente, la diferencia. Toda incorporación o toda materialización de una idea configuran una diferencia o desviación del modelo teórico originario.

Según Nietzsche, el acoplamiento o la confluencia de rasgos similares constitutivos de una pretendida identidad fija, da como resultado una imagen que se impone a través del conflicto de fuerzas, ocultando o negando la diferencia. O, como también explica Canguilhem, considerando esa diferencia o desviación como lo que está fuera de la normalidad. La pretendida superioridad de la inteligencia europea, o logocentrismo, corresponde a una síntesis conceptual o ficción lógica lograda a través de la lucha de fuerzas, desembocando en aquel modelo históricamente construido.

Los pensadores europeos a los que hemos hecho referencia en el recorrido argumental efectuado hasta aquí, coinciden en el análisis crítico de la Ley. También en el contexto latinoamericano, las ideas se hacen cuerpo en particularidades diferentes o contrarias. “Voces de la Amerindia”, según la expresión de Arturo Roig⁵⁷, y las que proceden de Europa, componen los ingredientes de mayor densidad en un proceso continuo de construcción signado por su carácter agonístico, pero donde las voces de los primeros han sido sistemáticamente silenciadas, determinando la hegemonía de un modelo. Factores económicos, políticos, éticos, epistemológicos confluyen en la imposición violenta del

⁵⁴ Categorías nietzscheanas. En líneas generales, lo activo es lo que se afirma en la diferencia, lo reactivo es lo que se acomoda en la adaptación.

⁵⁵ El término alemán está semánticamente asociado con el cuerpo, en una de sus acepciones. Es la que corresponde en este contexto. Así, in-corporar se entiende como “hacerse cuerpo”. Debemos la aclaración a José Jara, autor de *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona, 1998.

⁵⁶ Nietzsche, *Aurora*, ed. cit., p. 176.

⁵⁷ Roig, A.A. 1993. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*.
www.ensayistas.org/filosofos/teoria/indice.htm

modelo universalizado, que se construye sobre un supuesto antropológico: el de la superioridad de la inteligencia europea.

En las cientos de voces que se cruzan en la interioridad subjetiva se forja un sujeto que es “pluralidad de almas” o de “yoes” determinantes de la complejidad conflictiva del ser humano y de la sociedad⁵⁸.

Roig rompe con la idea de sujeto cartesiano, atribuyendo la *sujetividad* a un *nosotros*. Éste puede ser tratado en la visión de una pluralidad de almas o de voces. “Deberemos decir que “América Latina” puede ser mostrada a posteriori como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen su “realidad”, pero que también la postulamos como un a priori. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en el que tanto peso tiene el “ser” como el “deber ser”. Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser”⁵⁹.

También en nuestra América podemos hablar de un concierto de voces que, como señala Bajtín, reúne no sólo aquellas que son hegemónicas, sino también las apenas perceptibles, marginales, subterráneas⁶⁰ y que se erigen en el “deber ser” latinoamericano.

El a-priori de referencia no es una esencia. Se trata de un a-priori histórico construido desde un recorrido social que implica, por otro lado una diversidad; no es un colectivo homogéneo, pese a que postula un “nosotros” indicador de una unidad. *“Esa diversidad no surge solamente en relación con lo no-latinoamericano, sino que posee además una diversidad que le es intrínseca. La sola afirmación de un “nosotros”, que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca”*⁶¹

El ensamble que percibimos como viable tiene que ver con que el decir “nosotros los latinoamericanos”, asevera Roig, en tanto función lingüística, es un deíctico que modifica su sentido según quienes lo enuncian.

Una pluralidad de almas habita en el hombre, dinámica, inestable, haciéndose en el tiempo. También para Nietzsche, cuando dice “nosotros los europeos” no está aludiendo a una

⁵⁸ Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 41.

⁵⁹ Roig, A., 1993, p. 2, op. cit. www.ensayistas.org/filosofos/teoria/indice.htm

⁶⁰ Cabe aclarar que muchas de esas voces, ya no son marginales ni imperceptibles; en los últimos años han irrumpido con gran intensidad. En ese sentido y a nuestro entender, los acontecimientos acaecidos en Bolivia en los últimos años constituyen el caso más destacable.

⁶¹ (*Ibidem*, 3)

realidad uniforme, aunque sí advierte sobre su posible advenimiento y clama por una consciencia avezada, suspicaz, capaz de darse cuenta del peligro que tal uniformidad entraña. El *nosotros* incluye un contenido diferente en cada caso. Aún cuando digamos “nosotros los latinoamericanos”, lo decimos *desde una parcialidad, desde una nación, grupo social, tradición etc.... Lo fundamental es por eso mismo tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el "nosotros"*⁶². La síntesis ficcional de un yo-lugar de las representaciones puede colocarse en parangón con la mónada leibniziana criticada por Roig, la cual considerada como entidad cerrada sobre sí misma, es ideológica. Tomar consciencia de ello significa aceptar la parcialidad del mirar, históricamente forjado en el proceso social. Esa toma de consciencia se traduce en una mayor “*comprensión del mundo y de sí mismo, pero también es ocultamiento... Doble función, a la vez cognoscitiva y axiológica, previa a toda expresión discursiva teórica, en la que todo conocimiento se organiza sobre un código de inclusiones y rechazos...*”⁶³.

La sustitución del “yo” por el “nosotros” inaugura un modo diferente de entender el sujeto. La relación entre subjetividad y *sujetividad* establecida por Roig (brevemente explicada en la cita transcrita en la nota 35 de este trabajo), se enmarca en la crítica que el pensador realiza sobre el sujeto trascendental instaurado en la modernidad y que permite a la cultura europea erigirse en centro y enclave del pensamiento universalista en lo que éste tiene de ideológico. Roig señala que en el siglo XIX comienza un movimiento de descentramiento de ese sujeto marcado fundamentalmente por la crítica de aquel sujeto trascendental a-histórico efectuada por Nietzsche, Marx y Freud.⁶⁴

El proceso de descentramiento del sujeto quiebra la clausura de la conciencia solipsista, abre las ventanas de la mónada leibniziana y permite avanzar en la especificación de la categoría de desviación establecida por Canguilhem, entendida como condición normativa del propio sujeto. El descentramiento no significa arrancar el sujeto de un centro para colocarlo en otro ámbito cerrado como el anterior. El vocablo puede jugar en concreciones y matices -teóricos, prácticos, axiológicos- diferentes. Podría entenderse ese descentramiento como un desplazamiento, como una puesta en movimiento. Estaríamos frente a una consciencia cuyas fronteras son difusas, pues en sus límites se imbrica con el cuerpo y su apertura permite albergar la multiplicidad dado que su contenido es socio-cultural. Se trata de una consciencia

⁶² (*Ibidem*, 4)

⁶³ (*Ibidem*)

⁶⁴ Roig, A. *Democracia y utopía*, ed, cit., p. 4.

histórica, dinámica, atravesada por fuerzas disímiles. Esta representación de la consciencia abre la posibilidad de aseverar que el “nosotros los latinoamericanos” afirmado en una parcialidad, a su vez contiene multiplicidad hacia adentro. La parcialidad no sería un grupo culturalmente aséptico o puro en su constitución. Históricamente forjada, no escapa a las contradicciones, pujas y tensiones que se producen entre el nosotros y los otros.

En esa diversidad también se juegan mandatos firmes, unos proceden de la tradición europea heredada, impuesta hegemónicamente e in-corporada a través de la violencia y el sometimiento; otros proceden de la tradición legada por los pueblos originarios.

Quien asume como propio el “deber ser”, aludido por Roig, ha de ser uno de los artífices del sujeto latinoamericano, ha de vivir nuevas experiencias, ha de re-ligar otras creencias, ensayar la escucha de muchas voces dispersas y procurar la recuperación de aquellas injustamente acalladas⁶⁵. Ello es posible, si se quiebra la Ley que habilita el funcionamiento eficaz de un sinnúmero de normas sociales, legales, técnicas, económicas⁶⁶ desprendidas de los parámetros de normalidad impuestos por la tradición occidental.

Una vez desacralizada la Ley, es necesario darse el tiempo para dudar y encontrar. La obediencia ciega, la sumisión inculdicable al imperativo tiene su origen en un axioma: *la duda es pecado*.⁶⁷ Pero, la primacía asignada a la desviación, señala a la duda como una de las fuerzas potenciadoras de la vida. Cada sujeto tiene que buscar su propia máxima en el cruce de fuerzas en el que se constituye y la duda es una de las herramientas necesarias en ese cometido. Ya no hay por qué sentir el temor al castigo eterno. Dice Nietzsche, “*Hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar... ¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad entera tiene tal derecho!*”⁶⁸

Pensamos que el estado de exaltación que transmiten sus palabras, rechaza la posibilidad del mero juego de ideas, de la sola visión contemplativa y/o de la autonomía de la argumentación racional. Es que, como él repite en muchos textos, se precisa coraje para no dilatar al infinito la polémica, como es el caso del héroe en la novela de Dostoievski... para que -parafraseando a Kafka, en su relato *Ante la ley*⁶⁹ - no nos pesque la muerte sin

⁶⁵ Desde el psicoanálisis, pensamos que este planteamiento se acerca a la problemática de las identificaciones. El desarrollo del tema excede el marco de este trabajo.

⁶⁶ Canguilhem G., op. cit., pp.194-195.

⁶⁷ Nietzsche, F., *Aurora*, ed. cit., p. 114.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 270-271.

⁶⁹ Kafka, F., op.cit., pp. 213-215.

habernos atrevido a traspasar la puerta de la ley –que está abierta, aunque constantemente vigilada por un guardián de mirada severa y amenazante.

Bibliografía.

- Bajtín, Mijail. *Problemas de la poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. España: Siglo XXI, 2005.
- Freud, Sigmund. *El yo y el ello. Tres ensayos sobre la teoría sexual y otros ensayos*. Madrid: ORBIS, 1984.
- Moisés y la religión monoteísta. En *Obras Completas*, Vol. XXVIII. Madrid: Amorrortu, 2006.
- Totem y Tabú. En *Obras Completas*, Vol. XIII. Madrid: Amorrortu, 2006.
- Gerez Ambertín, ta. *Culpa, responsabilidad y castigo. En el discurso jurídico y psicoanalítico*. (Compiladora). Buenos Aires: Letra Viva, 2006.
- Jara, José. *Nietzsche, F. Un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Kafka, Franz. *El proceso*. Buenos Aires: Derramar, 2005.
- Le Blanc, Guillaume. *Canguilhem y las normas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Humano demasiado humano*. Vol. I. Madrid: Akal, 1996.
- La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1986.
- La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos* (Otoño, 1882-Verano, 1883). Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Orbis, 1983.
- Sí mismo como otro*. España: Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Democracia y utopía*: INCIHUSA, CRICYT, Mendoza, 2006.
- Roig, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, 1993*. www.ensayistas.org/filosofos/teoria/indice.htm
- Zîzêk, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Argentina: SXXI, 2003.