

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Facultad de filosofía y letras  
Programa de doctorado en filosofía  
Comité académico del posgrado  
Comité tutorial de la investigación

**Hermenéutica de los afectos,  
Planteada desde Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas**

Tesis que para obtener el grado de Doctor en filosofía  
presenta

Mtro. Fil. **Víctor Hugo Valdés Pérez**

Asesor principal: Dr. **Mauricio Beuchot Puente**  
Asesores: Dra. **Silvana Rabinovich**, Dr. **Raúl Alcalá**.

**Morelia, Michoacán, 15 de junio de 2006**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

<b>Presentación</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo I. Filosofía de las emociones.</b>	<b>13</b>
1. Introducción	13
2. Los límites de la racionalidad en la idea de la muerte	17
3. La dirección hermenéutica: filosofar entre lo racional y lo afectivo	26
4. la reinención del ser a partir de la nada; la función de las fenomenologías emotivistas	38
5. Balance. Necesidad de una hermenéutica equilibrada.	44
<b>Capítulo II. Hermenéutica de las pulsiones</b>	<b>48</b>
1. Introducción	48
2. Herramientas para la interpretación del equilibrio afectivo	63
3. Pertinencia de una filosofía pulsional	70
4. El reconocimiento del límite: la <i>anagnórisis psicoanalítica</i> no presenta teleología	80
5. Balance	83
<b>Capítulo III. Fenomenología de los sentimientos</b>	<b>88</b>
1. Introducción	88
2. Sobre la existencia sin existente	91
3. Interpretación del sufrimiento y la muerte	98

4. El mismo, el Otro y el infinito	108
5. Sobre la evasión	115
6. Consideración final	123
<b>Capítulo IV. La comprensión del equilibrio analógico en la hermenéutica de los afectos</b>	<b>128</b>
1. Introducción	128
2. Sobre la función del equilibrio analógico en la hermenéutica de los afectos	129
3. La mediación hermenéutica entre ética y metafísica, aplicada a la comprensión del equilibrio afectivo	136
4. Consideración final	144
<b>Balance general</b>	<b>145</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>148</b>

**Hermenéutica de los afectos,  
Planteada desde Paul Ricoeur y Emanuel Levinas**

*El giro positivo de la renovación de la vida, sobre la aniquilación del ser comprende los valores esenciales de la existencia humana para vivir una cultura agradable y adecuada a nuestro modo, lugar y situación como entes.*

**Introducción.**

Nosotros planteamos esta *hermenéutica de los afectos* para nuestra tesis de doctorado en filosofía. Partimos del análisis filosófico de la emocionalidad, en donde planteamos una vista a la historia de la filosofía de la última modernidad desde un giro afectivista, emocional, en contraposición a las versiones de la filosofía moderna que sólo rastrean el curso de la racionalidad. Nuestra búsqueda siempre va en el sentido de preguntarnos por los problemas que aquejan a la humanidad contemporánea en donde la interrelación planetaria es inminente e inevitable. Los problemas culturales que antes parecían desarrollarse de manera aislada, ahora afectan a otras formas culturales del otro lado del planeta.

Sin duda que planteamos la urgencia de una forma de filosofar que tome en cuenta que para el desarrollo de la cultura humana es necesario entender la dinámica por la cual somos afectados por el mundo; todas las sensaciones que nuestros sentidos captan se convierten en afectos, y estos se transforman en sentimientos. Como podemos ver, la barrera entre lo empírico y lo racional en la que habitan los sentimientos nos muestra un claro ejemplo de cómo podemos

encontrar conceptos para plantear un procedimiento analógico en esta hermenéutica del equilibrio afectivo. Lo mismo sucede con las emociones, pues su presencia en la vida de las personas está directamente ligada a las reacciones que genera el cuerpo al estar en contacto con las variables ambientales, ya sean climáticas o psicosociales.

En estas líneas voy a presentar algunas ideas generales sobre la tesis que desarrollamos sobre el pensamiento que gira en torno y que es producido por dos autores fundamentales para comprender el problema de la convivencia entre las diversas formas culturales que persiste en nuestros días. ¿De qué trata esta tesis? De las razones y las emociones. Lo que pienso y siento. Lo que siente y piensa el Otro. Lo que padecemos o lo que ejercemos. Esta es la condición existencial que define a los seres humanos: el ejercicio del pensamiento y la receptividad afectiva del mundo: su pasión. Sin embargo esta condición sólo hace verse al humano como "sí mismo", sin ningún tipo de reflexión en el resto de la existencia que le rodea bajo los pies y enfrente de sus ojos. Interactuar con la Otredad para verse reflejado en ella abre la puerta a una dimensión intersubjetiva que también es condicionante para la existencia humana: *la oportunidad de la interacción significativa que presenta al Mismo con el Otro.*

Interpretar a la Otredad por la comparación entre razones y afectos es una alternativa viable para filosofar sobre la humanidad actual, pero también tenemos que analizar otra problemática: *verse e identificarse a sí mismo como Otro para cualquier ente distinto de sí.* Es decir, como aquél que es extraño o ajeno ante los demás. Este es el asunto de nuestra tesis, criticar, reflexionar y ordenar un análisis hermenéutico de la condición humana para entender la función

o funciones de la diversidad cultural en el mundo de hoy en día.

Los problemas y preguntas que se desprenden de esta investigación valen como sigue: ¿Qué va a pasar con la noción de "pueblo" en el futuro? ¿Qué sucederá con el concepto de "identidad"? ¿En qué se convertirán los recuerdos de las generaciones que pasan durante la presencia de la humanidad en el mundo? ¿Cómo podemos aceptar la definitiva e irremediable pérdida del origen de la existencia?, y, ¿Por qué la pérdida del origen no marca el final de la existencia? ¿Cuál es la función actual de la diversidad cultural en el mundo humano, según la Filosofía de los últimos siglos? ¿Debemos aceptar tal diversidad, o rechazarla, asumirla ó asimilarla?

¿Por qué, cómo y para qué se mundializó la existencia humana? ¿Y ahora cuál es el nuevo sentido de la vida, o el Otro sentido de la Vida, o es el mismo sentido de siempre, pero se adapta y metamorfosea de acuerdo al devenir de la existencia y la conciencia humanas?

En definitiva, nuestro campo de investigación se situará en la perspectiva de la Hermenéutica, sobre todo, tomando como *hilo de Ariadna* las concepciones clásicas de la Ontología de la humanidad occidental en los ulteriores siglos de la modernidad filosófica.

Según los filósofos que conozco y que piensan este problema, la necesaria e irresistible mundialización de las diversas formas culturales de la vida del hombre, sólo puede tender a comprender un equilibrio sobre las características masivas más generales del hombre, como el miedo a morir antes de tiempo o el miedo a vivir de más. En fin, el entrecruce freudiano de Eros y Tánatos que no se planteará ahora como

interpretación etnológica, sino como la interpretación de una forma nueva de subjetividad, que es la que formamos todos los sujetos interactuando unos con otros, y que conforma a su vez la subjetividad de todo el planeta - mundo en su conjunto, sin que con esto se pierda la diversidad entre las diversas formas culturales.

El sujeto se constituye en la cultura por medio del lenguaje. El hombre está arrojado al habla para sobrellevar su existencia. Pero el habla es un efecto pulsional que no sólo se construye con la razón, sino también con las emociones, las pasiones, los afectos y otros varios elementos de la mente de las personas, y que son poco conocidos o muy ignorados. Por esto, la cultura de la vida humana debe proponerse como un equilibrio natural que toma la existencia en alguna situación espacial y temporalmente específica en la que prevalece una particular visión del mundo, de la cual surgen los valores con los que se comprende el sentido de la vida, el mundo y la razón de ser de nuestra presencia en el lugar presente.

En este sentido, la diversidad de las culturas es algo que aceptemos o rechazemos en el contexto de la identidad etnológica, de todos modos superaría tal contexto, pues existen varios factores en la cultura humana actual que no pueden consolidarse sin la concepción de un sujeto mundial del que todavía no sabemos *por qué, cómo y para qué* se vino a constituir.

### **Propuesta concreta**

Estudiar la filosofía de la era moderna en su historia reciente como lo propone una lectura sobre la opinión de

los pensadores sobre la actividad emocional, nos facilita la interpretación de los procesos afectivos de la humanidad para organizar una descripción fenomenológica de los sentimientos. Así es como vamos a lograr el equilibrio pulsional que le da sentido a cualquier forma que tome la existencia de las culturas humanas.

Queremos entender por la filosofía de las emociones una forma de interpretar los afectos y una descripción fenomenológica de los sentimientos humanos para hallar el equilibrio natural de la existencia humana ante la diversidad de las culturas y la transvaloración de nuestros días.

### **Sobre Paul Ricoeur y Emmanuel Lèvinas.**

Determinar un giro positivo, así como transformar de manera constante nuestra actitud frente al mundo, es lo que facilita la difícil tarea de ser humano. El reconocimiento de mí mismo ante aquello otro que es necesariamente distinto de mí, por su naturaleza y oposición ontológica con respecto a mi lugar, es el sentido de la única revolución que puede sostenerse frente a un orden global de existencia. Es decir: no sólo somos humanos como individuos, sino que pertenecemos a un orden social más amplio, y que a su vez pertenece a una cosmovisión de una cultura particular, y a pesar de ello, vamos a encontrar a formas de humanidad esencialmente distintas de nosotros. Por lo tanto el giro de la humanidad hacia la interpretación de los afectos y no de las razones es el motivo esencial para estudiar a los filósofos Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas.

El primero nos muestra la confrontación equilibrada y proporcional entre seres opuestos por naturaleza y

conocimiento, y el segundo nos enseña cómo reconocernos frente al rostro de lo Otro, por medio de una descripción fenomenológica que no implica en absoluto la reducción o tematización de ambos.

Pero nuestro punto de partida es Heidegger, quien en conjunto con el pensamiento de otros importantes pensadores como Freud, Wittgenstein, o incluso Einstein, le dan forma y consolidación al presente de la cultura moderna de los últimos cien años en Occidente. Múltiples discípulos de ellos, sobre todo de los filósofos, habrán de plantear las bases y las reglas de lenguaje aptas para continuar el giro y la transvaloración que Nietzsche ya preveía en la crisis de la modernidad que él relató.

Eso es en verdad algo importante que los filósofos de la actualidad debemos pensar, para seguir interpretando tal proceso de transvaloración mundial en la convivencia multicultural. Por tal situación hemos decidido adelantar un breve paso para la comprensión del problema, y notamos que existen dos pensadores que sintetizan cada uno por su lado, sendas alternativas para tal efecto. Me refiero a Paul Ricoeur, de religión protestante y Emmanuel Levinas, judío, quienes detectan el problema que representa la diversidad cultural, que proponen situaciones de pensamiento que permite un acuerdo analógico en un diálogo evidentemente de filosofía de la cultura.

### **Sobre la ontología y el nihilismo; la metafísica y la ética.**

Varios filósofos y pensadores se han preocupado por la figuración de la nada absoluta, tan absoluta como el Ser deviene absoluto. Pero no todos ellos han logrado

trascendencia en sus ideas, quizá porque no supieron describir con claridad el medio que les rodeaba. Aventurarse a pensar que el Ser no existe es sin duda uno de los retos filosóficos más siniestros y profundos de las filosofías de Oriente y Occidente, pero particularmente de aquellas filosofías que han contribuido a la conformación de la cultura actual, la que vivimos aquí, hoy en día, en el mismo lugar de siempre.

¿Cómo el ser humano ha llegado a olvidar la valoración originaria en la ulterior modernidad? Esta es una lectura que proponemos para entender el asunto de la pérdida de valores ontológicos en la humanidad y qué esta pérdida realmente es parcial, pues los valores que se han ido desgastando son los de la racionalidad, mas existen otras situaciones axiológicas como pueden ser aquellas de origen afectivo: repulsión o atracción.

Quiero decir que en la filosofía clásica moderna podemos establecer una conexión desde Kant, Pascal, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Husserl, para adelantar una investigación sobre la fragmentación que los valores humanos sufren en cuanto a su racionalidad, en cuanto a lo negativo de ésta. Pero hay valores que se transforman y se convierten realmente en otros, como aquellos en los que intervienen las emociones, que trascienden no sólo el alcance de las ciencias, sino también de las religiones, las formas de arte y por supuesto, la filosofía. Todo esto sea dicho para la cultura moderna y postmoderna en la que irremediabilmente habitamos.

Nuestra búsqueda será por entender la función del nihilismo en la cultura moderna por medio de la reflexión, la crítica y

la sistematización de los principales problemas que plantea esta postura filosófica.

**Sobre los orígenes de nuestra inquietud por la comprensión afectiva de la cultura.**

Los filósofos de los que no se olvida la humanidad por buen tiempo, nos aseguran una aproximación a los valores existenciales del mundo tales como verdades, bellezas, bondades, justicias y autenticidades y sus respectivos opuestos como la falsedad, lo siniestro, lo malo, lo injusto y lo no congruente consigo mismo.

A través del análisis de estos filósofos clásicos podemos encontrar formas equilibradas del pensamiento que nos faciliten la ardua tarea de transformar continuamente nuestra existencia, con valores autónomos de toda presión autoritaria, pero heterónomos, al considerar su sustancialidad humana. En este estudio abordaremos temas de la Teoría de las Ideas de Platón, implantados en la filosofía medieval de San Agustín y proyectados por el criticismo kantiano hacia la modernidad, en un ejercicio de contraste obtenga por resultado una comprensión de la posición actual de la existencia humana.

¿Por qué debemos voltear los ojos al pasado para comprender el presente y plantear el futuro? El futuro puede entenderse cuando se comprende la realidad como una continua combustión de lo que queda en el pasado. Hagamos una analogía con el ser humano y digamos: somos como el fuego y nuestros recuerdos se consumen convirtiéndose luego como en brasas ardientes que se elevan al universo tan sólo para apagarse en un instante más y perderse en la danza del viento hacia el más allá.

Veamos en la actualidad, en donde todavía somos flama, cuál será nuestro destino, sabiendo rastrear hacia dónde se va eso que dejamos en el pasado, al menos hasta donde la racionalidad lo permita, pues de cargarle más el trabajo de lo que le corresponde, ya sabemos que la racionalidad tiende a fragmentarse cuando no entendemos sus límites naturales. Mirarnos en el pasado, para ver el futuro, argumentando lo que nos sea racionalmente posible y aquello que no, dejárselo a la confianza de que es parte de la Naturaleza inteligente del universo de la que los seres humanos tan sólo somos la parte más efímera y visible.

Es la complementación de la Razón y la Fe, la que proponemos estudiar en este aspecto para tener una perspectiva antigua y clásica del giro emocional, que también determina el movimiento de la cultura humana y que puede ser tal vez superior hacia el giro racional que hasta hace no poco tiempo comenzó a resquebrajarse en la cultura de la humanidad occidental moderna.

### **Consideración preliminar.**

Buscar el equilibrio en las ideas, facilita la descripción de la realidad para crear valores autónomos y heterónomos al mismo tiempo. Si añadimos la intencionalidad humanística de vivir en el mundo, la aplicación de las ciencias a la transformación canalizada y moderada del entorno y la creatividad dispuesta para la invención de valores propios de la diversidad cultural, reuniremos las cualidades necesarias para tener una cultura que nos satisfaga, o cuando menos nos haga un poco más agradable la facticidad de haber sido originados como seres humanos en este tiempo, modo y lugar.

## Capítulo I. Filosofía de las emociones.

- **Introducción**
- **Los límites de la racionalidad en la idea de la muerte.**
- **La dirección hermenéutica: Filosofar entre lo racional y lo afectivo**
- **La reinención del ser a partir de la nada; la función de las fenomenologías emotivistas.**
- **Balance. Necesidad de una hermenéutica equilibrada.**

### Introducción

Hermenéutica de los afectos es el nombre del proyecto de investigación que hemos propuesto para realizar esta tesis. El tema que plantea este trabajo es el de hallar un cauce filosófico al problema de la mundialización y la diversidad de las culturas. Nosotros sostenemos una perspectiva que apunta hacia el pensamiento de una alternativa que no sólo esté centrada en la racionalidad como única guía para la evolución o desarrollo de la cultura humana.

En nuestra propuesta referimos que la cultura no exclusivamente es el producto del ejercicio racional humano, sino que ella también se ve delimitada por otros elementos constituyentes como los afectos, los sentimientos, las pasiones, las emociones y otros de características psíquicas similares; nuestra tesis de maestría sobre el concepto de *cultura* en la obra freudiana plantea este asunto desde la teoría de las pulsiones de vida y muerte, tema que de paso,

será mencionado en algunas partes del presente capítulo, con la finalidad de que nuestra investigación permanezca vinculada con la que hemos realizado desde grados anteriores.

La forma en que vamos a demostrar nuestra tesis general es presentando la filosofía de dos pensadores que trabajan sobre este asunto: Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas, confrontándolos finalmente con el modelo de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Nuestro objetivo es en todo momento, demostrar que el equilibrio afectivo en la cultura humana facilita la creación de valores para comprender el mundo y la existencia de una forma plenamente referida a su ser.

El motivo de este trabajo es mostrar una pauta de explicación sobre el asunto de la convivencia de las culturas, a partir de un método de formación sustentado en el análisis filosófico de los afectos (y también los efectos, de la racionalidad) en la especie humana. El giro positivo de la renovación de la vida, sobre la aniquilación del ser comprende los valores esenciales<sup>1</sup>, de la existencia humana para vivir una cultura agradable y adecuada a nuestro modo, lugar y situación como entes.

En este sentido, la convivencia de las diversas formas culturales es algo que aceptemos o rechacemos en el contexto de la identidad etnológica, de todos modos superaría tal contexto, pues existen varios factores en la cultura humana actual que no pueden consolidarse sin la concepción de un sujeto mundial del que todavía nos hace falta conocer.

Interpretar a la Otredad, en el sentido de interactuar con ella y conocerla, por la comparación entre razones y

---

<sup>1</sup> Nos referimos por ejemplo a los valores universales planteados en la filosofía platónica, la verdad, la bondad, la belleza, la justicia y la autenticidad.

afectos es una alternativa viable para filosofar sobre la humanidad actual, pero también tenemos que analizar otra problemática: verse e identificarse a sí mismo como Otro para cualquier ente distinto de sí. Remarcando específicamente que a este respecto llegaremos a una conclusión de tipo analógico que no necesariamente repite el pensamiento de los autores que analizamos, pero que sin embargo lo suscribe al menos en la forma en la que lo presentamos.

Es decir, el análisis del sujeto humano como aquél que es extraño o ajeno ante los demás. Este es el asunto de nuestra tesis, criticar, reflexionar y ordenar un análisis fenomenológico y hermenéutico de la condición humana para esclarecer la función o funciones de la diversidad cultural en el mundo actual.

Para que nuestro trabajo sea más entendible, enunciaremos a continuación los asuntos que tratamos en el apartado y le daremos mayor claridad al argumento. En primer término queremos mencionar que la racionalidad humana es limitada por el lenguaje, pues si no lo fuera, a su vez no habría posibilidad de entendimiento entre las personas. La racionalidad tiene una de sus mejores manifestaciones en la cultura a través de la conceptualización de la muerte, límite filosófico por derecho propio.

No obstante, donde la racionalidad ya no alcanza para describir el mundo, la filosofía tradicional se cierra sobre sí misma hacia la comprensión de los afectos, situación que para la hermenéutica ha resultado provechosa en la medida en que ha venido a suavizar la relación entre la razón y lo irracional análogo a lo emocional, lo afectivo o sentimental, etc. De esta manera es como ha sido muy relevante la participación de las fenomenologías emotivistas -como la de

Levinas, en concreto- para componer una lectura filosófica de las emociones.

## **Los límites de la racionalidad en la idea de la muerte.**

Entendiendo la cultura a la manera freudiana, como la promesa de satisfacción entera de las necesidades que forman las valoraciones (y deseos) de la existencia humana, veremos que existe un elemento que actúa a manera de co-presencia, pero asimétricamente, y en el cual reside la negación, así como la destrucción de tales valoraciones, obliterando el destino final de todos los deseos y tornando la promisible satisfacción en inalcanzable.

Nos referimos a la olvidada pulsión de muerte, que irremediablemente completa nuestro esquema en donde el equilibrio pulsional se logra sólo en función de la proporción, y no de la geometría exacta al estilo del modelo cartesiano, que de alguna manera será criticado en el presente apartado. Ahora bien, la forma de equilibrio en el aparato psíquico humano, descrito por Freud, delata al sujeto del inconsciente que constituye una descripción de aquel quien está desplazado de su sitio original en el mundo de la vida (como suele ser en estas épocas) y que nuestro autor ya había caracterizado a principios del siglo XX.

Como hemos señalado en otras partes de nuestro trabajo, en el plan de la hermenéutica del concepto de cultura en Freud, es muy importante partir del esquema epistemológico del sujeto del inconsciente, presentado bajo la forma lógica de un significante que simboliza la falta original que obliga al sujeto a desear, configurando de esta manera el discurso de su existencia. También señalamos que para Freud no sólo la búsqueda de satisfacción con el objeto amoroso determina la cultura en el sujeto, sino que describe también una fuerza que se encarga de limitar el goce y que refiere como pulsión de muerte.

Tal concepto de la cultura en Freud, nos va a mostrar cómo debemos ponerle más atención al desarrollo de la pulsión de muerte, en la medida en que ésta se encarga de regular el goce y de limitar la satisfacción en el sujeto, teniendo como fin último la destrucción de la libido, y que por cierto no es tan fácil medir sus consecuencias, como el caso de la pulsión erótica o de vida, aunque ambas formas pulsionales actúan precisamente fuera del alcance de la conciencia, en el mundo imaginario y siniestro del inconsciente.

Para Freud, toda pulsión se asemeja al deseo porque tiende a repetir un estado antiguo que el sujeto ha sido obligado a abandonar. Por una extrapolación que Freud consideraba arriesgada, pero que sin embargo realiza, supone la existencia de una pulsión de muerte que tiende a reducir a los seres vivos a un estado anterior a la vida (el de la materia inorgánica). Esta tesis de 1920 la encontraremos en 1933, en la cuarta de las **Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños**, en donde es más fácil seguirla.

Freud no está convencido de haber demostrado la existencia de una pulsión de muerte en sentido biológico, pero está persuadido de la necesidad de un principio distinto que explique los hechos de repetición, odio, agresividad, culpabilidad ... "El postulado que lo había guiado al comienzo, la búsqueda del placer regulada por la realidad, es decir, un hedonismo moderado por la sabiduría no puede ser suficiente"<sup>2</sup>, aunque útil en buena medida como lo veremos en el siguiente apartado, además de ser una herramienta indispensable.

En este apartado abordamos la definición de cultura como el conjunto de valores que produce la existencia humana, de

---

<sup>2</sup> MANONI, Octave, *Pulsión de muerte: destrucción que opera en silencio*, en Freud, el descubrimiento del inconsciente, Ed. Nueva Visión, pág. 72

manera consciente, y, por supuesto, también inconsciente, remarcando particularmente que la racionalidad humana es limitada, ya que de no ser así, la imposibilidad de entendimiento estaría vigente al no haber signos comunes para la interpretación, implicando de manera colateral el pensamiento y la conceptualización de la muerte en la cultura como la suprema idea de límite.

Usamos esta definición para ensayar una posible vía de teorización de la cultura de fin de milenio partiendo del concepto de nihilismo desarrollada en la obra de Nietzsche, así como en la de Heidegger. Ello nos es de gran utilidad para dotar de materialidad filosófica el discurso freudiano, tarea que hemos venido realizando en los apartados anteriores; de esta manera podemos hacer más extenso el campo de su reflexión hacia el ejercicio hermenéutico, en donde intentamos demostrar que en la cultura de nuestro tiempo, hemos olvidado el sustento metafísico u ontológico que define nuestra condición de sujetos.

La idea central de este apartado se refiere a que la tan sonada crisis del humanismo, concepto ampliamente trabajado en diversos pensamientos filosóficos del siglo que acaba de terminar, se puede abordar desde el punto de vista de una nueva lectura en donde el sujeto -en los términos en que lo hemos explicado- a partir de su degeneración a niveles discursivos produce una diversidad de formas culturales, complementando de esta manera, la hipótesis general de nuestra investigación en donde se ha pretendido resaltar los elementos filosóficos en la teoría freudiana de la cultura.

Para tal efecto, en este caso partiremos de la premisa de que el pensamiento posterior a la modernidad arranca desde una crítica a la concepción clásica del sujeto, lo que, en la conceptualización que hemos planteado significa un

cuestionamiento de tal noción en el sentido de que se explica por medio de una fractura ontológica: El sujeto se constituye en falta frente a los elementos que conforman su mundo, y por ello se ve compelido a elaborar un discurso sobre la base de la singularidad de su experiencia, o bien, a la particularidad de su deseo, dando como resultado la producción de la cultura.

La noción de nihilismo que aplicamos en este texto, es la misma que acota F. Nietzsche en **La Voluntad de Poder** (Der Wille zur Macht), así como en **Aurora**<sup>3</sup>, y que enuncia como el sitio o el momento en que el hombre abandona la posición del centro para dirigirse hacia la X y según Gianni Vattimo en **El fin de la modernidad**, esta concepción de nihilismo es similar a la que define Heidegger como el proceso en el cual al final del ser como tal ya no queda nada.

Hemos visto, que en el contexto filosófico del presente siglo, el pensamiento ha tomado una gran diversidad de cauces distintos. Las corrientes del pensamiento en general, han tratado de responder a la pregunta por el hombre desde perspectivas variadas. Gianni Vattimo, pretende hacer de esta situación una reflexión filosófica, que nos proporcione una visión de campo más global. Así, **El fin de la modernidad** nos lleva paso a paso, a través de un recorrido en donde predomina la mirada que engloba desde fuera, toda esta parafernalia de maneras distintas de preguntar por el hombre envuelto en una etapa de la historia en donde todo se ha disuelto, incluyendo hasta los fundamentos mismos de la existencia.

Un problema capital en **El fin de la modernidad**, es la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger sobre el fin de la historia y sus

---

<sup>3</sup> Parágrafos 44-46.

repercusiones en la labor filosófica. El paso decisivo para establecer la conexión entre estos dos autores y la posmodernidad, es el descubrimiento de que lo que esta cuestión trata de pensar con el prefijo post es precisamente la actitud que, en diferentes términos pero con resultados similares, Nietzsche y Heidegger trataron de establecer al considerar la herencia del pensamiento europeo, que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio, aunque, según Vattimo, se negaron a proponer una superación crítica por la razón de que eso habría significado permanecer aún prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese mismo pensamiento.

No obstante, la sección final del libro de Vattimo, expone un desarrollo de la hermenéutica y sus distintos autores -entre los cuales cabe destacar el aporte de H.G. Gadamer-, en relación con diferentes rubros, mismos que van desde el nihilismo planteado a partir de Nietzsche, pasando por la ontología hermenéutica, en donde se menciona a Heidegger, para finalmente tomar posición frente a la antropología y frente a la posmodernidad.

Gadamer, a quien ya hemos mencionado, en su postura crítica de la conciencia histórica (**Verdad y Método**<sup>4</sup>), retoma de una manera original los resultados de la meditación de Heidegger sobre el arte, que se había concretado sobre todo en la tesis sobre la obra de arte como puesta por obra de verdad; además reconstruye también los planteamientos heideggerianos bajo la base interpretativa del nihilismo.

Vattimo se limita a mostrar los que parecen ser los rasgos "nihilistas" de la hermenéutica en Heidegger y a mostrar cómo, sobre la base de dichos rasgos, la conciencia estética, tan duramente criticada por Gadamer al considerarla

---

<sup>4</sup> GADAMER, Hans-Georg, Verdad y Método, ed. Sígueme, Barcelona.

relacionada al subjetivismo de la ulterior filosofía decimonónica, queda rescatada en el ámbito de la experiencia de la verdad, precisamente en su condición de experiencia sustancialmente nihilista.

Vattimo considera que Heidegger hace un gran aporte a la hermenéutica con su ontología, en tanto que afirma la conexión e identificación de ser y lenguaje, lo cual nos representa gran utilidad al dialogar con la teoría freudiana. No obstante, el autor italiano encuentra un aspecto distinto de la filosofía heideggeriana que tiene también importancia básica para la hermenéutica, a saber:

a) El análisis del Dasein como totalidad hermenéutica;  
y,

b) El esfuerzo de definir en las obras tardías, un pensamiento ultrametafísico, atendiendo al concepto de *Andenken* -rememoración-, y más específicamente atendiendo a la relación con la tradición.

Con respecto al nihilismo y lo posmoderno en filosofía, diremos que el concepto de *Verbindung*,<sup>5</sup> es un concepto clave para el desarrollo de este tema con el cual concluye el libro de Vattimo, mismo que atinadamente menciona que el primer filósofo en utilizar este concepto con el sentido que ahora nos ocupa es Nietzsche. Incluso llega a sostener que la posmodernidad filosófica nace en la obra de este autor, seguramente con el planteamiento del problema del epigonismo, explicado en la consideración inactual de la historia, aunque también reconoce la importancia de Humano, demasiado humano, y Aurora.

---

<sup>5</sup> *Verbindung*, en español “vinculación” es el término que utiliza Vattimo para señalar la relación que hay entre la Metafísica griega clásica y la Técnica occidental moderna en su explicación sobre el nihilismo europeo en la filosofía de Nietzsche y el pensamiento débil en el sistema heideggeriano.

Mas, el concepto de *Verbindung*, en Heidegger fue cobrando una larga serie de significados que se fueron derivando de lo ideado por Nietzsche. Entre toda esta gama de significados, Vattimo encuentra que Heidegger define su posición de una manera suficiente con la idea de que la función del pensamiento en el momento en que nos encontramos, es también el momento del fin de la filosofía en su forma de metafísica.

Finalmente, sobre estas bases fundadas por Nietzsche y por Heidegger, y que mismo Vattimo advierte que la continuidad entre el pensamiento de ambos, es producto de una distorsión de la interpretación de Nietzsche propuesta por el mismo Heidegger, es como se presenta el problema del análisis filosófico de la posmodernidad.

"En otras palabras, se tratará de descubrir y preparar la manifestación de los chances ultrametafísicos y postmetafísicos de la tecnología mundial. Esta *Verbindung* se realizará evidentemente reconstituyendo también la continuidad entre tecnología y tradición pasada del Occidente en el sentido indicado por la tesis heideggeriana de la técnica entendida como continuación y cumplimiento de la metafísica occidental".<sup>6</sup>

Vamos a permitirnos ahora derivar unos cuantos grados de esta propuesta que suena muy interesante, pero que sin embargo nos distrae de nuestro análisis, y retomemos entonces la idea que presentamos en los inicios de este apartado: describir la cultura de fin de milenio de acuerdo a los parámetros que Freud planteó y que la filosofía posterior ha retomado. Esto significa reflexionar acerca del papel que la filosofía ha desempeñado, tomando en cuenta los contextos

---

<sup>6</sup> Idem, pág. 158.

determinantes que la rodean: este es el caso de analizar la cultura del siglo XX en torno a una concepción de nihilismo conciliante entre sus exponentes más representativos (Nietzsche y Heidegger), para así propiciar un punto de contacto con los planteamientos sobre la influencia de la pulsión de muerte y el análisis freudiano de la cultura en general.

Desde la perspectiva del nihilismo, éste se consume con la reducción del ser a valor, pero ése no es el centro de nuestro problema, es más ni siquiera tiene centro: lo que pretendemos apuntar es cómo la producción de valores en la cultura de fin de milenio queda circunscrita al reconocimiento de los valores en relación a un discurso fracturado o escindido de la subjetividad contemporánea. En este punto de vista, parece que la cultura planetaria asiste a un proceso de extinción de todo proyecto de consolidación de los valores otrora supremos, a lo cual señalamos una propuesta a manera de permuta: dar un nuevo fundamento a la existencia dentro de un horizonte sustraído al reconocimiento de los valores por parte de un sujeto discursivo no ubicado en el centro del conocimiento, sino más bien en un lugar periférico, desde el cual se delate la fractura ontológica que atraviesa la conciencia de los seres humanos.

Veamos lo que sigue. El siglo XX comienza con una guerra mundial que cuestiona el espíritu humano en sí mismo frente al colapso de la especie, el enfrentamiento total del Ser, en el sentido de la violencia; algo que podemos entender bajo la perspectiva del Yo Absoluto de Hegel en la cultura moderna. Tal esquema se repite dos veces con la Segunda Guerra y finalmente con la Guerra Fría. Después tenemos un segundo gran cuestionamiento, ahora dirigido a los valores del plano sociológico (o Yo Objetivo) con la crisis del núcleo familiar

en los años sesentas, y finalmente el exacerbado individualismo que se ha erigido como la bandera de posmodernidad en las últimas décadas.

El asunto es el siguiente: el inconsciente no revela un sujeto cuya lógica opera basándose en los datos que le confirman su presencia en esta realidad, sino en función de los contenidos revelados en su conciencia que lo escinden de ella misma y arrojándolo hacia otras opciones para comprender la existencia y que por tener la forma de deseos, no están al nivel compuesto de estructuras de la realidad, sino por mor de un significante único, auténtico objeto pulsional del deseo, que es revelado como símbolo inasible a través de la imaginación y manifestación del inconsciente:

Pensémoslo otra vez: el sujeto que la Modernidad describe tiene un límite: aquel que la razón le marca. Pero ¿qué pasa cuando la búsqueda de la felicidad trasciende dichos límites? Entonces la subjetividad se desmorona, se pierde en la profundidad del oscuro inconsciente y pierde toda noción de sentido y de valor frente a la existencia; así, la condena del destino nos revela la trágica situación insoslayable, en donde mientras más pensamos sobre lo que somos, reducimos nuestra existencia a su más insignificante y ridícula expresión.

Con la afirmación del individuo autoconsciente y ególatra de la Modernidad no llegamos a ningún lado. A ningún otro reto más absurdo habíase llegado jamás. ¿Ahora cómo saldremos? El reto freudiano es delatar tal situación, el nuestro, proponer alguna alternativa que haga menos severo el tránsito por el valle de los valores extraviados.

## **La dirección hermenéutica: filosofar entre lo racional y lo afectivo.**

Decíamos al principio que donde la racionalidad ya no facilita la descripción del mundo, la filosofía tradicional se cierra sobre sí misma, como la serpiente que se muerde la cola, situación benéfica para la disciplina hermenéutica, pues le ha facilitado el camino para suavizar la relación entre la razón y la pasión. ¿De qué lado debemos entender el papel de la hermenéutica? En un sentido primario la entendemos como expresión de un pensamiento, pero ya en Platón se ha extendido su significado a la explicación o interpretación de un pensamiento. Aparte de designar el arte o la ciencia de interpretar las Sagradas Escrituras, el término ha tenido importancia en la filosofía contemporánea, especialmente por obras de Dilthey.

Según este autor, la hermenéutica no es meramente una técnica auxiliar para el estudio de la literatura y en general de las ciencias del espíritu: es un método igualmente alejado de la arbitrariedad interpretativa romántica y de la reducción naturalista, que permiten fundamentar la validez universal de la interpretación histórica.

El trabajo de la hermenéutica consiste en una interpretación basada en un previo conocimiento de los datos (históricos, filológicos, etc.) de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, muy típico de la comprensión, tema que más adelante abordaremos, en cuanto método peculiar de lo que Dilthey llamó *ciencias del espíritu*.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> DILTHEY, Wilhelm, Introducción a las ciencias del espíritu, tomo 1, UNAM, México, 1954, Pág. 98.

Bajo estos supuestos, la hermenéutica no permite comprender a un autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo pero sí nos da una orientación coherente al autor, y en el caso de una época histórica no nos permite comprenderla mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella pero sí nos sitúa en un contexto muy aproximado. La hermenéutica se basa, por lo demás en la conciencia histórica, la única que puede llegar, virtualmente, al fondo de la vida.

Así pues, pasa de los signos a las vivencias originarias que le dieron nacimiento, es un método general de interpretación del espíritu en todas sus formas y por lo tanto constituye una ciencia de mayor alcance que la psicología que, para Dilthey es sólo una forma particular de la Hermenéutica.

Por otro lado, reconocida su deuda con Dilthey, Martin Heidegger ha intentado una nueva fundamentación de la hermenéutica. A su juicio, ésta es un modo de pensar originariamente todo lo dicho en un decir.<sup>8</sup> Por lo tanto la hermenéutica no es una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco un modo de pensar sobrepuesto a ella.

Dilthey en la **Introducción a las ciencias del espíritu**, llama comprensión a cierta captura teleológica o finalidad de la vida, para distinguirla de la explicación causal en que se obstina la vieja psicología. El método de las ciencias del espíritu tiene que ver con la comprensión histórica, pero como el comprender la vida ajena, actual o pretérita, requiere por necesidad una interpretación, llama a su método Hermenéutica.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martín, El ser y el tiempo, F. C. E., México, 1986, Pág. 22

<sup>9</sup> DILTHEY. Obra citada, Pág. 100

Nos referimos a la comprensión de un concepto cuando atendemos a su contenido, por el cual a su vez, debe entenderse el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a ese objeto determinado.<sup>10</sup> Comprensión o contenido difieren pues, de la mera suma de las notas del objeto y, desde luego, del objeto propio en cuanto término de referencia de dichas notas.

Este nuevo sentido de la comprensión o contenido, que ha puesto en circulación la lógica fenomenológica, está destinado a evitar las confusiones de ciertas lógicas entre el concepto y el objeto, así como entre el concepto y el objeto formal; de este modo se llega a una distinción rigurosa entre contenido del concepto, objeto formal y objeto material, cuya correlación no equivale forzosamente a una identificación.

En otro sentido muy distinto, se llama comprensión a una forma de aprehensión que se refiere a las expresiones del espíritu y que se opone como método de la psicología y de las ciencias del espíritu al método explicativo propio de la ciencia natural.<sup>11</sup>

Aunque la idea de la comprensión se halla más o menos claramente formulada en el romanticismo alemán, debemos a Dilthey su elaboración precisa y consecuente. Este autor entiende por comprensión el acto por el cual se aprende lo psíquico a través de sus múltiples exteriorizaciones. Lo psíquico que constituye un reino peculiar y que posee una forma de realidad distinta de la natural, no puede ser objeto de mera explicación.

---

<sup>10</sup> BEUCHOT, Mauricio. Postmodernidad, hermenéutica y analogía. UNAM, Pág. 104

<sup>11</sup> RORTY, Richard. Consecuencias del pragmatismo. Tecnós, 1996. Pág. 282.

Así podemos entender que la vida psíquica se resiste a toda aprehensión que no apunte al sentido de sus manifestaciones de su propia estructura. Al exteriorizarse, la vida psíquica se convierte en expresión o también en espíritu objetivo. Este último que constituye la parte esencial y fundamental de las llamadas ciencias del espíritu consiste en exteriorizaciones relativamente autónomas de la vida psíquica: exteriorizaciones que poseen en su propia estructura una dirección y un sentido.

El método de la comprensión que es originariamente psicológico, se convierte pues, para Dilthey, en un procedimiento más amplio que se perfila como una hermenéutica encaminada a la interpretación de las estructuras objetivas en cuanto expresiones de la vida psíquica, de manera que aquí tenemos un antecedente de nuestra filosofía de las emociones. Un antecedente no tan sólido, pero suficientemente útil.

Comprender es re-vivir (volver a vivir) las vivencias de un espíritu o alma individuales y/o concretos, partiendo unitariamente de los propósitos y objetivos que lo determinaron, es reconstruir un acontecimiento peculiar y único, significa hacer la historia del hecho, si entendemos por historia el revivir y explicar el pasado, tomando en cuenta el sentido, valor e importancia de los acontecimientos.

En vista de eso, nos encontramos ante un método de comprensión histórica, asimismo, porque para entender el hecho en su integridad es preciso relacionar las partes con el todo; enlazar cada uno de los aspectos con el acontecer de la conducta total del sujeto. Así, poner en relación las partes o aspectos de la conciencia humana con la conducta

total de la persona (por citar un ejemplo), es comprender estructuralmente.

Para afinar este apartado, diremos que comprender significa, por lo tanto, pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria, es decir, al conjunto de actos que producen o han producido bajo las formas más diversas -gestos, lenguaje, objetos de la cultura, etc.- la mencionada exteriorización. En relación con la vida histórica de la filosofía, la hermenéutica pone al descubierto la antinomia entre la aspiración a lo universal, propia de toda construcción metafísica, y la conciencia histórica que exhibe la relatividad de todo sistema.

La solución que nos ofrece Dilthey a este problema es la filosofía de la filosofía, cuyo propósito no es fundar una nueva metafísica, sino el descubrir una ley conforme a la cual nacen y mueren los diferentes sistemas filosóficos, al propio tiempo que descubrir los tipos de las principales concepciones del mundo. La filosofía, además, hace ver la intrínseca necesidad del hombre de poseer una cosmovisión, una idea unitaria del universo.

La verdadera filosofía, la filosofía de la filosofía, no tiene otro papel que interpretar la estructura de las filosofías históricamente usadas que, a su vez no han sido otra cosa que teorías de las concepciones del mundo y de la vida. La filosofía de la filosofía como tarea para la hermenéutica, desde el discurso de Wilhelm Dilthey se yergue así, como una filosofía de la vida; así justificamos nuestra insistencia en que donde la racionalidad ya no alcanza a describir el mundo, porque así es su característica intrínseca, el tener límite, la filosofía no tiene otra alternativa que virar hacia la hermenéutica y restablecer los

nexos de entendimiento entre lo puramente racional de un texto, pero también lo afectivista plasmado en la intencionalidad del mismo.

Varios filósofos y pensadores se han preocupado por la figuración de la nada absoluta, tan absoluta como el Ser deviene absoluto. Pero no todos ellos han logrado trascendencia en sus ideas, quizá porque no supieron describir con claridad el medio que les rodeaba. Aventurarse a pensar que el Ser no existe es sin duda uno de los retos filosóficos más siniestros y profundos de las filosofías de Oriente y Occidente, pero particularmente de aquellas filosofías que han contribuido a la conformación de la cultura actual, la que vivimos aquí, hoy en día, en el mismo lugar de siempre.

Quiero decir que en la filosofía clásica moderna podemos establecer una conexión desde Kant hasta Nietzsche y Husserl, para adelantar una investigación sobre la fragmentación que los valores humanos sufren en cuanto a su racionalidad, en cuanto a lo negativo de ésta. Pero hay valores que se transforman y se convierten realmente en otros, como los valores emocionales, que trascienden no sólo el alcance de las ciencias, sino también de las religiones, las formas de arte y por supuesto, la filosofía. Todo esto sea dicho para la cultura moderna y postmoderna en la que irremediablemente habitamos.

No obstante, la sección final del libro de Vattimo, expone un desarrollo de la hermenéutica y sus distintos autores -entre los cuales cabe destacar el aporte de H. G. Gadamer- en relación con diferentes rubros, mismos que van desde el nihilismo planteado a partir de Nietzsche, pasando por la ontología hermenéutica, en donde se menciona a

Heidegger, para finalmente tomar posición frente a la antropología y frente a la postmodernidad, y éste es el sustento de la filosofía que proponemos en el presente capítulo.

Este apartado esclarece en gran medida la relación establecida entre la ontología y la hermenéutica, por mor de la verdad y la retórica, como lugares en donde sucede la puesta del acto del ser, a través del lenguaje. Vattimo se propone examinar la relación entre verdad y retórica partiendo de la perspectiva hermenéutica de Gadamer, quien elabora una conexión o identificación heideggeriana de ser y lenguaje en una dirección en la cual cada vez se pone mayor énfasis en el polo del lenguaje frente al polo del ser.

En base a esto que se menciona, la tesis fundamental de Gadamer, según la cual el ser que puede comprenderse es lenguaje, anuncia el desarrollo del heideggerismo en el que el ser tiende a disolverse en el lenguaje o por lo menos a resolverse en él. Como una refutación a esta tesis Vattimo recuerda que conceptos centrales de la filosofía de Heidegger como el de metafísica y olvido de ser, o como el concepto de diferencia ontológica no tienen una colocación sistemática en la obra de Gadamer. Sin embargo, cree también que esta refutación no deshace la pretensión gadameriana.

Así, el lenguaje obra como mediación total de la experiencia del mundo, sobre todo en cuanto lugar de realización de la forma de vivir *-ethos-* de una sociedad, en determinada situación histórica. De manera que más que de lenguaje se podría hablar de una lengua históricamente determinada. En esa lengua tenemos la experiencia del mundo, que abarca la historia pasada y el presente y que recibe su conexión onto-lingüística en los discursos que los hombres se dirigen recíprocamente.

El lenguaje como lugar de la mediación total es cabalmente una relación que Gadamer intenta demostrar entre la verdad y la retórica, por un lado, y la hermenéutica por el otro. La mediación es expresada en términos de razón -logos- que vive en la común situación de pertenecer alguien a un "tejido de tradición viva" -ethos, kalon-. Así entendiendo el lenguaje como una unidad de logos -(ethos)- kalon, tiene un nexo constituido con el bien, ambos son fines por sí mismos, valores últimos no perseguidos con miras a otra cosa, y la belleza es sólo la percepción del bien o su resplandor, como Gadamer sostiene.

El nexo último entre verdad y retórica que Vattimo expone, se resume en que llegar a la verdad no quiere decir alcanzar el estado de luminosidad interior, sino a su comprensión en función de la realidad histórica. Esto confirma lo que sostiene Gadamer, para quien lo que cuenta es limitar las pretensiones dogmáticas de las ciencias y de la técnica, a favor de una racionalidad social que no siente ninguna necesidad de apartarse demasiado de la metafísica occidental, sino que, antes bien, se coloca con respecto a ella en una relación de sustancial continuidad. Este es el aporte de Gadamer, en el cual podemos hallar algún fundamento de nuestra filosofía de las emociones.

Estudiar la filosofía en su historia como lo propone una lectura acerca de la opinión de los pensadores sobre la actividad emocional, nos facilita la interpretación de los procesos afectivos de la humanidad. Así es como logramos el equilibrio pulsional que le da sentido a cualquier forma que tome la existencia de la cultura humana.

Ahora, nos vamos a referir a la labor actual de la hermenéutica, según el desarrollo de los trabajos de los tres autores que bien pueden representar una porción algo grande

de esta manera de llevar a cabo el ejercicio de la filosofía. Tenemos tres casos particulares, a saber: el de Heidegger, Gadamer y Paul Ricoeur, quien sostiene una posición intermedia entre los dos primeros autores.

En el caso de Heidegger, las investigaciones e interpretaciones proporcionadas por la antropología, la historia y, en general, las ciencias del espíritu, no son suficientes si no están fundadas en una previa analítica existencial. Ahora bien, aunque Dilthey no llegó a ella, se acercó, según Heidegger, a su nivel cuando consideró la hermenéutica como una autoexplicación de la comprensión de la Vida.<sup>12</sup>

Heidegger no entiende, pues, la hermenéutica de Dilthey exclusivamente como un método científico-espiritual, y señala que hacerlo así equivale a descuidar las tendencias centrales de Dilthey a partir de las cuales solamente puede entenderse el sentido de la hermenéutica.

Por otro lado, Hans Georg Gadamer, en **Verdad y Método** ha continuado el camino de la hermenéutica ontológica, u ontológico-histórica, inaugurado por Heidegger, pero su principal interés es lo que puede llamarse el acontecer lingüístico de la tradición.

En efecto, la hermenéutica no es para Gadamer, un simple método para las ciencias del espíritu, pero se convierte en un modo de comprensión de estas ciencias y de la historia, gracias a la posibilidad que ofrece de interpretaciones dentro de las tradiciones. El nuevo sentido que da Gadamer a la hermenéutica es paralelo al sentido que da la comprensión,

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER. Obra citada. 77. Pág. 429

la cual se manifiesta como un acontecer de la tradición y transmisión.

Por eso, la hermenéutica es el examen de condiciones en que tiene lugar la comprensión. De esta manera, la hermenéutica considera, por tanto, una relación y no un determinado objeto, como lo es un texto. Como esta relación se manifiesta en la forma de la transmisión de la tradición, mediante el lenguaje, este último se torna fundamental, pero no como un objeto a comprender e interpretar, sino como un acontecimiento cuyo sentido se trata de penetrar.

Gadamer destaca el doble movimiento de extrañeza o de enajenamiento y de confianza y pertenencia que caracteriza la actitud ante la tradición, y considera que entre ambos se encuentra el lugar de la hermenéutica.<sup>13</sup> De este modo la hermenéutica, aunque imposible sin la tradición y el prejuicio, no consiste en una justificación de todo lo que la tradición y el prejuicio abrigan.

En rigor, mediante la hermenéutica pueden desbrozarse caminos que representan nuevas posibilidades en la tradición, ya que dentro de la misma se efectúan anticipaciones en el curso de las cuales se abre el sentido. Sería erróneo, pues, considerar la hermenéutica de Gadamer como un tradicionalismo escueto. De hecho, la hermenéutica es para Gadamer la condición para el planteamiento de cuestiones y preguntas, que serán contestadas con otras preguntas en el curso de un supuesto diálogo hermenéutico.

Finalmente, en *Diálogo con Heidegger* y *Gadamer*, Paul Ricoeur, quien es el que nos interesa, ha desarrollado la fenomenología orientada lingüísticamente, donde lo

---

<sup>13</sup> GADAMER. H. G. *Verdad y método*. Pág. 279.

lingüístico expresa una situación de lenguaje. Su planteamiento presupone la hermenéutica, constituyendo así, una interacción mutua.

Las investigaciones hermenéuticas de Ricoeur, le han conducido a un examen y valoración de la riqueza del lenguaje y, en general, de los símbolos en sus aspectos formal y dinámico, así como a un diálogo con las disciplinas lingüísticas, el análisis lingüístico y hasta con la crítica de las ideologías sostenida por autores como Jurgen Habermas.

Según Ricoeur, la comprensión tiene lugar por la mediación de una interpretación, así, lo que él propone como una fenomenología hermenéutica, sustituye el mundo natural del cuerpo y de la cosa, por el mundo cultural del símbolo y del sujeto: en otras palabras, por un mundo del lenguaje, de manera que éste sea el mundo de la vida cultural.<sup>14</sup>

Ricoeur está de acuerdo con Gadamer en dar su debida importancia al acontecimiento de la tradición, pero estima que no por ello la hermenéutica se halla desarmada frente a las demandas de la referida crítica de las ideologías. Antes bien, por el contrario, es posible desarrollar una hermenéutica crítica, que sería algo así como una reflexión hermenéutica sobre la crítica y sobre las condiciones de ésta, incluyendo la autorreflexión de que ha hablado Habermas.

Por otro lado, aceptaremos con Ricoeur que la hermenéutica, lejos de estar allegada únicamente al método de la comprensión, es capaz de poner en cuestión la dicotomía entre la comprensión y la explicación, que obstaculiza la

---

<sup>14</sup> RICOEUR, Paul. Freud, una interpretación de la cultura; Ed. Siglo XXI, México, 1994. Pág. 45.

analogía entre el análisis de los fenómenos humanos o culturales, y los no humanos o naturales.

No obstante, cada uno de ambos enfoques revela una insuficiencia que lleva a una dialéctica, dentro de la cual la comprensión y explicación aparecen como momentos relativos de un proceso complejo que se puede nombrar como interpretación.

Aunque muy diversas entre sí, las concepciones de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, tienen en común el poner de relieve la dimensión ontológica; sin embargo, a su vez, ponen de relieve los antiguos principios de la hermenéutica de Dilthey, en la medida en que sus investigaciones sobre la interpretación, la hermenéutica, el sujeto de interpretación, y más, incluyen en sus planteamientos aspectos como el de la rememoración en tanto que condición de posibilidad de la comprensión y de la interpretación como tareas fundamentales de la hermenéutica.

Por otro lado, a pesar de que los trabajos tanto de Heidegger, como de Gadamer y Ricoeur propongan un perfil ontológico de la interpretación de los fenómenos humanos, ello no significa que exclusivamente se aboquen a atender o investigar dicho aspecto, pues también es posible hacer una gran lista de reflexiones, desde su particular punto de partida, hacia otro tipo de fueros como el de la cultura.

Finalmente, diremos que la hermenéutica cobra una gran importancia en la manera en que actualmente se hace teoría de la cultura. La necesidad de pensar una realidad tan cambiante como efímera, así tal cual se nos presenta en estos días, convierte a la reflexión hermenéutica en un instrumento de

comprensión imprescindible para el ejercicio filosófico, que, ante todo, la necesidad de la hermenéutica es también necesidad de encontrar un sustento epistemológico suficientemente fuerte, para explicar la realidad y el mundo que se presenta a nuestros sentidos.

**La reinención del ser a partir de la nada; la función de las fenomenologías emotivistas.**

Encontrar un equilibrio afectivo, que consista en la moderación entre lo producido por la racionalidad y lo manifestado por los sentimientos y las emociones, permite a las personas describir la realidad de forma adecuada, facilitando así la creación de valores para comprender la existencia de una forma plenamente referida a su propio ser, como ser de la cultura.

En este primer capítulo de la tesis hemos estado estudiando cuáles son los antecedentes comunes a Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas en la obra del filósofo alemán Martin Heidegger. Para ello mostramos el tema fundamental común a los tres autores que es el tema de la muerte. Este capítulo se titula "Filosofía de las emociones" porque establecemos como origen de nuestros juicios y pensamientos una determinación pulsional, en el sentido freudiano del término, que nos alimenta desde el fondo de nuestra conciencia, y que nos hace ver los límites de nuestra existencia a partir de la presencia de la muerte.

Con tal efecto elaboramos un análisis del capítulo 1 de la segunda sección correspondiente a la primera y única parte

de la obra máxima de Heidegger *Ser y Tiempo*, que es en donde en términos generales se compone una ontología de la muerte bastante útil para comprender este fenómeno en dos perspectivas: la de que la muerte se puede conocer debido a un proceso de racionalización social (el ser con los otros), presente en la obra de Paul Ricoeur, así como también la perspectiva de que el conocimiento de la muerte revela algo de la vida humana.

Según Heidegger, Alcanzar la totalidad del "ser ahí" en la muerte es al par la pérdida del ser del "ahí". El tránsito al "ya no ser ahí" saca al "ser ahí" justamente de la posibilidad de experimentar este tránsito y de comprenderlo como experimentado.

Es decir, que cuando nos morimos, paradójicamente accedemos también a la comprensión total de nuestro ser. Es una opinión bastante cruda que nos hace ver que las personas nos desarrollamos durante nuestras vidas, solamente para darnos cuenta de que la plenitud que buscábamos, se encuentra solamente en el final de la misma. En este sentido, para poder valorar el fenómeno completo de la existencia hace falta haberla existido en su totalidad.

Sin embargo hay un problema, pues precisamente cuando estamos cruzando el umbral hacia lo inefable que resulta la muerte, no hay manera de explicarlo pues se pierde la capacidad de toda explicación que cualquier razón pueda ofrecer.

La visión de la muerte en Heidegger nos arroja a un abismo inefable en el cual literalmente se aniquila el ser. La muerte nos acontece a todos, al igual que el nacimiento, mas si no es el único acto que nos identifica con el resto de los seres del universo, al menos si es uno de gran impacto e

importancia, o quizá el de mayor jerarquía. Definitivamente: todos nos vamos a morir, y podemos estar conscientes de ello. Aún así, todos podemos saber de qué se trata la experiencia de la muerte, precisamente porque la percibimos entre nuestros semejantes, debido a que nuestro ser se constituye junto con el de ellos. Quiere decir que hay un lazo fraternal que nos une a todos los seres humanos y este precisamente la experiencia de la muerte. El "ser ahí" puede conseguir una experiencia de la muerte sobre todo dado que es esencialmente "ser con" los otros. Este "objetivo" "estado de dada" de la muerte no puede menos de hacer posible acotar ontológicamente la totalidad del "ser ahí".

Pero también veamos este aspecto. Sólo nos podemos dar cuenta de lo que dura el viaje de la vida, hasta que ésta termina. Esa es la peculiaridad del límite que representa la muerte para la vida, pues en la vida hay muchos viajes, recorridos, experiencias o sucesos que se pueden delimitar muy bien con el tiempo. Puedo saber que en dos horas estaré en un lugar a doscientos kilómetros de aquí, si viajo a una velocidad constante de cien kilómetros, o también puedo saber que en cuatro años puedo obtener una licencia universitaria, así como si voy al cine estaré dentro unos noventa minutos, en promedio.

Pero en el caso de lo que dura la vida personal. ¿Quién nos puede asegurar o decir lo que nos va a durar. A la mejor un médico nos lo va a decir si tuviéramos una enfermedad terminal, pero no va él a determinar el momento exacto de concluir nuestra voluntad de existir, porque eso es un atributo que le pertenece al sujeto. O sea, que sólo uno tiene acceso a la experiencia totalizante de su propia muerte.

Pienso que la muerte en Heidegger tiene dos sentidos totalizantes: uno en cuanto que todas las personas nos vamos a morir; como individuos podemos darnos cuenta de qué se trata más o menos la cuestión de morirse, gracias a que vemos cómo todos los demás se van muriendo antes que nosotros. Lo cual ya resulta bastante tético. O cuando menos emocionante. Sin embargo es un "darse cuenta" o un conocimiento si bien legítimo, no aporta nada en cuanto a la experimentación personal de la muerte propia.

Y ése es el segundo sentido que ubicamos en la muerte heideggeriana, aquél que nos muestra lo indemostrable, nos narra lo inefable, y nos convoca a la asamblea del misterio universal al que asistimos sin alguna otra compañía. Cuando nos enfrentemos a la muerte cruzaremos el umbral donde el ser se fulmina, a donde somos devorados por la nada y donde sólo nosotros nos podemos dar cuenta de que ya no se puede dar cuenta uno de nada.

¿No significa el morir un "salir del mundo", un perder el "ser en el mundo"? El "ya no ser en el mundo" del "cuerpo muerto" sigue siendo, sin embargo y tomado en último extremo, un ser en el sentido del "ser no más que ante los ojos" de una cosa corpórea que hace frente.

En el morir de los otros puede experimentarse el notable fenómeno del ser que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma del ser del "ser ahí" (o de la vida) al "ya no ser ahí". Según Lèvinas *el ser para la muerte en la existencia auténtica de que habla Heidegger, es la suprema lucidez, y por ello la máxima virilidad*. La muerte para Heidegger es acontecimiento de libertad, en oposición al

sufrimiento previo en el que "el sujeto parece haber llegado con ella al límite".<sup>15</sup>

Pero ni siquiera esta caracterización de lo que subsiste agota la plenitud de estos fenómenos del "ser ahí". La persona muerta, que a diferencia del cuerpo muerto fue arrancada a los vivientes, es objeto de una *cura* en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado del sepulcro. Y es así, nuevamente, porque en su forma de ser es todavía más que- un simple útil "a la mano" en el mundo circundante y susceptible de que se cure de él.

Cuanto más exactamente se apresa el fenómeno del "ya no ser" la persona muerta, tanto más nítidamente se muestra que semejante "ser con" el muerto no constituye justo una experiencia del "ser llegada - a su fin" propio la persona muerta. La muerte se desemboza sin duda como una pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los supervivientes. En el padecer la pérdida no se hace accesible la pérdida misma del ser que "padece" el que muere. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos "asistir" a él.

Lèvinas dice "¿Cómo ha podido escapar a la perspicacia de los filósofos el rasgo principal de nuestra relación con la muerte? (...). Por todo ello la muerte no es jamás un presente. Obvio. El antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (cuando tú eres, ella no es, y si ella es, tú no eres) olvida sin duda toda la paradoja de la muerte, ya que oculta nuestra relación con ella, que es una relación única con el futuro".<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> LEVINAS, Emanuel, El tiempo y el otro, Paidós, Barcelona, 1993, p. 110.

<sup>16</sup> Idem, p. 112.

Y aun cuando fuese posible y factible el aclararse "psicológicamente" el morir de los otros en el asistir a él, no se habría aprehendido en manera alguna el modo de ser mentado con él, saber, el "llegar al fin". La cuestión es la del sentido ontológico, el morir del que muere como una posibilidad de su ser, y no del modo del "ser ahí con" y "ser ahí aún" la persona muerta con los supervivientes. El expediente de tomar la muerte experimentada en los demás por tema del análisis del fin y la totalidad "ser ahí" no puede dar ni óptica ni ontológicamente aquello.

A las posibilidades del "ser uno con otro" en el mundo pertenece indiscutiblemente la posibilidad de ser representada un "ser ahí" por otro. En la cotidianidad del "curarse de" se hace constante y múltiple uso de semejante posibilidad. Todo dirigirse a alguien, todo aprontar algo, es susceptible de representación dentro del círculo del "mundo circundante" de que se cura inmediatamente.

Sin embargo, esta posibilidad de representación fracasa por completo cuando se trata de la representación de la posibilidad de- ser que constituye el "llegar al fin" el "ser ahí" y que en cuanto tal da a éste su totalidad. Nadie puede tomarle a otro su morir. Cabe, sí, que alguien "vaya a la muerte por otro", pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro en una cosa determinada. Tal "morir por..." no puede significar nunca que con él se le haya tomado al-otro lo más mínimo su muerte, El morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso la mía. Y ciertamente que significa una particular posibilidad de ser en que va pura y simplemente el ser del "ser ahí" peculiar en cada caso. En el morir se muestra que

la muerte está constituida ontológicamente por el "ser en cada caso mío" y la existencia. El morir no es un hecho dado, sino un fenómeno que hay que comprender existencialmente, y esto en un señalado sentido que hay que acotar aún con más precisión.

**Balance: necesidad de una hermenéutica equilibrada.**

Queremos entender por la filosofía de las emociones un sustento histórico para interpretar los afectos y una descripción de los sentimientos humanos para hallar el equilibrio natural de la existencia humana ante la convivencia de las diversas culturas y la transvaloración que sucede en ellas en nuestros días

Buscar el equilibrio en las ideas, facilita la descripción de la realidad para crear los valores humanos que nos permitan vivir autónomamente de una cultura dominante, y a la vez heterónomamente, entendiendo esto como *responsabilidad por el prójimo*.

La hermenéutica analógica se cuenta entre los instrumentos que pueden hacer cumplir la tarea hermenéutica que tiene en nuestra época la filosofía de la cultura. Ciertamente la cultura es algo que se tiene que interpretar, que se tiene que pasar por el sedazo de la hermenéutica, la cual, por ello, se muestra como un método válido y valioso para hacer filosofía de la cultura. Es verdad que se pueden aplicar otros métodos, más analíticos o explicativos, pero la hermenéutica, como método más sintético y más orientado a la

comprensión, puede aportar mucho a la filosofía de la cultura.

La hermenéutica analógica sobre todo es una herramienta interpretativa que nos ayuda a replantear la cuestión del sujeto, precisamente a través de su intencionalidad. Pero no se trata de llegar a un sujeto racionalista, como el de la modernidad, como tampoco a un sujeto voluntarista, como el de la post modernidad, pues ambos son igualmente perversos y nocivos. Se trata de llegar a un sujeto distinto, a un modelo analógico, que trata de ver en el sujeto una intencionalidad múltiple, tanto racional como volitiva, y aun otras más; pero todas en estado de equilibrio, para que pueda resultar un sujeto que despliegue diversos aspectos de su ser y se plenifique de múltiples maneras, asunto que también pertenece al campo psicoanalítico donde la búsqueda de la felicidad tiene como guía la simple evitación de la angustia.

Por otro lado, la "egología", la cuestión del sujeto, del yo y del individuo humano, es una característica de la filosofía moderna; mas dicha característica no es un descubrimiento, sino un punto de partida. Así, la referencia a un sujeto de tipo racionalista, lúcido, luminoso, autoposeído y autosuficiente, fundamentó el pensamiento filosófico en esta época.

Sin embargo, esta concepción del sujeto, ha sido rechazada por el estructuralismo y después, por el post-estructuralismo, disolviendo en el primer caso al sujeto volitivo, y en el segundo, al sujeto cognoscitivo.

Partiendo de estas tres distintas concepciones, la filosofía hermenéutica (Ricoeur) nos ha hablado de una noción de sujeto menos orgullosa que la racionalista moderna, y que

además incluye al interior de su discurso supuestos inconscientes que delimitan la situación del sujeto.

Mauricio Beuchot aprovecha estos tres distintos puntos de vista para señalar, y si es el caso, suscribir la posición en que la filosofía hermenéutica coloca al sujeto, mismo al que se ha de concebir como un ente intencional: El individuo humano, la persona, se caracteriza por ser un agente intencional, que actúa por intenciones, a veces voluntarias, y a veces involuntarias.<sup>17</sup>

A decir de Beuchot, Ricoeur, al definir al sujeto en articulación con la intencionalidad, no cae en la tentación racionalista moderna -patente también en la fenomenología- de postular un sujeto en perfecta posesión de sí mismo, sino que, tomando en cuenta el discurso del estructuralismo y particularmente el del psicoanálisis freudiano, deja lugar a la presencia de zonas oscuras, extrañas a la razón y a la voluntad, que actúan por medio de pulsiones inconscientes.

Ahora bien, dichas pulsiones inconscientes, más que otra cosa, lo que hacen es acentuar la intencionalidad en el individuo humano, entendiendo por aquella la fuerza particular significativa que el sujeto ha de imprimir a sus diversas situaciones.

Ciertamente la noción de intencionalidad va aparejada a la noción de sujeto. Sólo los sujetos tienen intenciones. No obstante hay intencionalidades diversas, con diferente grado de conocimiento y voluntad. Sin duda, esto Beuchot lo ha de apuntar desde la intencionalidad consciente y libre que privilegiaron los racionalistas cartesianos, hasta la intencionalidad inconsciente y determinista que podemos

---

<sup>17</sup> BEUCHOT, Mauricio. Posmodernidad, hermenéutica y analogía, Pág. 103

caracterizar en los seguidores del psicoanálisis de Freud o la subjetividad evanescente que nos ofrece el pensamiento levinasiano.

Finalmente para remarcar el interés particular de Beuchot plasmado en el texto, señalaremos que en la filosofía actual se trata de un sujeto cognoscitivo-volitivo, síntesis de aquellas posturas teóricas que analizan al sujeto en profundidad. En el sujeto que Beuchot describe, la noción de sujeción permanece ligada a la noción de intención-intencionalidad; se trata de un sujeto en donde hay algo de conocimiento, algo de voluntad, y, por lo mismo, algo de libertad.

## Capítulo II. Hermenéutica de las pulsiones.

- Introducción
- Herramientas para la interpretación del equilibrio afectivo
- Pertinencia de una filosofía pulsional
- El reconocimiento del límite: la *anagnórisis psicoanalítica* no presenta una teleología
- Balance

### Introducción

Nos interesa presentar una hermenéutica pulsional, a partir de las ideas de Paul Ricoeur en cuanto a la interpretación que hace del pensamiento freudiano, mismo sobre el que se sustentan nuestros escritos filosóficos de los últimos años particularmente desde que utilizamos la tesis de que *la cultura humana no sólo se determina por lo que realiza la humanidad de manera consciente pura y racional sino que además y de forma igual o más importante se determina por lo que la humanidad realiza de forma aparentemente residual o inconsciente, compelida por su propia naturaleza limítrofe entre lo animal y lo racional de las tendencias o pulsiones de vida y muerte, en las que también se añade entre la diversidad de factores no racionales y conscientes que determinan la cultura humana como los sentimientos, los afectos, las pasiones y las emociones, por no mencionar algunos otros*<sup>18</sup>. Todo este amasijo de factores está dirigido según la trama resultante a

---

<sup>18</sup> Cfr. Valdés, Víctor Hugo, Cultura y psicoanálisis, hermenéutica del concepto de cultura en Freud, Nous Ediciones, Morelia, México, 2001.

partir de dos tendencias fundamentales descritas por Freud como Principio de Realidad y Principio del Placer, o *pulsión de muerte y pulsión de vida*<sup>19</sup>

La personalidad de un sujeto, así como la estabilidad de las familias, o la identidad de un grupo social e incluso hasta la configuración singular de las cosmovisiones de las grandes civilizaciones o de las pequeñas tribus se ven determinadas por la forma resultante en que se van entretejiendo las dos tendencias pulsionales que Freud asigna a los principios que fundamentan la confección de la cultura; nuestra cultura se determina por la forma en que delimitamos la realidad para entender el mundo, pero también se determina por la forma en que nos procuramos un aprovechamiento gozoso de nuestra experiencia en el mundo, que son el *principio de realidad* y el *principio del placer*. En mi propuesta hermenéutica del afecto, el objetivo principal es demostrar que el análisis filosófico del giro emocional es tan útil, o hasta más útil, que el simple análisis filosófico del giro racional para elucidar los problemas de la cultura. El primer intento que hicimos por hallar una veta emotivista del pensamiento humano fue desde la crítica freudiana de la cultura. A partir de ella nos dimos cuenta que la cultura no sólo se determina por la racionalidad, sino también y de manera más importante por el resto de elementos que componen el aparato psíquico descrito por Sigmund Freud.

En aquella investigación hallamos que es muy importante que la filosofía de la cultura reflexione sobre las múltiples formas de racionalidad que pertenecen al mundo de la existencia humana, no obstante que también debe resultar importante la reflexión sobre el resto de cuestiones que

---

<sup>19</sup> Cfr. Freud, Sigmund, Más allá del principio del placer, en Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires. El resto de la obra freudiana citada en este capítulo fue consultada en la misma colección.

determinan la cultura y que no son de origen racional, pero que sí comparten con la racionalidad una misma forma de entrecruce pulsional.

La creación de valores en la cultura, tanto de forma autónoma como de forma heterónoma, quizá sea la depuración más nítida del objetivo de nuestro filosofar. Para proponer una nueva forma de axiologización de la cultura (decimos *axiologización* para ser consecuentes con el filósofo lituano que no estría de acuerdo con la *formalización de la cultura*), debemos comenzar con la explicación del conocimiento humano: *quien describe la realidad con coherencia, puede crear sus propias perspectivas de valoración del mundo, adecuándolas a la satisfacción de sus necesidades existenciales*. El problema es precisamente *quién* puede decir *qué* es, o *cómo* alcanzar una descripción adecuada de la realidad que no esté viciada por factores externos que influyan en la axiología de cada sujeto. ¿Se puede? ¿Se debe? Y si es posible ¿cómo se da?

La conformación de la cultura a partir de un entramado pulsional de dos tendencias existenciales que pueden adquirir las formas más caprichosas y diversas como formas de subjetividad hay en el mundo de la humanidad, nos indican la posibilidad de una forma diferente de *textualidad* que puede ser interpretada de manera similar a otras formas de ser texto. Este es el propósito de la lectura ricoeuriana de Freud<sup>20</sup>, en la que la configuración del texto de cada forma cultural que asumen las diversas variantes de subjetividad humana, se determinan por una contratensionalidad entre las pulsiones de vida y muerte. Paul Ricoeur resalta la importancia de interpretar el discurso psicoanalítico, pero también la justa necesidad de superarlo, ya sea por la vía hermenéutica o por la vía fenomenológica. En este capítulo

---

<sup>20</sup> Ricoeur, Paul, Freud, una interpretación de la cultura, siglo XXI, México, 1995, pág. 15.

nos interesa la manera hermenéutica de superar críticamente la dinámica del dispositivo psicoanalítico, pero sin descalificarlo, simplemente considerando su pertinencia tan útil al descubrimiento de las zonas oscuras de la mente situándolo en su justa dimensión en cuanto al análisis ontológico de la existencia humana.

Para Freud, el inconsciente refleja la búsqueda del sujeto por el objeto causante de su deseo. El inconsciente es revelado a partir de los procesos oníricos al principio, pero después puede manifestarse también a través de otras formaciones como el lapsus, el chiste o el síntoma. El descubrimiento del inconsciente por Freud contribuye a la crisis del sujeto moderno.

La vida del sujeto toma forma en el juego de satisfacción e insatisfacción de una actividad deseante en torno a un significante identificado como objeto amoroso y en torno al cual se alinea la sexualidad del sujeto mismo. El potencial que proyecta el movimiento a la actividad deseante mediante la sexualidad, Freud lo llama *libido* y en un primer momento de su obra lo relaciona con la pulsión erótica (*Eros*).

Sin embargo, para Freud no sólo la búsqueda de satisfacción del objeto amoroso determina la cultura en el sujeto, sino que también describe una fuerza que limita el goce y que llama *pulsión de muerte*, proponiendo de esta manera, que habiendo dos fuerzas pulsionales luchando en la psique del ser humano en torno al objeto causante del deseo, la cultura estará determinada entonces por el destino que tales fuerzas alcancen en la vida de un sujeto humano.

El incesto y el parricidio son dos figuras que utiliza Freud para descubrir la cultura como destino pulsional en dos niveles de la acción humana. Por un lado el *Tabú del incesto*

viene a describir la realidad psíquica de los individuos apoyándose en el Complejo de Edipo, que viene a ser uno de varios ejemplos que la mitología clásica puede prestar para utilizar como modelo de análisis. Por otro lado está el asesinato mítico del *padre totémico* que le permite a Freud describir la realidad psíquica de los grupos, apoyándose en la valoración antropológica del tótem.

Asimismo, el concepto de cultura en Freud, nos va a mostrar cómo debemos poner más atención al desarrollo de la pulsión de muerte, en la medida en que ésta se encarga de regular el goce y de limitar la satisfacción en el sujeto, teniendo como fin último la destrucción de la libido, y que por cierto, no es tan fácil medir sus alcances como en el caso de la pulsión erótica o de vida, ya que esta forma pulsional actúa precisamente fuera del alcance de la conciencia, manifestándose en el mundo originario y siniestro del inconsciente.

Como decíamos anteriormente, la delimitación del tema de la cultura es una exigencia de la que debemos partir para poder realizar un ejercicio filosófico concreto y establecer una perspectiva más completa. Por ello es que buscamos que nuestra labor filosófica contribuya no sólo a mostrar los límites de la existencia, como lo haría seguramente la ciencia freudiana -de Eros a Tánatos-, sino también marcar una pauta de equilibrio en la partitura de la psique humana como podremos demostrar en la parte donde veremos a aquel Freud filósofo que juega con los horizontes de la hermenéutica.

Para Freud, no sólo la búsqueda de satisfacción determina la cultura en el sujeto, sino que también describe la fuerza que limita el goce, proponiendo de esta manera que, habiendo dos fuerzas pulsionales luchando en la psique de la

humanidad en torno al objeto causante de sus deseos, la cultura estará determinada entonces por el destino que tales fuerzas pulsionales alcancen en la vida del sujeto humano.

La cultura en Freud concebida a partir de las pulsiones es dirimida por una concepción de los fundamentos pulsionales. Esta se despliega en dos direcciones:

Por una parte la pluralidad de las pulsiones particulares remite, en última instancia, a principios pulsionales que dirigen y ordenan la organización y el régimen de toda pulsión. Esas *pulsiones fundamentales*, constituyen la piedra de toque de todo el edificio pulsional y revela su orientación. Por otra parte, cada pulsión particular en tanto moción, se alimenta en un foco que constituye su fuente común. *Una teoría de las pulsiones necesita inevitablemente ese focus originarius en el cual se alimentan las emociones. De eso está hecha la materia pulsional.*<sup>21</sup> Este es el doble criterio determinante que va a permitirnos evaluar las dos concepciones. En efecto hemos llegado por regresión al nexo en que se esboza la diyunción entre Nietzsche y Freud y que delimitará las preguntas surgidas en torno al ser de la pulsión. Si ahora trasladamos la confrontación del contenido de la teoría pulsional a su forma, observaremos una nueva divergencia significativa: Freud siempre se empeñó en una representación dualista, indispensable para su teoría del conflicto, explicable por una especie de divorcio entre los dos tipos de pulsiones. Esto tiene como consecuencia una consideración en la que la libertad significa que las pulsiones de júbilo y de victoria predominen sobre otras, por ejemplo, las de simple felicidad.

---

<sup>21</sup> Assoun, Paul-Laurent, *La metapsicología*, Siglo XXI, México, 2002, pág. 60.

*El superyó de Freud, al igual que el superhombre de Nietzsche al superar la vida, supera su propia voluntad de felicidad.*<sup>22</sup>

Preguntábamos: ¿Cuáles son los representantes de la pulsión de muerte? La pregunta se impone por dos razones. Ante todo nos llama la atención que la pulsión de muerte haya sido introducida no para explicar la destructividad (como lo haría creer los escritos culturales posteriores y sobre todo **El malestar en la cultura**) sino un conjunto de hechos agrupados en torno a la compulsión repetitiva; sólo después se pasa de consideraciones metabiológicas a consideraciones metaculturales. Por lo tanto plantea ciertos problemas el encadenamiento de los diversos representantes de la pulsión de muerte. Pero lo más notable es que a Freud no le haya importado primordialmente la conexión entre esta pulsión y sus representantes.

**Más allá del principio del placer** es el menos hermenéutico y el más especulativo de los trabajos de Freud; quiero decir que es enorme en este libro la parte hipotética, el número de construcciones "para ver a dónde llegan" llevadas a sus múltiples consecuencias.<sup>23</sup> No se comienza, pues, descifrando la pulsión de muerte en sus representantes, sino planteándola a nivel de hipótesis o "premisas especulativas" referentes al funcionamiento y regulación de los procesos psíquicos. Sólo en un segundo paso se reconoce y descifra esa pulsión en un determinado número de fenómenos clínicos; y más tarde, como tercer paso, se la reconoce y descifra como destructividad, tanto en el plano individual como en el histórico. Hay pues, un exceso de hipótesis en comparación con sus fragmentarias y parciales verificaciones que conviene no perder de vista.

---

<sup>22</sup> Obra citada, p. 62.

<sup>23</sup> Ricoeur, Obra citada, p. 242.

Sigamos pues, de cerca las etapas de la introducción del concepto de *muerte* en **Más allá del principio del placer**. El aspecto especulativo de la noción prorrumpe ya en las primeras líneas, incluso en el título. En modo alguno ese concepto se coloca frente a Eros; al contrario, Eros aparece introducido como una remodelación de la teoría de la libido impuesta por la aparición de la pulsión de muerte. Como lo sugiere el mismo título, la hipótesis de la pulsión de muerte tiene que ver con los límites de la validez (más allá) del principio del placer.

Con ello, este ensayo empalma con el conjunto de las más antiguas hipótesis, las del proyecto de 1895; mientras que la noción de *libido* pertenece a un estilo de desciframiento de la pulsión en sus representantes, el principio del placer corresponde a otro tipo de hipótesis que Freud mismo denomina "teoría del psicoanálisis". Recordemos esas hipótesis relativas a la regulación automática de los procesos psíquicos; se refieren en consecuencia, a la idea de un aparato que funcionaría al modo de un sistema energético puesto en marcha mediante la producción de tensiones y que tendería a la disminución general de tales tensiones.

En esta hipótesis cuantitativa, en la medida en que los fenómenos de placer y displacer se relacionan con la cantidad de excitación presente en el alma, correspondiendo el displacer a un aumento de cantidad de excitación y el placer a su disminución<sup>24</sup>. Tenemos, pues, dos hipótesis: la primera se refiere a la correspondencia entre las sensaciones de placer y displacer y el aumento en la cantidad de excitación; la segunda se refiere al esfuerzo del aparato psíquico por mantener la cantidad de excitación presente al más bajo nivel o, siquiera, a un nivel constante. Esta segunda hipótesis se

---

<sup>24</sup> Idem, p. 243.

refiere al trabajo del aparato psíquico y su dirección, y es la que constituye propiamente la hipótesis de constancia. La primera hipótesis permite transcribir la segunda como principio de placer y afirmar que "el principio de placer se deriva del principio de constancia"<sup>25</sup>

Según eso, ¿cómo es posible hablar de un más allá del principio del placer, si la hipótesis de constancia es la más general que pueda formularse a propósito del aparato psíquico? Y ante todo ¿qué es lo que designa la expresión *más allá del principio del placer*?

Designa, según Ricoeur, la "actuación de tendencias más primitivas que el principio del placer e independientes de él. Todo el proceso del libro es un largo y hábil movimiento con vistas a develar tales tendencias. Digo un largo y hábil movimiento porque Freud sorteando las resistencias del lector y preparando prudentemente su asedio, va ordenando hechos que bien pueden explicarse por el principio del placer, pero que podrían explicarse también de otra forma. Es notable que en el momento mismo de afirmar Freud que tales hechos se explican en todo rigor por el principio del placer, éste pierde definitivamente su papel preponderante. Hay que pensar que no puede explicarse el curso de la vida psíquica sin hablar de lo que contraría a ese principio de constancia, por tanto de lo que le impide dominar y le fuerza a quedar en tendencia.

En efecto lo sorprendente es que el principio del placer sólo puede regir los procesos primarios, es decir y según el artículo VII de la **Interpretación de los sueños**, el cortocircuito del deseo y su realización casi alucinatoria. Frente a las dificultades del mundo exterior, aquél no sólo resulta inoperante sino peligroso; son los instintos de

---

<sup>25</sup> Ib idem.

conservación del yo los que de suyo exigen sustituir aquel principio por el principio de realidad. ¡Qué extraña situación! El principio más radical del funcionamiento resulta ser al mismo tiempo, uno de los términos de una polaridad: principio del placer-principio de realidad. El hombre sólo es hombre si aplaza la satisfacción, si abandona posibilidades de disfrute y si tolera provisionalmente cierto grado de displacer en la ruta desviada del placer.

He aquí la primera brecha que Freud propone tapar. No es posible todavía -dice- hablar más allá de un principio del placer, primero porque la sexualidad atestigua que una buena parte del psiquismo humano sigue resistiéndose a la educación; además porque esta situación del displacer en toda conducta humana puede considerarse como un largo rodeo que toma el principio del placer para imponerse en última instancia.

Por cierto, lo mismo podría decirse también de otra especie de contrariedad impuesta al principio del placer. Ya el proyecto de 1895 declaraba: sólo el displacer educa al hombre. Pues bien, lo más notable en el curso de tal educación consiste en sustituir la organización por otra de mayor grado de complejidad: Las organizaciones sucesivas de la sexualidad, estudiadas en **Una teoría sexual** y cada vez mejor diferenciadas y articuladas en la escuela freudiana, constituyen la ilustración más notable de esta ley del desarrollo; ahora bien, una de las enseñanzas más importantes de las neurosis es que las organizaciones anteriores no se sustituyen así de fácilmente con las siguientes, sino que se producen conflictos entre los vestigios de las organizaciones precedentes y las exigencias de las subsiguientes.

Las partes de la pulsión así excluidas de la satisfacción buscan modos sustitutivos de aquella satisfacción que el yo experimenta ahora con displacer.

He aquí pues, un placer que no puede experimentarse como tal porque pertenece a organizaciones rebasadas por la libido; ya sabemos que el sufrimiento del neurótico procede de esa clase de displacer: pero el psicoanálisis justamente, nos enseña a reconocer el principio del placer en lo que el yo experimenta como displacer.

Toda la continuación de lo ideado por Freud consiste, de una parte, en llevar su hipótesis al extremo o mejor dicho, dejarla llegar hasta sus últimas consecuencias, como un gas con todo el lugar libre para expandirse, y de otra parte, en hacerla plausible mediante un método de convergencia de indicios.

Veamos el caso extremo: el que vive es muerto no por fuerzas exteriores que lo sobrepasan, como en Spinoza<sup>26</sup>, muere, va hacia la muerte por un impulso interior: "Todo ser viviente muere por razones internas... la meta de toda vida es la muerte"<sup>27</sup>. Mejor -o peor- la vida misma no es voluntad de cambiar, de desarrollarse, sino voluntad de conservarse. Si, pues, la muerte es meta de la vida, todas las motivaciones de la vida son rodeos hacia la muerte, y el así llamado instinto de conservación sólo es una tentativa del organismo para defender su propia manera de morir, su personal camino hacia la muerte.

Los cambios nos son impuestos por los factores exteriores, por la tierra y el sol, o sea por el medio ambiente preorgánico de la vida; el progreso es trastorno y

---

<sup>26</sup> Spinoza, *Ética*, libro III, proposición IV: "Nada puede ser destruido si no es por una causa exterior", y la prueba de la proposición VI "cada cosa conforme a su potencialidad de ser (*quantum in se est*), se esfuerza en perseverar en su ser".

<sup>27</sup> Ricoeur, *Ib id.*, p. 250.

distracción a los que se adapta la vida a fin de proseguir en este nuevo plano, su designio conservador. Tal vez por eso resulta cada vez más difícil morirse: cuanto más se prolonga y complica el camino hacia la muerte, más se individualiza y se singulariza: En cuanto a un supuesto "instinto de perfección", representa sin duda una consecuencia de esa forzada adaptación; si todos los caminos están interceptados hacia atrás por la represión, ¿Qué remedio sino seguir huyendo hacia delante, por el camino del progreso intelectual y la sublimación ética! Pero nada de ello demanda un "instinto de perfección" diferente de las tendencias conservadoras de la vida.

¿Queremos pruebas? Ricoeur repara en las migraciones de peces y pájaros, retornando a los antiguos parajes de la especie; en la recapitulación por el embrión de las fases anteriores a la vida; en los datos de regeneración orgánica. Según él, testimonia todo ello la índole conservadora de la vida y la compulsión repetitiva inherente a la vida.

Diremos entonces: ¿y eso qué tiene que ver? Ante todo, se trata de acostumbrarnos a reconocer en la muerte una figura de la necesidad para que nos sea más fácil someternos a la sublime *Ananké*, "a la ley inexorable de la naturaleza"<sup>28</sup>. Por lo mismo que la vida camina hacia la muerte, la sexualidad es la gran excepción en esa marcha de la vida hacia la muerte<sup>29</sup>. Es Tánatos quien revela el sentido de Eros como lo que resiste a la muerte. Las pulsiones sexuales son "las auténticas pulsiones de vida; actúan contra el designio de las otra pulsiones, designio que, en razón de sus funciones conduce a la muerte; este hecho señala que entre unas y otras pulsiones hay una contraposición cuya

---

<sup>28</sup> Id, 250.

<sup>29</sup> Id.

importancia ha sido reconocida desde mucho tiempo atrás por la teoría de las neurosis"<sup>30</sup>.

Un franco dualismo pulsional viene, pues, resultando de esta sinuosa discusión. Pero ¿qué dualismo? ¿Y cómo se comporta este dualismo frente a las expresiones anteriores del dualismo pulsional?

La sustitución de la libido por Eros obedece a un propósito muy concreto de la nueva teoría de las pulsiones: si el viviente camina hacia la muerte a impulso de un proceso interior, eso que lucha contra la muerte no puede ser algo interior a la vida sino a la conjugación de un mortal con otro mortal (aspecto que más tarde abordaremos en el capítulo referido a Levinas). Y a esa conjugación Freud la denomina *Eros*: el deseo del otro está implicado inmediatamente en la posición de Eros; es siempre en compañía de otro como el viviente lucha contra la muerte, contra su muerte, tras la que va cuando está aislado y separado, a través del largo rodeo de adaptación al medio ambiente natural y cultural: Freud no busca aquel impulso en algún deseo de vivir inscrito en cada uno: en el viviente solitario él sólo encuentra la muerte.<sup>31</sup>

Así es la intuición que Freud extrapola a las grandes unidades y a las pequeñas. Por una parte, a las grandes unidades: en el estudio de 1921 **Psicología de las masas y análisis del yo** atribuye expresamente a Eros el vínculo libidinal, la cohesión de conjuntos humanos cada vez más extensos y, particularmente, de las colectividades organizadas y artificiales como la iglesia y el ejército. Por otra parte, también a las pequeñas unidades: la copulación de los seres monocelulares sugiere que se "aplica" la teoría de

---

<sup>30</sup> Id., p. 251.

<sup>31</sup> Id.

la libido incluso a las relaciones intercelulares, lo cual exige dotar de sexualidad a las células, una sexualidad que neutralizaría un poco la pulsión de muerte entre ellas: "De este modo la libido de nuestras pulsiones sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, que mantiene unidas todas las cosas vivientes"<sup>32</sup>.

Tal generalización de la sexualidad no simplifica sino que complica la situación. El dualismo Eros-Tánatos se nos presenta como una dramática *inversión del pro o contra*, y no tanto como una delimitación de dos campos. En cierto sentido todo es muerte, ya que la auto conservación no sólo es sino el camino de rodeo que cada ser viviente sigue hacia su propia muerte; en otro sentido todo es vida, puesto que el narcisismo es una figura de Eros: puesto que Eros es lo que conserva todas las cosas y la conservación del individuo deriva de la mutua adhesión de las células somáticas. El nuevo dualismo expresa más bien la invasión de dos reinos que se superponen exactamente.

Si confrontamos ese dualismo con las expresiones anteriores del dualismo pulsional, veremos que la perplejidad se confirma. Freud siempre fue dualista, pero hay cambios continuos en la distribución de los opuestos y en la naturaleza misma de la oposición. Cuando distinguía entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo, no le guiaba un antagonismo pulsional sino la distinción popular entre el amor y el hambre, así como la polaridad del objeto-yo. Al introducir el narcisismo en su teoría, la distinción vino a ser tópico-económica para designar un conflicto de inversiones<sup>33</sup>. El nuevo dualismo, en lugar sustituir al

---

<sup>32</sup> *Ib id.*, p. 252.

<sup>33</sup> Hablar en términos de *inversión y desinversión*, es equivalente a hablar en términos de *inversión y gasto*, en el sentido de esta teoría freudiana. Nosotros estudiamos con el texto de Ricoeur citado anteriormente y encontramos que la palabra castellana *inversión* es traducida del francés *investition*. Al respecto Freud

precedente más bien lo confirma: si la libido narcisista es, en efecto, una forma de Eros, quiere decirse que está del lado de la vida. Y, sin embargo, dijimos que las pulsiones del yo se oponían a las pulsiones sexuales como las pulsiones de muerte se oponen a las de vida. Pero esto no quiere decir que se anule esta asimilación.

Hay que llevar el nuevo dualismo no ya al nivel de las direcciones, de los fines y de los objetos, sino al nivel de las fuerzas mismas; según esto, no hay necesidad de hacer coincidir la dualidad: pulsiones del yo-pulsiones sexuales con la dualidad pulsiones de vida-pulsiones de muerte. Esto afecta a cada una de las formas de la libido como lo verifica el estudio sobre los *representantes de la pulsión de muerte*. El amor objetal es pulsión de vida y también de muerte, como el amor narcisista es Eros que se ignora y cultivo clandestino de la muerte.

La sexualidad está operando allí donde también está la muerte. Pero es entonces cuando el dualismo pulsional se convierte de verdad en antagonismo; justamente porque no se trata de diferencias cualitativas, como en la primera teoría pulsional entre el amor y el hambre, ni diferencias de investiduras, según que la libido vaya hacia el yo o hacia el objeto, como en la segunda teoría de las pulsiones, el dualismo se convertirá de verdad en lo que **El malestar en la cultura** denominará como una lucha de gigantes.

---

utiliza el sentido de ésta palabra como *ahorro de la energía libidinal*. Por eso decidimos dejar la palabra tal como la leímos, pero aclararla tal como la entendimos, en atención a una forma de proceder hermenéuticamente analógica.

## **Herramientas para la interpretación del equilibrio afectivo.**

La hermenéutica de las pulsiones constituye un intento por entablar una lectura hermenéutica entre la filosofía y el pensamiento freudiano sobre el tema de la cultura. Suscribimos que en el plan de una lectura hermenéutica del concepto de cultura en la obra de Freud, es de suma importancia partir del esquema epistemológico del sujeto del inconsciente que se presenta bajo la forma lógica del deseo y la determinación pulsional, elementos presentes tanto en la obra de Sigmund Freud (**Metapsicología, Lecciones introductorias**), así como también en los **Escritos**<sup>34</sup> de Lacan.

El tema que nos ocupa ahora en el presente apartado es presentar las herramientas con las que queremos plantear una filosofía de la cultura sobre un sustento afectivista. El psicoanálisis es un discurso dispositivo inventado por Sigmund Freud para designar su teoría sobre el psiquismo y su práctica terapéutica: Apareció por primera vez en 1896, en un artículo titulado sobre las **Psiconeurosis como mecanismos de defensa** y progresivamente irá incorporando los diversos sentidos que va adquiriendo la propia trayectoria freudiana. Bajo esta denominación Freud distingue tres orientaciones que de alguna manera ya están relacionadas con las herramientas que proponemos para analizar e interpretar el concepto freudiano de cultura.

Como podremos ver, el esquema epistemológico del sujeto del inconsciente (que paradójicamente viene a ser nuestro objeto de estudio) y que se presenta bajo la forma lógica de un significante, delinea ya su importancia para la hermenéutica de la cultura en el discurso psicoanalítico. Es

---

<sup>34</sup> Lacan, Jacques, Escritos 1 y 2, Siglo XXI, México, 1991.

necesario releer a Freud, como diría Lacan, y retomar sus pretensiones, pero no desde una situación actual en la que ya se ha tomado con el tiempo la suficiente distancia crítica como para ver que el psicoanálisis puede asumir la perspectiva de una ciencia, pero sin eludir la tarea crítica que sólo la filosofía puede marcar.

La pregunta es la siguiente: ¿cómo un objeto se convierte en idea y viceversa, tomando en cuenta la intención marcada por las pulsiones? Trataremos entonces de resolver esta cuestión, proponiendo una línea metafórica que atraviese la conciencia del sujeto y que nos permita explicar nuestro asunto. Considerando esto, diremos que sin embargo, el psicoanálisis no sólo debe asumirse como una ciencia de lo imaginario, de lo manifestado a través del inconsciente, sino que debe ir enlazado inextricablemente con el análisis, la crítica y la sistematización filosófica, porque de otra manera, se corre el grave peligro de que lo imaginario termine por hacer sucumbir a los seres humanos en el engaño de la siniestra inconsistencia del mundo y de la realidad.

La filosofía viene en este caso a dialogar con un límite entre lo que se puede tematizar y lo que no; este es el mismo sentido en que Freud considera que el equilibrio pulsional es una tarea filosófica y que requiere de una continua ciencia de la interpretación; de ahí que salta la necesidad de proponer un *Hermenéutica del equilibrio pulsional*, basada y complementada con la *Hermenéutica analógica* del Dr. Beuchot, para tomar un referente contemporáneo que nos permita avivar nuestra postura crítica. Nuestro intento de filosofar con el psicoanálisis acerca del tema de la cultura, se justifica porque tal corriente del pensamiento es una de las que más influencia tuvieron en la cultura del siglo XX, y por extensión de nuestros días, de ahí que nos topamos con la

necesidad de hacer filosofía con esta teoría de la cultura, a partir de los mismos elementos que Freud propuso.

La hermenéutica del equilibrio afectivo es una hermenéutica analógica<sup>35</sup>, pero esta versión está orientada por la hermenéutica pulsional que planteamos desde Paul Ricoeur. Es nuestra propia versión de la hermenéutica de Beuchot y de Ricoeur aplicada al problema de la mundialización de la cultura.

Hasta ahora hemos visto la idea en germen de oponer el principio de realidad al principio del placer, pero quizá también la idea de que esa oposición no es tan explicativa como podría creerla un hedonista. Sin embargo todavía no hemos examinado la repercusión más importante de la nueva teoría de las pulsiones sobre la interpretación de la cultura: la destructividad del superyó sólo es un componente de la conciencia moral individual, en la frontera de lo normal y lo patológico. Ahora bien, la pulsión de muerte entraña una reinterpretación de la cultura misma. Confrontando la definición de la cultura dada en los capítulos del **Porvenir de una ilusión**, y el reajuste de esa misma definición en los capítulos III, IV y V de **El malestar en la cultura**, observamos una profundización y también una unificación de la noción de cultura frente a la pulsión de muerte.

Es cierto que Freud se muestra en **El malestar...** tan deseoso de dar una definición puramente económica de la cultura como en **El porvenir de una ilusión**; sólo que también la economía del fenómeno cultural resulta renovada al

---

<sup>35</sup> Hermenéutica analógica es la disciplina que enseña Beuchot en sus textos y en sus clases, se basa en la interpretación de los opuestos para encontrar similitudes, así como también el análisis de los idénticos para hallar lo diferente, considerando la universalidad de los conceptos, pero respetando su diferencialidad específica y subjetiva. Cfr. Beuchot, Mauricio, Tratado de hermenéutica analógica, Itaca – UNAM, México, 2000.

relacionarla con una estrategia global: la de Eros frente a la muerte.

Ya lo hemos preguntado anteriormente ¿por qué fracasa el hombre en ser dichoso? ¿Por qué esa insatisfacción de los humanos como seres de cultura? Aquí es donde el análisis cambia de sesgo. He aquí que un mandamiento absurdo se plantea frente al hombre: amar a su prójimo como a sí mismo. Una exigencia imposible: amar a los enemigos. Y una orden peligrosa: no resistir al malvado. Mandamiento, exigencia y orden que dilapidan el amor, dan una ventaja al malvado y condenan el fracaso al imprudente que le obedezca.

Pero la verdad oculta tras de la *sinrazón del imperativo* es la sinrazón de una pulsión que escapa a una simple erótica: "La parte de verdad encubierta tras de todo eso y que se niega deliberadamente podemos resumirla como sigue: El hombre no es ni con mucho ese ser bonachón, con un corazón sediento de amor, del que decimos que se defiende cuando se le ataca, sino un ser que, por el contrario, tiene que contar entre sus realidades con una buena suma de agresividad..."<sup>36</sup>

En efecto, según Freud, el hombre se ve tentado a satisfacer su necesidad de agresión contra el prójimo, a aprovecharse de su trabajo sin suficiente compensación, a utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, a apropiarse de sus bienes, a humillarlo, a infringirle sufrimientos, a martirizarlo y a matarlo. En fin *Homo homini lupus*. La pulsión que así perturba la relación entre los seres humanos y obliga a la sociedad a convertirse en implacable justiciera ya vemos que es la pulsión de muerte, identificada aquí con la hostilidad primordial del hombre frente al hombre.

Como resultado de esto, tenemos a la cultura misma transportada al *gran escenario cósmico* de la vida y la

---

<sup>36</sup> Freud, El porvenir de una ilusión, XIV. Freud Total 1.0.

muerte. Como desquite, esta *pulsión muda*, parafraseando a Mannoni, habla en su derivado y representante principal. Se nos descubre la muerte antes de llegar a la cultura, que es el espacio de su manifestación. Por eso una teoría puramente biológica de la pulsión de muerte no debe pasar de especulación, y la especulación sobre la pulsión de muerte sólo cabe descifrarla en la interpretación del odio y de la guerra.

Digamos otro tanto de la interpretación de la pulsión erótica, a escala individual o a escala de la especie, como habíamos mencionado al inicio de este apartado. El juego de ambivalencia característico de la situación edípica -amor y odio frente a la instancia parental- forma también parte de ese juego más amplio de la ambivalencia de las pulsiones de vida y muerte. A decir de Paul Ricoeur, la familia que sirve de marco cultural al episodio edípico no es, a su vez, *sino una figura de la gran empresa de ligar y unir que compete a Eros*<sup>37</sup>; así, tenemos que el episodio edípico no es la única vía posible de la creación de los remordimientos.

Preguntamos de nuevo: ¿Por qué el ser humano se prohíbe gozar? La solución epicúrea (privarse es un medio de obtener satisfacción) no es seguramente suficiente. Existen prohibiciones que no provienen de cálculos interesados, y que deben, sin embargo, apoyarse en otra cosa que los mitos religiosos. *Estos no son en efecto, más que los reflejos del funcionamiento interior de nuestra psique, y es necesario entonces que la prohibición sea primero una realidad psíquica*<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Ricoeur, Obra citada, p. 266.

<sup>38</sup> Mannoni, Octave; "El incesto y el parricidio" en Freud, el descubrimiento del inconsciente, p. 115, ed. Nueva Visión, Bs. As., 1979.

Ahora bien, reparemos en lo siguiente. El incesto es el modelo de todas las prohibiciones y el parricidio marca el esquema de la transgresión por antonomasia; ambos tienen la evidencia impenetrable de las verdades imperativas y además, se asemejan a lo absurdo. Vaya contrariedad.

Pero nuestro asunto sigue siendo la definición de la cultura, en qué consiste, cuál es su finalidad. Estas son cuestiones que el psicoanálisis plantea y han sido motivo de diálogo con diversas corrientes del pensamiento, con también diversos resultados y aportes. Hemos dicho que la delimitación del tema de la cultura es una exigencia de la que debemos partir para poder realizar un ejercicio filosófico concreto y establecer una perspectiva más completa. Dicho lo anterior, referiremos que en esencia, el concepto de cultura en Freud está sustentado sobre la base del equilibrio-desequilibrio pulsional.

De esta forma presentemos entonces un elemento más para fortalecer nuestra **hermenéutica del equilibrio**. Según el filósofo Paul Ricoeur, Marx sospechó que el sujeto moderno tuviera que vivir alienado alrededor del ideal de la religión cristiana. Por otro lado, F. Nietzsche construyó una filosofía sospechando que el sujeto puro y racional, no es más que una máscara donde se encuentran las auténticas intenciones del mismo. Y finalmente Freud, quien viene a matizar más esta sospecha sobre el sujeto moderno, demostrando que por el inconsciente, *el sujeto no es amo ni en su propia casa*.

Es cultivando esa forma de filosofar, ensayada por diversos movimientos del pensamiento contemporáneo, como mostramos estas formas de analizar, la teoría psicoanalítica sobre la cultura. Dice Paul Ricoeur que *para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la*

*renovación de los estudios hegelianos, las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye un sacudimiento considerable, ya que no es tal o cual tema de reflexión filosófica lo que es puesto en cuestión, sino el conjunto del proyecto filosófico*<sup>39</sup>. En este sentido el filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen delante de él como los protagonistas de la sospecha, los que arrancan las máscaras. Así nace el problema de la mendacidad de la conciencia. Este problema no puede figurar como uno particular entre otros, pues es *aquello que se nos aparece como el campo*, como el fundamento, como el origen de toda significación; nos referimos a la conciencia.

Retornando a Freud, diremos que la reinterpretación del sentimiento de culpa que nos presentan las últimas páginas del **Malestar en la cultura** representa sin duda el punto más agudo de la pulsión de muerte, cuyas figuras hemos ido considerando: Mortificando al individuo, la cultura hace que la muerte se ponga al servicio del amor, invirtiendo la relación inicialmente existente entre la vida y la muerte.

Nada más hay que recordar las frases pesimistas de **Más allá del principio del placer**: "La meta de toda vida es la muerte"... "Las pulsiones conservadores... tienen como función vigilar para que el organismo siga su propio camino hacia la muerte... Tales guardianes de la vida, fueron originalmente escoltas de la muerte". No obstante señalemos un punto a nuestro favor, haciendo notar un rasgo de hermenéutica del equilibrio en Freud en el que tras de llegar a un punto tan crítico, cede el paso a la restauración algo, mostrando que *las pulsiones de vida luchan contra la muerte*.

---

<sup>39</sup> Ricoeur, Paul, Hermenéutica y psicoanálisis, Aurora, Buenos Aires, 1975, Pág. 5.

De esta manera, tenemos a la cultura como la gran empresa de hacer que la vida prevalezca contra la muerte, teniendo como arma suprema el usar de la violencia interiorizada contra la violencia exteriorizada; suprema astucia ésta de hacer que la muerte trabaje contra la muerte, en función de la libertad humana, que se muestra promisible, pero inalcanzable.

Así es como seguimos preguntando ¿qué es la cultura? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su finalidad? Ahora sabemos algo interesante del asunto, pero que a la vez resulta tétrico: Siguiendo a Freud, la cultura sería la promesa de satisfacción entera de las necesidades que forman las valoraciones (y deseos) de la existencia humana, sin embargo existe un elemento que actúa a manera de co-presencia, pero asimétricamente, y en el cual reside la negación, así como la destrucción de tales valoraciones, obliterando el destino final de todos los deseos y tornando la promisible satisfacción en inalcanzable.

### **Pertinencia de una filosofía pulsional**

A continuación vamos a plantear la necesidad de filosofar sobre el tema de la cultura desde una perspectiva freudiana; nos parece que con esto mostramos un ejemplo de la hermenéutica pulsional que buscamos. Este capítulo toma en cuenta la influencia que el psicoanálisis ha tenido en la cultura de nuestro tiempo. Partiremos de una justificación actual de la filosofía de las emociones remarcando cómo la búsqueda de la felicidad a través del saber, si bien puede ser estimulada por el equilibrio sostenido entre las pulsiones de vida y muerte, referido en los términos en que

Freud llamó en francés *Bonne neuròse*<sup>40</sup> -neurosis buena, el saber mismo no encierra el sentido de la felicidad ya que ésta se encuentra más allá del principio del placer (pulsión erótica, de vida), pero también se extiende más allá del principio de realidad (pulsión de muerte, Tánatos).

Esto hace que el carácter de su búsqueda sea promisible pero inalcanzable en la medida en que el roce pulsional que da forma al sujeto, cuyo equilibrio es el producto de la certeza cognitiva que denomina la tradición moderna como *saber*, pierde toda consistencia y solidez cuando el objeto pulsional (caracterizado como deseo) se proyecta más allá de las fronteras del profundo, misterioso y oscuro universo del inconsciente, representado por el símbolo, atraído por la imaginación, pero nunca más tematizado por la razón.

Y la emergencia metafísica no llama dos veces: parafraseando a Jacques Lacan, *estamos donde verdaderamente no somos, debido a que pensamos*; entonces, por consecuencia, pensamos en donde no existimos.<sup>41</sup> El asunto es que nuestro lugar actual en el mundo es distinto al que podemos crear con la imaginación, e igualmente distinto de aquél que heredamos en nuestro conocimiento, en nuestra cultura.

Diremos entonces que la filosofía no existe sólo como actividad individual; existe asimismo como producto de la civilización y las diversas formas culturales. Esta segunda forma es la que define a la filosofía como objeto psicoanalítico. Aquí se trata no ya de la filosofía de los filósofos, sino de la filosofía como aspecto de la actividad específica de una de una forma cultural, trátese de una persona, una familia o una civilización.

---

<sup>40</sup> Freud, Sigmund, *Epistolario a Martha Bernais*, XVIII.

<sup>41</sup> Lacan, Jacques, *Radiofonía y televisión*. Literalmente: *Soy donde no pienso, por lo tanto, pienso donde no existo*.

Esta distinción se manifiesta al separar Freud estos dos puntos de vista en su artículo **Múltiple interés del psicoanálisis**. En efecto, al referirse al psicoanálisis desde el punto de vista global que él designa como *la historia de la civilización*<sup>42</sup>, Freud declara que en virtud de una *Extensión de sus puntos de vista el psicoanálisis, puede proyectar una luz sobre los orígenes de nuestras grandes instituciones culturales: la religión, la moral, el derecho y la filosofía*.

De manera que aquí Freud aborda la filosofía como *institución cultural* particular y expresión de la civilización. Pero en virtud del isomorfismo de la subjetividad individual y de la subjetividad genérica esta investigación nos llevará a la fuente pulsional. De manera que la teoría psicoanalítica de la filosofía se presentará como una contribución a una *arqueología pulsional* de la civilización, uno de cuyos órganos es la discursividad filosófica.<sup>43</sup>

En efecto la filosofía es una respuesta de alguna manera endógena a la demanda pulsional, puesto que ella responde a la instancia interna del deseo racionalizándolo. Al excluir la respuesta de la adaptación, la filosofía expresa directamente el lenguaje de la pulsión. En cambio la respuesta científica por su misma eficacia de adaptación, satisface la demanda pulsional negándola de alguna manera al recurrir a la mediación del mundo exterior que es ajeno a la pulsión misma.

Comenzamos a entrever así que, a través de la condición de la filosofía, lo que aquí está en juego es toda la concepción del significado cultural de los móviles

---

<sup>42</sup> Freud, Sigmund, Múltiple interés del psicoanálisis, artículo E.

<sup>43</sup> Assoun, Paul-Laurent, Freud, la filosofía y los filósofos, F.C.E., México, Pág. 100.

pulsionales. Veamos ahora cuál es el puesto de la filosofía en las visiones del mundo, según el pensamiento freudiano. Encontramos el reflejo de de esta concepción en el capítulo III de **Tótem y tabú**. Ahí Freud refiriéndose precisamente al animismo del hombre primitivo, se ve llevado a esbozar una teoría global de las grandes expresiones culturales de la civilización humana. Notamos en ese escrito un preciso punto de referencia para situar en su perspectiva propia la filosofía, la cual, por una paradoja ya de suyo significativa, no aparece en el esquema.

Volvemos a encontrar el principio filogenético expuesto en el artículo **Múltiple interés del psicoanálisis**, según el cual, *con el progresivo dominio del mundo por el hombre se produce una evolución en la concepción que éste tiene del mundo, concepción que se aparta cada vez más de la primitiva creencia en la omnipotencia humana y se eleva de la fase animista a la fase científica, después de haber pasado por la fase religiosa.*<sup>44</sup> Este principio se concreta en lo que podríamos llamar la ley freudiana de los tres estadios, ley que rige *el modo de evolución de las concepciones humanas del mundo.*<sup>45</sup> "La humanidad, en el curso del tiempo, habría conocido sucesivamente tres... sistemas intelectuales, tres grandes concepciones del mundo: la concepción animista (mitológica), la concepción religiosa y la concepción científica."<sup>46</sup>

Aunque Freud dice que se atiene a una representación corriente, él mismo la renueva asignándole un criterio específico: lo que determina cada una de estas tres visiones del mundo y cada uno de los sistemas intelectuales

---

<sup>44</sup> Freud, Obra citada, VIII.

<sup>45</sup> Ob. Cit., IX.

<sup>46</sup> Ídem, IX.

correspondientes es un tipo de estructuración de las relaciones que hay entre la realidad y el pensamiento. El sentido global de la evolución es el desplazamiento de esa relación, inicialmente fijada en el psiquismo y luego progresivamente abierta a la exterioridad, es decir, a la realidad del mundo exterior. En otras palabras, en el comienzo de la concepción humana del mundo, el psiquismo humano se toma a sí mismo como la norma de toda realidad: este imperialismo egocéntrico tiene como correspondencia intelectual *una sobreestimación general de todos los procesos psíquicos*. La historia ulterior se caracteriza por el caso de que el psiquismo humano renuncia progresiva y laboriosamente a su autocracia inicial y reconoce la alteridad del no-yo.

Paul-Laurent Assoun analiza muy bien este aspecto y menciona que el síntoma esencial de esta evolución es el declinar de la *omnipotencia de las ideas*. *La evolución de la omnipotencia de las ideas es pues el criterio fundamental para comprender el paso de la fase animista a la fase religiosa y de ésta a la fase científica*<sup>47</sup>: ingenuamente afirmada en el primer estadio, proyectada a esas entidades, trascendentes que son los dioses y luego Dios en el segundo estadio, la omnipotencia sólo queda vencida en el tercero.

En la fase animista el hombre se atribuye la potencia a sí mismo, en la fase religiosa, el hombre la cede a lo Divino, pero sin renunciar seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir en los dioses de manera que éstos obren de conformidad con los deseos humanos. En la concepción científica del mundo ya no hay lugar para la omnipotencia del hombre que reconoció su pequeñez y se resignó a la muerte, de la misma manera en que está sometido a todas las necesidades naturales.

---

<sup>47</sup> Assoun, Paul-Laurent, Obra citada, p.105.

Este esquema permite asignar su lugar propio a cada una de las grandes actividades culturales que se caracterizan por cierto momento de la oposición entre el deseo y la realidad. La religión corresponde al segundo tipo de relación, la ciencia al tercero. Falta situar a las otras dos esferas: arte y filosofía.

Poco más adelante, Freud aclara que *sólo hay una esfera en que la omnipotencia de las ideas se mantuvo hasta nuestros días*<sup>48</sup>: es la esfera del arte. El arte representa pues, una permanencia auténtica del animismo primitivo; *gracias a la ilusión artística, este ejercicio produce los mismos efectos que pudieran producir las cosas reales*. Siendo el arte la renovación del animismo primitivo, la trilogía arte-religión-ciencia reproduce sincrónicamente las tres fases de la evolución.

¿Y la filosofía? Para comprender su sentido hay que situarla en relación con este esquema básico y explicar que en primer lugar, como todo sistema intelectual que expresa una concepción del mundo, la filosofía debe poder definirse en función de la forma particular de la dialéctica entre deseo y realidad. Pero por otra parte, la filosofía parece ir más allá de la definición de un sistema intelectual particular, lo que justifica su ausencia en el tercer proceso, en relación con el cual debe sin embargo situársela, puesto que ese proceso agota la historia de las cosmovisiones (*Weltanschauungen*) humanas. A nuestro parecer, el puesto diferente de la filosofía parece ser el que surge de las siguientes consideraciones:

- a) Atendiendo a la ley de los tres estadios, se manifiesta la dicotomía de la concepción del mundo, que puede caracterizarse por los dos polos

---

<sup>48</sup> Freud, *Ib ídem*.

de oposición entre deseo y realidad. De ahí la alternativa: o bien el deseo afirma su omnipotencia, como en la actitud animista resucitada por la ilusión artística; o bien el deseo acepta la limitación de la artística, como en la estructura científica.

- b) La religión no puede poner en tela de juicio este esquema binario produciendo un verdadero término de mediación. En realidad Freud, al radicalizar su crítica de la religión en **El porvenir de una ilusión** (1927), y al reducir ésta a una ilusión enajenante, hará que sea exclusiva la alternativa de no admitir más que dos vías opuestas, en constante desequilibrio proporcional: o bien, liberar el deseo por la ilusión liberadora y el desconocimiento lúdico de la realidad, o bien imponer al deseo el límite de la realidad con miras a dominarla. O sea: o bien el arte, o bien la ciencia.<sup>49</sup>
- c) La filosofía participa a la vez de la naturaleza del arte y de la naturaleza de la ciencia, pues su estructura de la relación deseo-realidad se refiere análogamente a la vez a la estructura artística y a la estructura, y funda su diferencia en ese estar entre las dos.

Lo mismo que el arte, la filosofía aspira a una totalización y traduce la confianza en la omnipotencia de las ideas, confianza sostenida por la ambición de dominar enteramente al mundo, característica del deseo; sólo que la

---

<sup>49</sup> De esta manera es como podemos explicar la conciliación del cientificismo de Freud con su interés por la teoría del arte.

filosofía lo transmite a la inteligibilidad mediante el concepto. Pero lo mismo que la ciencia, la filosofía exige que se tome en cuenta lo real que ella propone explicar. El deseo filosófico es pues la forma desiderativa que encuentra su lenguaje en la filosofía y ese deseo es tan amplio como el deseo poético, pero también tan realizador como el humilde deseo del hombre de ciencia domeñado por la ley de lo real.

Pero en este carácter diferente y esencial de la filosofía podemos discernir su privilegio: en virtud de su irreductibilidad directa a una forma determinada del proceso, la filosofía se muestra como la reveladora del proceso global. En efecto, éste estriba todo él en el doble movimiento de la inmediatez del deseo y de la mediación de lo real. La filosofía contiene en sí la tentación del deseo total y la exigencia de lo real. Por eso ella es la unidad soñada de ambas cosas. Unidad ilusoria, pues la ciencia recusará la inmediatez del deseo que considerará arbitraria. Pero unidad verdadera, porque traduce la realidad del deseo que se define como deseo absoluto de esa unidad ilusoria en que él significa su ilusión.

Tal es la dualidad que materializa la filosofía y alrededor de la cual se define su identidad psicoanalítica. Así, la filosofía es el doble indicio de la *productividad* del deseo (en su manifestación cultural) y de la *permanencia* del deseo.

Reforzaremos ahora nuestro apartado, analizando el papel tan importante que la sublimación desempeña en la filosofía, como un elemento que marca la pauta en cuanto a la cultura se refiere. Correlativamente encontramos operando en el hábito de la filosofía el mecanismo de la idealización. En términos freudianos es la *retracción de la catexia directa de los objetos*, es decir, requiere de una mediación conceptual, o

bien, una simbolización de alto nivel. Se trata del "proceso... en virtud del cual (el objeto), sin que se modifique su naturaleza, es amplificado y psíquicamente elevado"<sup>50</sup>. De esta manera que la idealización viene a realizar el requisito animista de la *omnipotencia de las ideas*. Esto es lo que permite conservar simbólicamente el narcisismo originario bajo la forma más eminentemente mediatizada.

Todo esto presenta las condiciones de comprender la idea de sublimación aplicada a la filosofía. El hecho de que la pulsión sexual derive hacia un modo de satisfacción sustitutivo se comprende partiendo del mecanismo por el cual, por ejemplo, lo que llama Freud el *narcisismo primario* se hace *secundario*. Esto lo podemos ver claramente en **El yo y el ello**: "La transformación de la libido de objeto en libido narcisista... determina evidentemente, junto con una renuncia a los fines sexuales, una desexualización"<sup>51</sup>. Freud hasta llega a precisar que éste es el *medio general de la sublimación*. La derivación del fin se funda en la derivación de la libido referente a los objetos, en libido del yo. Entonces sólo sabremos cuál es el destino de una pulsión, en la medida en que el deseo se ve desplazado del objeto deseado hacia el sujeto que desea, y que se ve atraído por tal pulsión.

Y todavía no termina lo interesante, ya que de ahí surge también el egocentrismo en el sentido de una *hipertrofia* pulsional del yo- inherente a la personalidad filosófica: el pensamiento y la subjetividad heredaron fuerza pulsional del ello. Y aquí, atención, según Assoun, comentador de Freud, el "*amor a la sabiduría*" deriva de la libido del yo que tiene ella misma su origen en la libido propiamente dicha

---

<sup>50</sup> Freud, *Ib id.*, p. 117.

<sup>51</sup> Freud, *El yo y el ello*, XII.

*procedente del polo energético: el ello mismo*<sup>52</sup>. De aquí toma su fuerza secreta el **amor al saber**.

Para resumir nuestra intención vamos a señalar dos puntos fundamentales:

En primer lugar, la definición de sublimación que Freud repite en una serie interminable de textos, pone el acento sobre la idea de derivación de la energía sexual hacia otros fines en los que ella se emplea. Pero buscaríamos en vano en esos textos una respuesta referente al proceso mismo. Es el mecanismo que acabamos de mencionar en lo referente al narcisismo, lo que nos permite no sólo ver en dónde termina el proceso, sino la manera en que éste se desarrolla. El reproche de simplismo dirigido a la concepción de la sublimación filosófica, por ejemplo se debe al hecho de que no se ha seguido este camino.

Y en segundo lugar, -y acordándonos de Ricoeur-, la sublimación es objeto de una sospecha constante. La sublimación parece contener la idea (tanto más ambigua por cuanto está sólo implícita) de una desrealización de los fines culturales a causa del origen que asigna a la sublimación de la etiología psicoanalítica. Ahora bien, lo que está nuevamente en discusión es la condición del significante cultural en su relación con el sustrato pulsional, como decíamos al inicio.

Ahora comprendemos mejor por qué la teoría de la sublimación aparece tan poco diferenciada en Freud: En sí mismo, el concepto de sublimación no hace realmente sino designar un proceso. Y en tal condición sólo suministraría el esqueleto común de las formas culturales: en virtud de las reflexiones que anteceden hemos logrado determinar el carácter específico de la sublimación filosófica. Sin

---

<sup>52</sup> Assoun, Ob. cit., p.115.

embargo, forzosamente, hemos de reconocer que Freud aplicó con un rigor particular a la filosofía de la ausencia de diferenciación general de las formas de sublimación. Por ejemplo, en el caso de la filosofía no encontraremos un equivalente de lo que es **El porvenir de una ilusión** para la religión o ensayos específicos como en el caso del arte. Esta circunstancia ha de tenerse en cuenta como síntoma de la diferencia filosófica. Ahora, en nuestro tiempo, nos toca considerar esta dificultad propia de la filosofía que se resiste aún a ser pensada psicoanalíticamente.

**El reconocimiento del límite: la anagnórisis psicoanalítica no presenta una teleología. El reconocimiento del límite psicoanalítico.**

Mauricio Ferraris dice hallar con Ricoeur un "estado no hermenéutico del sistema psicoanalítico"<sup>53</sup> cuyo proyecto califica como un "adiós a la anatomía bajo la forma de una anatomía fantástica", que no obstante es un modelo el que se representa en el concepto freudiano del inconsciente, que se define en términos energético-pulsionales, pero que no se identifica, como en las precedentes metafísicas románticas, con una energía consistente como puede ser la *voluntad de vivir* de Schopenhauer, o como una especie de *en sí* oscuro del que la conciencia sería fenómeno. Ferraris dice que *el inconsciente no es energía, sino diferencia de energía, energía diferente respecto al consciente; así que resulta definido por el consciente mucho más de lo que este último se ha "fundado" en el inconsciente.*<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Ferraris, Mauricio, Historia de la hermenéutica, página 155, Siglo XXI, México 2001.

<sup>54</sup> Ferraris, obra citada.

El papel hermenéutico de la energía psicoanalítica se precisa en **La interpretación de los sueños** en donde Freud compara el proceso de la interpretación onírica con la traducción de un texto, por el ejemplo del latino Tito Livio, lo cual nos marca un punto a favor de la justificación de nuestra hermenéutica del afecto como una hermenéutica analógica -como muchas otras presentará su desarrollo- para sustentar la epistemología de su sistema. La *hermenéutica del afecto* es una hermenéutica analógica, al igual que otras que de igual manera se fundamentan en lo investigado por Mauricio Beuchot. Pero esto frente a lo que nos encontramos en la hermenéutica del sueño, no es el resultado de una mediación reflexiva como puede serlo en el caso de la traducción del texto latino; en el sueño nos las tenemos que ver más bien, con una representación simbólica de los deseos inconscientes, realizada a través de un trabajo no reflexivo.

Esto está explícitamente tematizado en el capítulo VI de **La interpretación de los sueños**<sup>55</sup>: entre el contenido onírico que es el deseo y la mediación reflexiva operada por el analista se interpone un momento energético, el trabajo que desfigura los contenidos oníricos mediante un uso de censura que recurre a la condensación, al desplazamiento y a la representación por el contrario. Freud da mucha importancia a esta energética, justamente en la medida en que ella constituye el enlace característico de la hermenéutica profunda. Esta es la vía de acceso a los contenidos oníricos latentes, lo que distingue la interpretación psicoanalítica de las demás metódicas de la interpretación de sueños.

Habermas menciona<sup>56</sup> que la hermenéutica profunda que Freud contrapone a la filológica de Dilthey se refiere a

---

<sup>55</sup> Nuestra referencia sigue siendo la Obra completa de Freud, citada al inicio del capítulo.

<sup>56</sup> Mencionado por Ferraris, en Ob. Cit., p. 56.

textos que muestran el *autoengaño* del autor. La técnica de la interpretación de los sueños va más allá del arte de la hermenéutica, en cuanto debe recoger no sólo el sentido de un texto contingencialmente deformado, sino el *sentido de la deformación misma del texto*. Lo destituido es el efecto del trabajo de una energía inconsciente, la eficacia del autoengaño del autor consiste en el hecho de que no hay ningún elemento consciente o reflexivo en el trabajo onírico que vuelva indescifrables los contenidos del sueño. Sin embargo únicamente el recuerdo del paciente decide la validez de la construcción; si está recogida en el signo debe poder 'reportar' también al paciente un fragmento de historia perdida de su vida. El analista puede introducir el proceso de explicación consciente en la medida en que acierte a cambiar la función de la dinámica de la remoción de recuerdos indeseables, de manera que no trabaje para la estabilización de la resistencia sino para su disolución crítica.

Y este es el límite que nosotros estamos tematizando como una *anagnórisis psicoanalítica*. Es *anagnórisis* porque el acto psicoanalítico lleva a un re-conocimiento del sujeto, que nunca es seguro de permanecer igual en la próxima narración, pero es un re-conocerse a sí mismo constantemente cuyo fin debe estar por fuera de la interpretación de contenidos simbólicos perdidos en el rincón más oscuro de la memoria. Nosotros estamos de acuerdo en la opinión de Raúl Alcalá quien menciona una crítica al psicoanálisis señalando que este carece de una teleología. Lo cual es simple de entender en la medida en que el sistema psicoanalítico tiene como uno de sus supuestos básicos el no contar con el principio de autoridad, el cual se traduce en la experiencia analítica como la investidura de una imagen superior a la

cual podemos cargar todas nuestras culpas, alegrías y en general todas nuestras vicisitudes pulsionales.

El psicoanálisis se opone pues, a esta dinámica buscando eliminar el principio de autoridad entre el analizante y el analista, lo que definitivamente tiene una consecuencia que difiere al discurso psicoanalítico de la labor filosófica en la medida en que el psicoanálisis no puede por principio recomendar o decirle al analizante *qué hacer* con su vida puesto que se convertiría inmediatamente en una imagen de autoridad para él, -a diferencia por ejemplo de la filosofía escolástica cuyo punto de partida es precisamente confiar en el principio de autoridad *Magister dixit*.

### **Balance.**

Ya en el capítulo anterior introdujimos la primera pieza que fue la *filosofía de las emociones*, en la que planteamos una vista a la historia de la filosofía de la última modernidad desde un giro afectivista, emocional, en contraposición a las versiones de la filosofía moderna que sólo rastrean el curso de la racionalidad. Nuestra búsqueda siempre va en el sentido de preguntarnos por los problemas que aquejan a la humanidad contemporánea en donde la interrelación planetaria es inminente e inevitable. Los problemas culturales que antes parecían desarrollarse de manera aislada, ahora afectan a otras formas culturales del otro lado del planeta.

Sin duda que planteamos la urgencia de una forma de filosofar que tome en cuenta que para el desarrollo de la cultura humana es necesario entender la dinámica por la cual somos afectados por el mundo; todas las sensaciones que

nuestros sentidos captan se convierten en afectos, y estos se transforman en sentimientos. Como podemos ver la barrera entre lo empírico y lo racional en la que habitan los sentimientos nos muestra un claro ejemplo de cómo podemos encontrar conceptos para plantear un procedimiento analógico en esta hermenéutica del equilibrio afectivo. Lo mismo sucede con las emociones, pues su presencia en la vida de las personas está directamente ligada a las reacciones que genera el cuerpo al estar en contacto con las variables ambientales, ya sean climáticas o psicosociales.

En general todo lo que nos rodea tiene un referente simbólico en nuestra mente. El psicoanálisis eso es lo que delata, que somos neuróticos, que somos sicóticos, obsesivos o alguna de sus diversas patologías, pero de suyo no nos propone qué hacer con eso que somos, pues caería en una contradicción interna. Valga este capítulo como un reconocimiento importante a la ardua labor del discurso psicoanalítico, pues sin duda contribuye a que la filosofía funcione con más claridad en su haber al mostrarle los aspectos desconocidos de su propio discurso. Entendemos al psicoanálisis como la metódica que nos facilita una introspección para reconocer nuestras motivaciones ocultas, para desenmascarar nuestros fantasmas. Sin el pensamiento freudiano no se habría consolidado el pensamiento posmoderno, al igual que la figura de Nietzsche o la de Heidegger. No obstante el psicoanálisis tiene por necesidad, un límite con el que puede dialogar con otras ciencias de la interpretación.

Queremos recordar cómo esta hermenéutica pulsional que planteamos desde Paul Ricoeur y la colaboración de otros autores, es posible gracias al modelo de la hermenéutica de

Mauricio Beuchot. En este caso la analogía la aplicamos al sistema pulsional freudiano en los siguientes aspectos.

- a) Al comparar la interpretación de los sueños con la interpretación de un texto, se procede por mor de una analogía que halla equivalencias entre dos sistemas diferentes. En esta analogía se parte de la diferencia pero se comprende una similitud.
- b) Al describir la diversidad que las cargas pulsionales pueden adquirir, diferenciándolas unas de otras dentro de la misma tendencia ya sea de vida o de muerte. En esta analogía, se parte de una similitud o identidad pulsional, pero respetando y valorando las diversas formas de las pulsiones.
- c) La misma contraposición entre Eros y Tánatos representa una forma de equilibrio proporcional al consolidar la singularidad de cada sujeto y le ofrece una oportunidad brillante a la hermenéutica analógica que facilita la comprensión del acto psicoanalítico por medio de analogías que sean eficaces en la búsqueda de un justo medio confeccionado a la medida de cada sujeto, apoyando una universalidad de valoraciones culturales planteadas desde la diferencia particular de cada forma de subjetividad.

Esta *hermenéutica pulsional* puede presentar utilidad para el análisis de textos filosóficos y para el análisis de problemas culturales en general. Al principio de este capítulo decíamos que íbamos a proponer una superación crítica del psicoanálisis por medio de la hermenéutica. En

efecto: el psicoanálisis nos ofrece un reconocimiento de nosotros mismos, una *anagnórisis del sí*, pero no nos ofrece un *telos*, es lo que pienso que debe buscar remotamente todo tipo de tesis de filosofía, una colaboración a la búsqueda de la felicidad por medio del placer aunque sólo esté hablando de mi propia felicidad. Sin embargo este no es el caso, pues estamos planteando una vía para universalizar el análisis de los afectos para la solución de conflictos filosóficos y culturales. Y aun nos falta ver qué dice el filósofo lituano..

No nos quedamos con el puro psicoanálisis, él ya nos ha sido útil por sus procedimientos arqueológicos y genealógicos, pero lo que estamos buscando es una orientación axiológica, una guía ética para la convivencia mundial de las culturas que parta del análisis afectivista y emocional pero que dialogue a la par del desarrollo de la racionalidad, es decir una *interpretación* que no resulte en una *confrontación* en el sentido violento y subversivo que pueda tener esa palabra. Este tipo de hermenéutica pulsional que sirva para que al menos a nivel de una tesis doctoral se plantee la necesidad de situar a la racionalidad en un lugar en el que no haga daño al obsesionarse como en los conflictos bélicos, las diferencias religiosas o los problemas de integridad familiar, pero que tampoco se disminuya su aporte a la reflexión de la identidad cultural.

Además también es necesario remarcar que el origen de las cosmovisiones es una actitud pulsional puramente afectivista en la que los humanos antiguos convierten en mito los eventos de la realidad que pasarán a la historia futura como fuentes de su racionalidad. Ese es el caso de las diversas formas de racionalidad que representan las variaciones del monoteísmo, sustentadas en la mitología de un solo dios todopoderoso. Ahí el psicoanálisis ayuda, delimitando el papel de la razón y la

conciencia. Pero ahí también deja de ayudar en cuanto la interpretación se vuelve hermenéutica al plantear la pregunta "¿Y ahora qué hacemos con el relato de nuestras vidas?" ya sea que nos refiramos al relato del texto de una civilización, de la historia de una sociedad, de la genealogía de una familia, o la biografía de un individuo, todas son variantes textuales en el sentido de Paul Ricoeur, susceptibles de ser interpretadas.

Francamente los problemas que le toca vivir a la humanidad ahora que las culturas ya han cubierto una buena porción del planeta, serán de una dimensión jamás vista por algún humano anterior, sin embargo todos ellos tendrán un origen común en la singularidad de sus diferencias: todos los problemas de la humanidad se resuelven con la esperanza de mostrar una salida afectiva a la integración con los compañeros de la especie.

Dice Levinas: "... la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo sus compromisos sino su propia sustancia... La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro. Destruye la identidad del mismo"<sup>57</sup>.

Con ello nos habla de que la lógica más perfecta utilizada para declarar una guerra de cualquier índole, la separación étnica, o incluso la maquinación de una ruptura familiar, siempre sentirá respeto por aquello que particulariza y hace singular lo más universal de la vida humana: su capacidad afectiva para entender el mundo.

---

<sup>57</sup> LEVINAS, Emanuel, **Totalidad e infinito**, Sígueme, Salamanca, 199, pág. 48.

### Capítulo III. Fenomenología de los sentimientos.

- **Introducción.**
- **Sobre la existencia sin existente**
- **Interpretación del sufrimiento, la muerte y el porvenir.**
- **El mismo, el Otro y el infinito.**
- **Sobre la evasión**
- **Balance**

#### **Introducción.**

En este capítulo voy a hablar de la enseñanza de Emmanuel Levinas. Lo que aquí presentamos es parte del argumento general de una tesis de doctorado en filosofía en donde interpretar a la Otredad por la comparación entre razones y afectos es una alternativa viable para filosofar sobre la humanidad actual, pero también tenemos que analizar otra problemática: *verse e identificarse a sí mismo como Otro para cualquier ente distinto de sí*. Es decir, como aquél que es extraño o ajeno ante los demás. Este es el asunto de nuestra tesis, criticar, reflexionar y ordenar un análisis fenomenológico y hermenéutico de la condición humana para esclarecer la función o funciones de la ética intercultural en el mundo actual.

Sabemos que los enfoques en la filosofía de P. Ricoeur y E. Levinas son distintos, pero por eso utilizamos una forma de diálogo analógico, que nos permite interactuar con las ideas de ambos autores y encontrar aspectos que más que polarizarlos los acomoda en el mismo argumento teniendo el cuidado de no contraponerlos o empatarlos artificialmente.

Una fenomenología de los sentimientos que sirve para estudiar la filosofía en su historia como lo propone una lectura sobre la opinión de los pensadores sobre la actividad emocional, nos facilita la interpretación de los procesos afectivos de la humanidad para organizar una descripción de su sentir ante el mundo. Así es como vamos a lograr el equilibrio pulsional que le da sentido a cualquier forma que tome la existencia de la cultura humana.

Nuestra suposición es la que ya hemos dado antes: Buscar el equilibrio en las ideas, facilita la descripción de la realidad para crear los valores de la cultura.

La finalidad de esta investigación es proponer una pauta de explicación sobre el asunto de la mundialización de la cultura, a partir de un método de formación sustentado en el análisis filosófico de los afectos y no sólo de los efectos de la racionalidad en la especie humana. Esto lo haremos mediante una justificación metafísica y ética en la hermenéutica de los afectos misma que permea no sólo, la metafísica, deparando una metafísica hermenéutica o una hermenéutica metafísica. También prepara para una ética hermeneutizada, la plantea de manera distinta, y tiene que ser considerada en relación con ella. Igualmente, la hermenéutica analógico-icónica remite a la ética a *la dimensión metafísica, abierta por la hermenéutica misma, donde ambas se aposentan, se mueven y conviven*<sup>58</sup>. Beuchot señalará algunos indicios o índices de esa afectación que se produce entre la hermenéutica y la ética, como ámbitos de la realidad humana.

La hermeneutización de la ética nos conduce a plantear pocos principios como puntos de partida. El primero y principal lo encontramos en algo de lo que se ha dicho que es

---

<sup>58</sup> BEUCHOT, Mauricio. Perfiles esenciales de la hermenéutica, UNAM, México, 2002, Pág. 55.

un principio formal o vacío: "haz el bien y evita el mal". Pues, se añade, cada quien puede entender el bien (y, consiguientemente, el mal) como le plazca; no habría ninguna unanimidad. Por ende, no se podría universalizar el contenido material de ese principio formal<sup>59</sup>. Pero hay algo de lo que podemos echar mano, y es el estudio de la naturaleza del hombre. Hacer una lectura de la naturaleza humana como un texto, para extraer de él las consecuencias y aplicaciones que necesitamos para entender su conducta.

Sin ese conocimiento del hombre, sin esa interpretación de su ser, tendremos una ética muy formal y muy pura, pero completamente vacía. Es preciso llegar a lo material, a lo valorativo, a lo axiológico. Y ese paso de la naturaleza al valor, del ser al deber ser, no es falaz; no es esa falacia naturalista de la que tanto han acusado los positivimos, sino que es un paso válido, que efectuamos constantemente, ya que la hermenéutica nos hace ver que en la trama de nuestros juicios descriptivos hay elementos valorativos. Como mediación entre la metafísica y la ética, la hermenéutica nos ayuda a construir el puente de una antropología filosófica, una filosofía del hombre. Ella nos lleva a conocer al hombre para así normar convenientemente su conducta.

La importancia de dilucidar lo más posible un criterio de moralidad se ve sobre todo ahora, cuando muchos pensadores han querido convencernos de que no hay criterios, ni reglas, ni principios. Sólo existiría el punto de vista, el enfoque, la circunstancia, todo relativo a la persona. Pero eso es dejar la moral al individuo, a sus intereses y caprichos. Por ello conviene, aunque sea moderadamente y sin rigideces, plantear criterios claros. Tal vez sean pocos y muy

---

<sup>59</sup> Obra citada, p. 56

generales, pero suficientes para que la persona los aplique en su acción concreta. Según Levinas, es una de las cosas más difíciles, *esta búsqueda de criterios orientadores a la vez que educadores de la libertad.*<sup>60</sup>

Ahora es cuando más parece conveniente volver a una ética de virtudes, que nacen de esa aplicación de la analogía que es la virtud, entendida como el término medio, ya que la analogía es proporción, medida, medida. Sobre todo la prudencia, puerta de las virtudes, es la que se muestra como más necesaria. Educación de virtudes, no de solas leyes o reglas. La hermenéutica sirve a la historia no sólo al interpretarla, sino al recordarle lo que debe ser evitado, lo que estuvo mal, lo que más vale que no se repita. Señalar errores y subrayar aciertos. El juicio de la hermenéutica se vuelve juicio ético cuando da pie para cualificar de bueno o malo moralmente lo que se relata como hecho histórico.

Descubre sentido, pero también abre la posibilidad de una imputación ética, de bondad o maldad. La hermenéutica da paso a la ética al posibilitar el paso de lo meramente descriptivo a lo valorativo, al juicio práctico moral. A este respecto, creemos que el buen filósofo de la alteridad estaría de acuerdo con nosotros aunque no reflejamos su pensamiento al cien por ciento.

### **Sobre la existencia sin existente**

Según Levinas, la ética se descubre en soledad, en la soledad del existir. ¿En qué consiste el rigor de la soledad? Decir que jamás existimos en singular es una trivialidad.

---

<sup>60</sup> Ob. cit. P. 57

Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común, estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. *Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi existir, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación.* Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir.

Soy mónada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir, *no a un contenido cualquiera que estaría en mí como algo incomunicable*<sup>61</sup>. Si es incomunicable es porque está arraigado en mi ser, que es lo más privado que hay en mí. De modo que toda ampliación de mi conocimiento, de mis medios para expresarme, carece de efectos sobre mi relación con el existir, *una relación interior por excelencia.*<sup>62</sup>

Con Heidegger, Levinas pregunta lo siguiente: ¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con la pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de

---

<sup>61</sup> LEIBNIZ, Gottfried, Monadología, Porrúa, México, 1986.

<sup>62</sup> LEVINAS, Emanuel, De l'existence a l'existant, J. Vrin, Paris, 1990, p. 93

existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como «llueve» o «hace calor». Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo.

Levinas dice: *Irremisible existir puro*. Con lo cual quiere decir que al evocar el anonimato de este existir, no pienso en absoluto en ese fondo indeterminado a partir del cual la percepción separa las cosas, del que hablan los manuales de filosofía. Tal fondo indeterminado es ya un ser – un ente–, algo. Cae bajo la categoría de lo sustantivo. Posee ya esa personalidad elemental que caracteriza a todo lo existente. El existir al que intentamos aproximarnos es la acción misma de ser, que no puede expresarse mediante ningún sustantivo, que es verbo. Este existir no es susceptible de una afirmación pura y simple, puesto que siempre se afirma un ente. Pero se impone porque resulta imposible negarlo. Tras toda negación, reaparece esta atmósfera de ser, este ser como «campo de fuerzas», como terreno de toda afirmación y de negación. No está nunca adherido a un objeto que es, y por ello lo denominamos anónimo.

Según Levinas, también podemos encontrar en Heidegger esta conversión de la nada en existir. La nada heideggeriana retiene una especie de actividad de ser: la nada anonada. No permanece tranquila. Se afirma en esa producción de nada.

La noción de ser irremediabilmente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites. La angustia, según Heidegger, es la experiencia de la nada. ¿No

se trata más bien –si por «muerte» entendemos «nada»– del hecho de que es imposible morir?<sup>63</sup>

También puede resultar paradójico caracterizar el “hay” por la vigilia, como si de ese modo dotásemos al puro acontecimiento de existir de una conciencia. Pero hemos de preguntarnos si es la vigilia lo que define la conciencia, si acaso la conciencia no es más bien la posibilidad de escapar a la vigilia, si el sentido propio de la conciencia no consiste en ser una vigilia asociada a la posibilidad del sueño, si lo propio del yo no es el poder de salir de la situación de vigilia impersonal. Sin duda, la conciencia participa ya de la vigilia. Pero lo que la caracteriza específicamente es el conservar en todo momento la posibilidad de retirarse «tras ella», para dormir. La conciencia es el poder de dormir. Esta fuga de la plenitud es como la paradoja misma de la conciencia.

Así pues, la conciencia es una ruptura de la vigilia anónima del *hay* que constituye ya una hipóstasis, que remite a una situación en la que un existente entra en relación con su existir. Evidentemente, no podemos explicar por qué se produce: no hay una física de la metafísica. Simplemente mostrar el significado de la hipóstasis. Asunto que nos ayuda a entender la función de la fenomenología en nuestra investigación.

El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, es la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita –sin comienzo ni fin– del existir. El presente desgarra y renueva: comienza; es el comienzo mismo. Tiene un pasado, pero a modo de recuerdo. Tiene una historia, pero no es historia.

---

<sup>63</sup> Obra citada, p. 110

*Considerar la hipóstasis como presente no significa todavía introducir el tiempo en el ser.*<sup>64</sup> Le damos el presente, no nos damos una extensión del tiempo contemplada en una serie lineal de duración, ni tampoco un punto de esta serie. No se trata de un presente extraído de un tiempo constituido de antemano, no es un elemento del tiempo sino la función del presente, el desgarramiento que produce en la infinitud impersonal del existir. Es una especie de esquema ontológico. Por una parte, es un acontecimiento y aún no una cosa, no existe; pero es, por otra parte, el acontecimiento del existir gracias al cual algo sucede a partir de sí; por una parte, es aún un puro acontecimiento que debe expresarse en un verbo; y, sin embargo, por otra parte, hay una especie de mutación en ese existir, hay ya algo existente. Es esencial considerar el presente en el límite del existir y el existente en el que, como función del existir, se transmuta ya en existente.

Levinas menciona al respecto que, los filósofos han reconocido siempre al «yo» un carácter ambiguo: no es una substancia, y sin embargo es un existente por excelencia. Definirlo como espiritualidad es no decir nada, si la espiritualidad equivale a tales o cuales propiedades, ya que nada expresa acerca de su modo de existencia, acerca de ese absoluto que no elimina del yo un poder de renovación total. Decir que este poder tiene una existencia absoluta equivaldría como mínimo a transformar este poder en substancia. Al contrario, cuando se analiza en el límite del existir y del existente, como función de hipóstasis, el yo se coloca de entrada fuera de las oposiciones entre lo variable

---

<sup>64</sup> Ob. cit., p. 111

y lo permanente, y también fuera de las categorías del ser y la nada.

La paradoja desaparece cuando comprendemos que el «yo» no es inicialmente un existente, sino el modo del existir en cuanto tal, que propiamente hablando no existe. Sin duda, el presente y el «yo» se convierten en existentes y se puede componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente. Y es posible tener una experiencia kantiana o bergsoniana de este tiempo hipostasiado. Pero se trata en esos casos de la experiencia de un tiempo hipostasiado, de un tiempo que es, y no del tiempo en su función esquemática entre el existir y el existente, el tiempo como puro acontecimiento de la hipóstasis.

Al observar el presente como el dominio del existente sobre el existir, y al buscar el paso del existir al existente, nos situamos en un plano de investigación que ya no se puede denominar experiencia. Y si la fenomenología no es más que un método de experiencia radical, entonces nos hallamos más allá de la fenomenología. La hipóstasis del presente no es, por otro lado, más que un momento de la hipóstasis; el tiempo puede indicar una relación distinta entre el existir y el existente. Ella nos lo presentará más tarde como el acontecimiento mismo de nuestra relación con los demás y nos permitirá desembocar de ese modo en una existencia pluralista, *que supere la hipóstasis monista del presente*.<sup>65</sup>

El existir es controlado por el existente idéntico a sí mismo, es decir, solo. Pero la identidad no es únicamente una salida de sí, sino también un retorno a sí mismo. El presente consiste en un inevitable retorno a sí. El precio que se paga

---

<sup>65</sup> Idem, p. 23

por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí. El existente se ocupa de sí mismo. Esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto. La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a sí mismo. El comienzo está cargado de sí mismo; es un presente de ser, no de ensueño. Su libertad está limitada inmediatamente por su responsabilidad. En eso reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo.

En cuanto libertad respecto del pasado y del porvenir, el presente es un encadenamiento con respecto a sí mismo. El carácter material del presente no tiene que ver con el hecho de que el pasado le pese o de que se inquiete por su futuro. Tiene que ver con el presente en cuanto presente. El presente ha desgarrado la trama del existir infinito; ignora la historia; ocurre a partir de ahora. Y, *pese a ello (o a causa de ello), se compromete consigo mismo y conoce así una responsabilidad, se convierte en materialidad.*<sup>66</sup>

Este es el sentido que hemos propuesto para hilvanar ciertas ideas de Levinas como una *fenomenología de los sentimientos*. Hemos planteado hallar un cauce filosófico al problema de la convivencia entre las diversas manifestaciones subjetivas de las culturas, por ello dedicamos este apartado a describir cual es la situación particular de la subjetividad antes de enfrentarse a otras subjetividades. Nuestra perspectiva apunta hacia el pensamiento de una alternativa que no sólo esté centrada en la autonomía del sujeto como única guía para la evolución o desarrollo de la cultura humana sino también destacar el valor tan importante que tiene la heteronomía para dicho fin, es decir: el acto de responsabilizarse de sí

---

<sup>66</sup> *Ib idem*, p. 26

mismo y también, de responder por los otros como un aporte fundamental de la naturaleza humana.

En nuestra propuesta referimos que la cultura no exclusivamente es el producto del ejercicio racional humano, sino que ella también se ve delimitada por otros elementos constituyentes como los afectos, los sentimientos, las pasiones, las emociones y otros de características psíquicas similares que dan forma a las distintas subjetividades.

La forma en que detallamos nuestra hipótesis es presentando la filosofía de Emmanuel Levinas, analizándolo finalmente con el modelo de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Nuestro objetivo es en todo momento, demostrar que el equilibrio afectivo en las culturas facilita la creación de valores humanísticos para comprender el mundo y la existencia de una forma plenamente referida a su ser.

Con respecto al objetivo de nuestro trabajo, recordemos que es el asunto de la convivencia entre la diversidad cultural, pensado a partir de un método de formación sustentado en el análisis filosófico de los afectos y no sólo de los efectos de la racionalidad en la especie humana. Abogamos por un giro positivo de la renovación de la vida, que sobre la aniquilación del ser comprende los valores esenciales de la existencia humana para vivir una cultura agradable y adecuada a nuestro modo, lugar y situación como entes.

### **Interpretación del sufrimiento, la muerte y el porvenir.**

La hermenéutica, sobre todo con su analogicidad y su iconicidad, abre también camino a la ética como interpretación de las realidades vitales, como lo ha hecho ver Vattimo (y también a otra dimensión, como lo ha hecho ver

él mismo, a saber, la de lo religioso). Una conexión de la filosofía con la ética es el carácter que la hermenéutica le ha dado a ésta de interpretación de la vida mediante la interpretación de la muerte. La filosofía ha sido considerada en una extensa tradición como *meditatio mortis*; por eso la hermenéutica nos hace recordar ese aspecto capital del filosofar mismo. La vida del hombre tiene como ingrediente principal la reflexión, y el tope de la vida con la muerte no puede sino ponerlo a pensar.

Beuchot dice que ciertamente es en buena medida misterio, pero el hombre siempre ha ensayado el filo de su reflexión con los misterios, por más que en la mayoría de los casos no llegue sino a producir pequeños rasguños en ellos. *Tocar el misterio, la gran ambición –y necesidad– del hombre.*<sup>67</sup>

Se ha dicho que la muerte se ha vuelto un asunto privado, mientras que la sexualidad se ha vuelto un asunto público (siendo que antes era al revés). La vida sexual, las costumbres sexuales, casi de todo tipo, se exhiben en los medios de comunicación, mientras que la agonía del moribundo se esconde, se oculta a la vista de los demás; parece que aterra ver el proceso del morir. Antes era casi un acontecimiento público, que congregaba a la familia y deudos en torno al moribundo, y ahora sólo muy pocos soportan estar presentes, o están solamente los más cercanos a la persona. Inclusive se ha acuñado en los hospitales la expresión "enfermos terminales" para evitar la alusión directa a la muerte.

En ese espíritu, parece que también ahora la pregunta por la muerte se ha querido esconder, y hasta sabotear. Sin embargo, es la pregunta más rica. Tal vez haya sido la

---

<sup>67</sup> BEUCHOT, Mauricio, Obra citada, p. 58

muerte, el misterio de la muerte, uno de los máximos factores de admiración y perplejidad en el hombre, de modo que es lo que más lo ha movido a hacer metafísica. De hecho la metafísica, al ser una trascendencia de lo físico, va más allá de lo dado y hurga en el misterio, en la posibilidad o no posibilidad de algo más allá de la muerte. Pero no sólo eso; esta meditación no se queda en la metafísica, avanza a la ética y a la religión; es la que las conecta, de hecho. Ha habido épocas de la filosofía, como hace poco el existencialismo, en que la muerte sirvió de motivo más importante del filosofar mismo.

Tanto Heidegger como Sartre vieron a profundidad el carácter de ser-para-la-muerte que tiene el hombre. Pero justamente del sentido que se dé a la muerte dependerá la actitud filosófica con respecto a esta vida presente. El propio Heidegger, a mi modo de ver, dio a la vida filosófica un fuerte carácter de hermenéutica de la muerte, de *meditatio mortis*.<sup>68</sup>

En el esfuerzo, en el dolor, en el sufrimiento, encontramos en estado puro lo definitivo que constituye la tragedia de la soledad. Subrayemos algunos puntos: el análisis de la soledad ha de continuarse en el dolor de la necesidad y del trabajo, no en la angustia de la nada; insistiremos en el dolor que, con excesiva ligereza, llamamos físico, pues en él se encuentra inequívocamente el compromiso con la existencia. Mientras en el dolor moral es posible conservar una actitud de dignidad y de compunción y, por tanto, de liberación, el sufrimiento físico es, en todos sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia. Representa la propia irreductibilidad del ser.

---

<sup>68</sup> Ib idem, p. 57

El contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de alejar de sí el sufrimiento. Ello no significa definir el sufrimiento por el sufrimiento, sino insistir en esa simplificación *sui generis* que constituye su esencia. En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, *el sufrimiento es la imposibilidad de la nada*.<sup>69</sup>

Pero, además de una apelación a una nada imposible, también está presente en el sufrimiento la proximidad de la muerte. No se trata únicamente de sentir y de saber que el sufrimiento puede conducir a la muerte. El dolor comporta en sí mismo una suerte de paroxismo, como si se anunciase algo aún más desgarrador que el sufrimiento, como si, a pesar de la ausencia de espacio alguno para el repliegue constitutivo del sufrimiento, quedase aún un terreno libre para un acontecimiento, como si aún hubiese algo por lo que inquietarse, como si estuviésemos a la espera de un acontecimiento.

La estructura del dolor, que consiste en su propio apego al dolor, se prolonga entonces hacia una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias. La incógnita de la muerte, que no se presenta de entrada como nada sino como el correlato de la experiencia de la imposibilidad de la nada, no significa que la muerte sea una región de la que nadie

---

<sup>69</sup> LEVINAS Emanuel, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 92

vuelve y que, en consecuencia, permanezca desconocida; la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Lèvinas dice que se trata de la *relación con el misterio*.<sup>70</sup>

En el filósofo lituano, esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento, más allá de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo, que seguía siéndolo incluso cuando era desbordado por su propia naturaleza reservándose su posibilidad de asumir su condición fáctica. Nosotros decimos: que es la experiencia de la pasividad. Se trata de una forma de hablar, pues experiencia significa ya siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz. El objeto con el que me enfrento es comprendido y, sobre todo, construido por mí; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, *un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto*.<sup>71</sup>

Observamos de pasada la particularidad de este análisis de la muerte presente en el sufrimiento, en relación con los célebres análisis heideggerianos del ser para la muerte. El ser para la muerte, en la existencia auténtica de la que habla Heidegger, es la suprema lucidez y, por ello, la máxima virilidad. Comporta la asunción, por parte del Dasein, de la posibilidad última de la existencia, justamente aquella que

---

<sup>70</sup> Obra citada, p. 94

<sup>71</sup> Ob. cit., p. 84

hace posibles las demás posibilidades y que, por ende, hace posible el hecho mismo de que haya la misma muerte.

¿Cómo ha podido escapar a la perspicacia de los filósofos el rasgo principal de nuestra relación con la muerte? El análisis no puede partir de la nada de la muerte, pues de ella es de lo que precisamente no sabemos nada; sólo puede apoyarse en una situación en la que aparezca algo absolutamente incognoscible; absolutamente incognoscible, es decir, extraño a toda luz, y que hace imposible toda asunción de una posibilidad, y a pesar de todo lugar en el que nosotros mismos nos hallamos presos.

Sólo si la muerte se pone como pregunta para el hombre, como problema y cuestión, se vuelve, además de un hecho ineludible, una responsabilidad que afecta la vida. ¿Qué significa para mí la muerte? ¿Qué quiero que mi muerte signifique para mí? ¿Qué deseo que signifique para los demás? Casi siempre, espontáneamente, pensamos que queremos algún tipo de recuerdo nuestro en el interior de los semejantes. Es el recuerdo, la rememoración, la anámnesis y el llevar a los otros, o ser llevado por los otros, en el corazón. Para algunos a eso se reduce el que quede algo de nosotros después de la muerte. Para otros el perdurar, el pervivir, la inmortalidad, el inmortalizarse o ser inmortalizado es el resultado de la acción salvadora de un Dios. Y eso nos hace pasar de la ética a la religión misma.

La hermenéutica nos hace percatarnos de un hecho aparentemente trivial —Kant fue muy claro en ello—: *es muy distinta la actitud del hombre ante la muerte si se tiene la creencia en la inmortalidad que si no se tiene.*<sup>72</sup> En caso de no tenerse, la muerte es mero término; pero, si se tiene, la

---

<sup>72</sup> BEUCHOT, Mauricio, *ib id.*, p. 59

vida presente continúa de alguna forma en la otra. Además, con ello entronca la idea de que el comportamiento en esta vida tendrá repercusiones en otra. En efecto, cuando se acepta la idea de la inmortalidad, de inmediato se asocia con la idea de un Dios juez, y con la sospecha de que la conducta moral actual labra en la otra el premio o el castigo; pero esa posibilidad de ser premiado o castigado por lo que se ha hecho reclama la creencia en la libertad. Si no hay libertad, no hay responsabilidad, y, por ende, no podrá haber sanción alguna.

Esto ciertamente condiciona la vida y la determina con ciertas perspectivas. Mas frente a esto pueden adoptarse varias actitudes. Dejando de lado la espinosa idea de la predestinación, puede asumirse la actitud de miedo y de vigilancia para no ser merecedor de castigo, por pensar en un Dios premiator y castigador –sobre todo castigador– que está listo para atrapar al hombre pecador en cuanto se le acabe el tiempo de su libertad con la muerte. O se puede tener otra actitud muy distinta, la de pensar en la otra vida como el encuentro con un Dios bueno, que ha hecho un llamado y una invitación al hombre para que viva como hijo suyo, para ser después llevado a la plenitud del amor en ese encuentro gozoso con él.

Pero aun en una postura no religiosa, la ética tiene que ponerse muy seria en el fondo como *meditación de la muerte*, como hermenéutica de esa seguridad radical, y produce entonces la hermenéutica una ética basada en las convicciones propias. Se busca el altruismo, *se busca la satisfacción por haber cumplido consigo mismo y con los demás.*<sup>73</sup> De cualquier forma, la interpretación de la muerte (y, por lo mismo, de la

---

<sup>73</sup> Ib id., p. 60

vida) conecta la ética con la hermenéutica. Pero también es lo que conecta la ética con la metafísica, ya que la percepción del tiempo y la meditación sobre él es lo que más abre nuestra intelección metafísica seria, comprometida y auténtica.

Así, la hermenéutica nos conecta la ética con la metafísica. Como ya hemos comprobado, ahora es vista con mucha suspicacia la metafísica; pero la hermenéutica nos hace reconciliarnos con ella, darle una nueva oportunidad, bajo una nueva forma, hermeneutizada, una metafísica no ajena a las condiciones de la interpretación. La hermenéutica nos hace moderar las pretensiones que la metafísica tuvo. Hace incluso menos arriesgado y peligroso hablar de metafísica ahora, que hay un desencanto de los fundamentos, de la razón, del intelecto.

Eso ha llevado consigo un descrédito de todo lo que ha producido la modernidad. Una de esas cosas que ella tuvo fue la metafísica, y se reacciona contra ella, y se proclama la era postmetafísica. Estos postmetafísicos tienen razón, en la medida en que se oponen a la metafísica moderna, porque esa metafísica era una metafísica entendida como egología, como ontología del sujeto. Por supuesto que se trata del sujeto cartesiano, claro y distinto, lúcido y autoposeído. Ese sujeto es una mera ilusión, un delirio. Tiene idea clara y distinta de su esencia, el pensamiento. Lleva a una metafísica de esencias, sobre todo de esencias nominales, como las llamaban Locke y los empiristas, por un lado, preferidas por ellos; pero también, por otro lado, a esencias ideales, como las esencias de Leibniz, referidas a todos los mundos posibles.

Por todo ello, la muerte no es jamás un presente. El antiguo adagio epicúreo, destinado a disipar el temor a la muerte (cuando eres, ella no es y, si ella es, tú no eres) olvida sin duda toda la paradoja de la muerte, ya que oculta nuestra relación con la muerte, que es una relación única con el futuro. Pero al menos ese adagio insiste en el futuro eterno de la muerte. El hecho de que se escape de todo presente no remite a nuestra evasión ante la muerte o a una imperdonable distracción del momento supremo, sino al hecho de que la muerte es incomprendible, de que señala el fin de la virilidad y del heroísmo del sujeto. El ahora supone que yo soy el dueño, dueño de lo posible, dueño de captar lo posible. La muerte nunca es ahora.

Cuando la muerte existe, yo ya no estoy —no porque yo sea nada, sino porque no me encuentro en disposición de captar nada—. Mi soberanía y mi virilidad, mi heroísmo de sujeto no pueden ser virilidad ni heroísmo en relación con la muerte. En ese sufrimiento en cuyo interior hemos observado esa vecindad de la muerte —y aún en el plano del fenómeno— se produce la conversión de la actividad del sujeto en pasividad. Y no en el instante del sufrimiento en el que, acorralados por el ser, podemos aún captarlo, en el que aún somos sujetos del sufrimiento, sino en el llanto y el sollozo en los que desemboca el sufrimiento.

Allí donde el sufrimiento alcanza su pureza, donde ya no hay nada entre él y nosotros, la responsabilidad suprema se torna suprema irresponsabilidad, infancia. En eso consiste el sollozo, y por ello anuncia la muerte. En palabras de

Levinas, *morir es retornar a ese estado de irresponsabilidad, morir es convertirse en la conmoción infantil del sollozo.*<sup>74</sup>

¿Qué consecuencias podemos extraer de este análisis de la muerte? La muerte se convierte en el límite de la virilidad del sujeto, de esa virilidad que la hipóstasis hizo posible en el seno del ser anónimo y que se manifiesta en el fenómeno del presente, en la luz. No se trata de que haya empresas que resulten imposibles para el sujeto, o de que sus poderes sean de algún modo finitos; la muerte no anuncia una realidad contra la que nada podemos, contra la que nuestro poder es insuficiente; ya en el mundo de la luz surgen muchas realidades que superan nuestras fuerzas. Lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, ya no podemos poder. *Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto.*<sup>75</sup>

Debido a ello, digámoslo de pasada, la existencia es pluralista. Lo plural no designa en este caso una multiplicidad de existentes, sino que aparece en el existir mismo. En el propio existir del existente, hasta aquí celosamente asumido por el sujeto solitario y manifestado mediante el sufrimiento, se insinúa una pluralidad. En la muerte, el existir del existente se aliena. En verdad lo Otro que así se anuncia no posee ese existir como el sujeto lo posee; su poder sobre mi existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz.

Pero esto es precisamente lo que nos indica que lo otro no es de ningún modo un otro-yo, un otro-sí-mismo que participase conmigo en una existencia común. La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni

---

<sup>74</sup> LEVINAS, Emanuel, *Idem*, p. 113

<sup>75</sup> *Ib idem*, p. 114

una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio. Con su exterioridad o, mejor dicho, con su alteridad, pues la exterioridad es una propiedad del espacio y reduce al sujeto a sí mismo mediante la luz que constituye todo su ser.

En consecuencia, sólo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro. Una relación con otro que jamás consistirá en considerarle como una posibilidad existencial aparte, habría que caracterizarla en términos opuestos a los de las relaciones descritas por la luz que la ética da. Coincidimos con Levinas suponiendo que el prototipo de esa situación nos lo suministra la relación erótica.

El Eros, tan fuerte como la muerte, nos aporta las bases para analizar esta relación con el misterio siempre que lo exponamos en términos completamente distintos a los del platonismo, que se mueve en el mundo de la luz.

### **El Mismo, el Otro y el infinito.**

Transformar de manera constante nuestra actitud frente al mundo, es lo que facilita la difícil tarea de ser humano. El reconocimiento de mí mismo ante aquello otro que es necesariamente distinto de mí, por su naturaleza y oposición ontológica con respecto a mi lugar, es el sentido de la única revolución que puede sostenerse frente a un orden global de

existencia. Es decir: no sólo somos humanos como individuos, sino que pertenecemos a un orden social más amplio, y que a su vez pertenece a una cosmovisión de una cultura particular, y a pesar de ello, vamos a encontrar a formas de humanidad esencialmente distintas de nosotros. Por lo tanto el giro de la humanidad hacia la interpretación de los afectos y no de las razones es el motivo esencial para estudiar, como lo hemos venido haciendo, al filósofo Emanuel Levinas quien nos enseña cómo reconocernos frente al rostro de lo Otro, por medio de una descripción fenomenológica.

Él dice que *la resistencia del Otro al Mismo es el fracaso de la filosofía*<sup>76</sup>. La no-filosofía es la tiranía de la Opinión, en que el Mismo padece, pero no reconoce, en sí, la ley del Otro; es la oscuridad de la imaginación donde se extravía y se pierde el sujeto concedor —el para sí, el Mismo o el Yo; es la heteronomía de la propensión en donde la Persona sigue la ley que no se ha dado a sí misma; es la alienación en que se pierde sin darse cuenta; es la inautenticidad donde el ser huye de su identidad hacia el anonimato.

El saber filosófico es a priori: busca la idea adecuada y asegura la autonomía. En todo aporte nuevo, reconoce estructuras familiares y saluda a viejos conocidos. Es una Odisea donde todas las aventuras no son más que los accidentes de un retorno. El mito de una conciencia legisladora de las cosas, *donde se reconcilian diferencia e identidad*<sup>77</sup>, es el gran mito de la filosofía. Reposa sobre el totalitarismo o el imperialismo del Mismo. Definido por la

---

<sup>76</sup> LEVINAS, Emanuel, Trascendencia y altura, Minima Trotta, Madrid, 2001, p. 90

<sup>77</sup> Obra citada, p. 92

universalidad del Mismo, el idealismo vuelve a encontrarse hasta en las filosofías que lo denuncian más rigurosamente. Si la historia tiende a reducir los conflictos que oponen al hombre consigo mismo, al hombre con los hombres y con las cosas, esa reducción significa de inmediato el dominio del hombre sobre lo que, desde luego, lo ofendía. Toda alteridad se alza.

En la sociedad homogénea o socialista se trata de conferir al Otro (Autrui) el estatuto del Yo y de liberar al Yo mismo de la alienación que le viene de la injusticia que comete. El derecho del hombre que se pretende hacer reconocer así es el derecho de un Yo. El hombre es concebido como un Yo o como un ciudadano —nunca en la originalidad irreductible de su alteridad, a la que no se accede con la reciprocidad o con la simetría. La universalidad y la ley igualitaria proceden de los conflictos que oponían a los egoísmos primitivos. El ser de lo real no cesa nunca de significar su ser para mí. En este sentido, el idealismo es un egoísmo.

Por otra parte, la asimilación del Otro por el Mismo no consiste sólo en el conocimiento que ciertamente es su prefiguración y, para un saber absoluto, su resultado. El Mismo o el Yo supera la diversidad y el No-Yo que lo ofende, comprometiéndose en un destino político y técnico. El Estado y la sociedad industrial que corona el Estado homogéneo y del cual emerge, pertenecen en este sentido al proceso filosófico.

¿Pero cómo no desembocaría la oposición del Mismo y del Otro en triunfo del Mismo? ¿Y se puede no desear ese triunfo? ¿No consagrará el realismo —donde se mantendría el Otro— la permanencia del conflicto?

Ser Yo significa, desde entonces, no poder sustraerse a la responsabilidad. Este acrecentamiento de ser, esta exageración existencial que se llama ser yo —este saliente de la ipseidad en el ser se realiza como una turgencia de la responsabilidad. La reconvención es una tensión nueva en el Yo. En vez de aniquilar al Yo, lo resitúa.

Descubrir en el Mismo tal situación, *es identificar Yo y moralidad. La conciencia, en tanto que toma de conciencia, es una posesión del Otro por el Mismo*<sup>78</sup>; el Yo domina al Otro y está incluso en disposición de retirarse, mediante una aproximación de todo compromiso con el ser que reconoce como "objeto intencional", enteramente a su disposición. La cuestión es superar el nihilismo: en vez de aniquilar al yo, reconvenirlo.

En otro orden de ideas, la idea del infinito no es una intencionalidad de la que el infinito sería el objeto. La intencionalidad es un movimiento del espíritu adaptado al ser. Apunta a algo. Va hacia un tema. En el tema, el ser se aloja con gusto. El ser es lo «tematizable» por excelencia, lo aceptable, lo tético. Pero la intencionalidad, que es la apertura del pensamiento al tema, no desborda este tema. No consiste en pensar más de lo que es pensado en ella. El noema se dibuja perfectamente en la noesis. La idea del infinito consiste precisa y paradójicamente en pensar más que aquello que es pensado, conservándolo sin embargo en su desmesura respecto del pensamiento.

La idea de infinito consiste en comprender lo incomprensible garantizándole no obstante su estatuto de incomprensible. Si hubiera, en la idea del infinito, intención adecuada de lo incomprensible o de lo impensable,

---

<sup>78</sup> Idem, p. 98

no sería ya idea del infinito. Y, sin embargo, si la demasía o el aumento incomprensible o impensable no concerniera en nada al pensamiento que apunta a un tema, no habría habido más idea del infinito.

El infinito no es, pues, el correlativo de la idea del infinito como si ésta fuera una intencionalidad. ¿Se dirá que puede afectar al Yo por el hecho de que el exceso incomprensible tendría una presencia simbólica en la donación adecuada? Pero la maravilla del símbolo no se explica a sí misma más que por el trastorno de la intencionalidad —por el hecho de que, contrariamente al dominio perfecto del objeto por el sujeto en la intencionalidad, el Infinito desconcierta a su idea.

Y es esto lo que echa fuera simples tomas de conciencia y simples poderes. En efecto, ¿cómo se puede producir una controversia de sí mismo, un desconcierto de sí, sin que sea simplemente la constatación de este fracaso mediante un nuevo acto y sin que sea asumido por ese nuevo acto, escapando ya a toda crítica? Podemos responder: el acto que va hacia el infinito ya es controvertido en su *intención* primera. Ahora bien, esto no es posible más que si se transforma en moralidad que se somete al Otro (Autrui) y se presenta de inmediato como obediencia y como sumisión a una altura.

Una situación semejante no es original —es una existencia a la que el ligero obstáculo del escrúpulo (Ricoeur ha demostrado su importancia en la estructura del espíritu) le impide reposar en paz sobre sí misma, existencia tanto más exigente respecto de sí cuanto más se domina, insatisfecha con su satisfacción. Y porque la conciencia moral es auto-crítica, porque hace su propia crítica en su movimiento hacia delante, anteriormente al movimiento de

reflexión que, como intención segunda, ya sería dogmático, por ello la conciencia moral es primera y fuente de filosofía primera.

El ser es lo develado, lo tematizado —aquello en que el pensamiento tropieza y se detiene, pero que al instante recupera. La idea del infinito consiste en una imposibilidad de sustraerse a la responsabilidad, consiste en la imposibilidad de pararse y en la ausencia de todo escondrijo, de toda interioridad donde el Yo pudiera reposar armoniosamente sobre sí. Pero este andar, siempre hacia delante, es precisamente la manera con que el sujeto se desprende de lo relativo respondiendo a lo absoluto. Un desprendimiento que no es el de la reflexión.

El ser recibe órdenes y, por consiguiente, su responsabilidad infinita es la respuesta a una superioridad que se impone absolutamente. Toda crítica de sí en la reflexión ya se sitúa después de la responsabilidad. La relación con el infinito que controvierte, pero llama con urgencia hasta el punto de no dejar tiempo para volverse —ni para encerrarse en lo privado—, no es, en efecto, una intencionalidad mutilada, amputada de su poder de reflexión o demasiado infantil para el conocimiento crítico de sí. Es, en cierta medida, condición de toda reflexión y de su movimiento contra natura.

La pura reflexión no puede tener la primera palabra: ¿cómo surgiría en la espontaneidad dogmática de una fuerza que avanza? Es preciso que, desde fuera, la cuestionen. La reflexión exige una heteronomía. La pura reflexión no puede, por otra parte, tener la última palabra, pues, en cuanto acto dirigido sobre un tema, permanece esencialmente ingenua. La crítica última no puede desarrollarse en una intención

segunda que, como nuevo acto ingenuo, se deshila ante la crítica.

En el aumento progresivo de su responsabilidad, sin que el sujeto, soportando todo el peso del Otro, tenga tiempo de volverse —en el «cuanto más justo, más culpable» del escrúpulo—, el Yo erosiona la ingenuidad dogmática de su buena conciencia.

En esto nos ayuda la hermenéutica analógica. Nos conduce por ese trozo de misterio y de razón conjugados que es la metafísica. Y nos da otra cosa más importante. Nos insta a aplicarla a lo concreto. Esto se ve en quienes han sido hombres de lo concreto, de lucha por la justicia. Por eso, precisamente por eso, se da esa nueva metafísica con naturalidad, y con naturalidad se devuelve a lo concreto y práctico. Es a veces una metafísica que nos sobrecoge, nos desconcierta; porque muestra un rostro humano, está orientada al hombre, a servir a esa utopía de la justicia por la que se debe luchar tanto. En ese sentido, la hermenéutica propicia una metafísica que va de la mano de la ética.

Ya no se tiene que preguntar cuál de las dos es primero, si la metafísica o la ética, cuál de las dos es la filosofía primera, ya que se dan simultáneamente, cada una primera o segunda de acuerdo con perspectivas diferentes.

A decir de Beuchot, es por eso, *una metafísica amiga del hombre, una metafísica hecha con amistad hacia el ser humano, por amistad con él, sostenedora de sus búsquedas, que quiere sacarlo del callejón sin salida.*<sup>79</sup> Vemos, además, que la metafísica originada por la hermenéutica es una metafísica que se conecta con la mística, con la religiosidad. Es una

---

<sup>79</sup> BEUCHOT, Mauricio, obra citada, p. 63

metafísica que se expone a la intemperie, la intemperie del Ser, más aún, del misterio. Por eso, por dar cabida al misterio en su paradigma de racionalidad –como lo hizo ya, por ejemplo, Walter Benjamin–, nos tensiona de lo histórico a lo metahistórico, de lo concreto a lo abstracto, de lo práctico a lo teórico, y también en el camino inverso.

Cambiando lo dicho por Kant, y en clara aproximación a Levinas, Beuchot dice *que una esencia sin existencia es vacía, pero una existencia sin esencia es ciega*. Hemos de agradecer por ello a la hermenéutica (analógica e icónica) una crítica de la cultura que hace al paso que elabora su metafísica. Sobre todo por su pérdida del sentido. Propone un sentido, el ser. Da sentido, eso es de agradecer. Porque es cierto lo que nos dice Derrida<sup>80</sup>: hay una pavorosa pérdida de sentido en nuestra sociedad, en nuestra cultura. En lugar de empeorar la situación, en lugar de lacerar más la situación que señala, la hermenéutica analógica nos da con generosidad, propone un sentido, arriesga por nosotros, sus seguidores.

### **Sobre la evasión**

En la obra de Levinas, la rebelión de la filosofía tradicional contra la idea de ser procede del desacuerdo entre la libertad humana y el hecho brutal del ser con que tropieza. El conflicto del que ella ha salido opone hombre y mundo y no al hombre consigo mismo. Nuestro autor dice que la sencillez del sujeto está más allá de las luchas que lo desgarran y que, en el seno del hombre, alzan al yo contra el

---

<sup>80</sup> [www.jacquesderrida.com.ar/textos/apocaliptico.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/apocaliptico.htm)

no yo. Ellas no rompen la unidad del yo a quien, depurado de todo lo que en él no es auténticamente humano, *le está prometida la paz consigo mismo, y que se acaba, se cierra y descansa en él mismo.*<sup>81</sup>

Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu moderno y de su filosofía. Suficiencia que alberga el filósofo común, ella no se nutre menos de los sueños audaces del capitalismo inquieto y emprendedor. Ella dirige su culto al esfuerzo, a la iniciativa y al descubrimiento que se orienta menos a reconciliar al hombre consigo mismo que a asegurarle lo desconocido del tiempo y de las cosas. El burgués no confiesa ningún desgarramiento interior y le avergonzaría que le faltara la confianza en sí mismo; en cambio, se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee.

Es esencialmente conservador, pero vive un conservadurismo inquieto. Se preocupa de los asuntos de la vida y de la ciencia como de una defensa contra las cosas y lo imprevisible que ellas encubren. Su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad. Sobre el antagonismo que le opone al mundo quiere arrojar el blanco manto de su *paz interior*. Su falta de escrúpulos es la forma vergonzosa de su tranquilidad de conciencia. Pero mediocrementemente materialista, al goce, prefiere la certidumbre del mañana. Contra el porvenir que introduce cosas desconocidas en los problemas resueltos en los que vive, le pide garantías al presente. Lo que posee se convierte en un capital cargado de intereses o en una

---

<sup>81</sup> LEVINAS, Emanuel, De la evasión, Arena, Madrid, 1999, p. 75

seguridad contra los riesgos y, así domesticado, su porvenir se integra en su pasado.

Y, en efecto, la filosofía occidental nunca ha ido más allá. Al combatir el ontologismo, cuando lo combatía, luchaba por un ser mejor, por una armonía entre el mundo y nosotros o por el perfeccionamiento de nuestro ser propio. Su ideal de paz y de equilibrio presuponía la suficiencia del ser. La insuficiencia de la condición humana nunca ha sido comprendida de otro modo que como una limitación del ser, sin que fuera nunca considerada la significación del «ser finito». La trascendencia de esos límites, *la comunión con el ser infinito*<sup>82</sup> seguía siendo su única preocupación.

Y sin embargo la sensibilidad moderna se enfrenta con problemas que indican, acaso por primera vez, el abandono de esa preocupación por la trascendencia. Como si tuviera la certidumbre de que la idea de límite no podría aplicarse a la existencia de lo que es, sino únicamente a su naturaleza y como si percibiera en el ser una tara más profunda. La evasión, cuya extraña inquietud manifiesta la literatura contemporánea, aparece a través de nuestra generación como una condena, la más radical, de la filosofía del ser.

Pero esta revelación del ser y de todo lo que conlleva de grave y, en cierto sentido, de definitivo es al mismo tiempo la experiencia de una rebelión. Esta no tiene nada en común con la que oponía el yo al no yo; el ser del no yo tropezaba con nuestra libertad, pero por eso mismo subrayaba su ejercicio. El ser del yo que la guerra y la posguerra nos han permitido conocer no nos deja ya ningún juego. La necesidad de tener razón de ella sólo puede ser una necesidad de evasión.

---

<sup>82</sup> Obra citada, p. 77

La evasión no procede solamente del sueño del poeta que estaría buscando evadirse de las «bajas realidades»; ni, como en los románticos de los siglos XVIII y XIX, de la preocupación por romper con las convenciones y los, constreñimientos sociales que falsearían o aniquilarían nuestra personalidad; ella no es la búsqueda de lo maravilloso susceptible de quebrar el sopor de nuestra existencia burguesa; no consiste tampoco en saltarse las servidumbres degradantes que nos impone el mecanismo ciego de nuestro cuerpo, porque no es únicamente la posible identificación del hombre y de la naturaleza lo que, a decir del filósofo lituano, le produce horror.

Todos estos motivos no son sino variaciones sobre un tema cuya profundidad son incapaces de igualar. Sin embargo, lo encubren, pero transponiéndolo. Porque todavía no ponen el ser en tela de juicio, y obedecen a una necesidad de trascender los límites del ser finito. Traducen el horror de cierta definición de nuestro ser y no del ser como tal. La huida que imponen es una búsqueda de refugio. No se trata solamente de salir, sino también de ir a alguna parte. La necesidad de evasión se encuentra, por el contrario, como algo absolutamente idéntico a todas las estaciones adonde conduce su aventura, *como si el camino recorrido no le restara nada a su insatisfacción.*<sup>83</sup>

Pero la necesidad de evasión no podría confundirse con el impulso vital o el devenir creador. No fijan de antemano en ningún sentido su término, sino que lo crean. ¿No se convierte acaso el ser creado, en cuanto acontecimiento inscrito en un destino, en una carga para su creador? Precisamente de aquello que hay de peso en el ser es de lo

---

<sup>83</sup> Ob. cit., p. 81

que se aparta la evasión. Es verdad que la renovación continua del impulso rompe la prisión de un presente que, apenas actual, se convierte en pasado, y que la creación no se detiene nunca sobre una aprobación de su obra; lo cual no quiere decir que en el impulso vital la renovación se interprete como una creación y denote así una servidumbre para con el ser. En el momento en que la filosofía del impulso creador rompe completamente con la rigidez del ser clásico no se independiza de su prestigio, porque más allá de lo real no percibe sino la actividad que lo crea. Como si el verdadero medio de superarlo pudiera consistir en aproximarse a una actividad que precisamente va a parar a él.

Por eso, la necesidad de la evasión —llena de esperanzas, quiméricas o no, importa poco— nos conduce al corazón de la filosofía. Nos permite renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser. ¿Cuál es la estructura de este ser puro? ¿Tiene la universalidad que le confiere Aristóteles? ¿Está en el fondo y en el límite de nuestras preocupaciones tal como lo pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No es, por el contrario, nada más que la marca de cierta civilización, instalada en el hecho consumado del ser e incapaz de salir de él? En estas condiciones Levinas se pregunta *¿es posible la excedencia? ¿Y cómo se realiza? ¿Cuál es el ideal de felicidad y de dignidad humana que ella promete?*<sup>84</sup>

Pero ¿no es la necesidad de evasión exclusivamente el hecho de un ser finito? ¿No aspira a franquear los límites del ser antes que a huir del ser en cuanto ser? ¿Tendría necesidad de salir de sí el ser infinito? ¿No es él

---

<sup>84</sup> Idem, p. 85

precisamente el ideal de la autosuficiencia y de la promesa de la eterna satisfacción?

Eso supondría que la necesidad sólo es una privación. Tal vez llegaremos a mostrar que hay en la necesidad algo distinto de una carencia. Por otra parte, las nociones de finito y de infinito no se aplican a lo que es, *carecen de precisión cuando se les atribuye el ser de lo que es.*<sup>85</sup> Lo que es posee necesariamente una extensión más o menos grande de posibilidades de las cuales es dueño. Propiedades que pueden tener relación con otras propiedades y enfrentarse a un ideal de perfección.

El hecho mismo de existir sólo se refiere a sí. Es aquello gracias a lo cual se plantean o se ponen todos los poderes y todas las propiedades. La evasión que consideramos debe aparecérsenos como la estructura interna de ese hecho de ponerse. Intentaremos descubrirla en un estado en que el hecho de ponerse se consuma en su desnudez, exento de cualquier consideración de naturalezas, cualidades o poderes que se ponen y que *enmascaran el acontecimiento por el cual son.*<sup>86</sup>

Pero ¿cómo considerar lo finito y lo infinito en el hecho de ponerse? Lo que es, es. El hecho de ser es desde ahora y en adelante perfecto. Está ya inscrito en el absoluto. Que haya habido un nacimiento o que haya una muerte es algo que no afecta de ningún modo al carácter absoluto de una afirmación que sólo se refiere a sí misma. Por eso, consideramos que el problema del origen y de la muerte no podría ser juiciosamente planteado más que a partir del

---

<sup>85</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro IX, Espasa Calpe, colección Austral, México, 1976.

<sup>86</sup> LEVINAS, Emanuel, *Ib idem*, p. 96

momento en que el análisis de la evasión habrá sido realizado.

Por lo demás, la evasión no nos parecerá una huida hacia la muerte, ni una salida fuera del tiempo. Reservamos para otro estudio la demostración del carácter ontologista de la nada y de la eternidad que le da al caso del hombre toda su importancia es precisamente esta inadecuación de la satisfacción a la necesidad. La justificación de ciertas tendencias del ascetismo está aquí: las mortificaciones del ayuno no son solamente agradables a Dios; ellas nos aproximan a una situación que es el acontecimiento fundamental de nuestro ser: la necesidad de evasión.

Así pues, nos encaminamos hacia la tesis de la inadecuación de la satisfacción a la necesidad. El análisis de la necesidad y de la atmósfera en la cual se realiza nos inducirá a atribuir a la necesidad un tipo de insuficiencia distinto de aquél al cual la satisfacción nunca podría responder. Lèvinas para justificar su tesis según la cual la necesidad expresa la presencia de nuestro ser y no su deficiencia, debemos considerar el fenómeno primordial de la satisfacción de la necesidad; el placer.

Con certeza aquel que la experimenta no se orienta a la materialidad de los objetos que van a satisfacer la necesidad. Únicamente le interesa su posible uso. Pero hay más. La satisfacción se realiza en una atmósfera de fiebre y de exaltación que nos permite decir que la necesidad es una búsqueda del placer. ¿Qué significa este placer?

El desprecio del placer de los moralistas sólo iguala a la atracción que ejerce sobre las personas. Y, sin embargo, en el específico dinamismo del placer, igualmente desconocido por los moralistas que lo presentan como un estado, se

realiza la satisfacción de la necesidad. En torno al proceso que termina por apaciguarla se desarrolla otro juego, que los filósofos denuncian como puramente concomitante, pero que el hombre toma en serio.

El placer aparece desarrollándose. No está ahí por completo, ni al instante. Y por lo demás no estará nunca entero. El movimiento progresivo constituye un rasgo característico de ese fenómeno, que es todo menos un simple estado. Movimiento que no tiende a una meta porque no tiene término. Está por entero en un ensanchamiento de su amplitud, que es como la rarefacción de nuestro ser, algo así como su pasmo. En el fondo mismo del placer en ciernes se abren precipicios, cada vez más profundos, en los que nuestro ser, que ya no resiste, se precipita locamente. Hay algo vertiginoso en el devenir del placer. Facilidad o cobardía. El ser se siente vaciarse en cierto modo de su sustancia, Lèvinas dice que es *aligerarse como en una borrachera y dispersarse*.<sup>87</sup>

Por otra parte, el hecho mismo de que la satisfacción de la necesidad viene acompañada por un acontecimiento afectivo es revelador de la verdadera significación de la necesidad. No se trata de un simple acto que venga a colmar la carencia que se anuncia en la necesidad. El acto puro y simple supone en efecto el ser constituido, no es la afirmación misma del ser. La afectividad, por el contrario, es extraña a las nociones que se aplican a lo que es y nunca ha podido ser reducida a las categorías del pensamiento y de la actividad.

Aristóteles ha tenido un vivo sentimiento de esta extrañeza del placer respecto a la actividad, Pero no es verdad que el placer se añada al acto, *como la flor a la*

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 114

*juventud*, porque esta imagen, por lo demás poco sugerente, degrada el placer al rango de estado y disimula el movimiento del placer en el cual se realiza la satisfacción y la promesa de evasión que él aporta al malestar de la necesidad: Es justo decir, sin embargo, que él no es el objetivo de la necesidad, porque el placer no es término. Es proceso y proceso de salida del ser. Su naturaleza afectiva no es solamente la expresión o el signo de esta salida, es esta misma salida. El placer es afectividad, precisamente porque no adopta las formas del ser, sino que intenta romperlas. Pero es una evasión engañosa.

Porque esta es una evasión que fracasa. "Si, como en un proceso que está lejos de cerrarse sobre sí, se manifiesta en una constante superación de sí mismo, se quiebra en el instante en que parece salir absolutamente. Se desarrolla con un acrecentamiento de promesas que se vuelven cada vez más ricas a medida que él alcanza el paroxismo, pero estas promesas no se mantienen nunca".<sup>88</sup>

### **Consideración final sobre el capítulo**

Hemos de precisar lo que pueda ser esta relación con los demás. Se le ha objetado a Lèvinas que, en la relación con los demás, no nos enfrentamos únicamente con el porvenir, que *el otro como existente tiene ya para mí*<sup>89</sup> un pasado y que, por consiguiente, carece del privilegio del porvenir. Ello permitirá abordar la parte principal de lo que el autor desea

---

<sup>88</sup> Id., 96

<sup>89</sup> Id., 98

desarrollar. Levinas no define al otro por el porvenir, sino al porvenir por la otredad, ya que el porvenir mismo de la muerte consiste en su total muerte, su extrañeza, no dejan al sujeto iniciativa alguna. Entre el presente y la muerte se abre un abismo, el abismo entre el yo y la alteridad del mismo. Lo que hemos subrayado no es el hecho de que la muerte detiene la existencia, de que es fin y nada, sino el hecho de que el yo se encuentra, al enfrentarse con ella, absolutamente falto de iniciativa.

Vencer a la muerte no es un problema de vida eterna. Vencer a la muerte significa mantener una relación con la alteridad del acontecimiento que es aún una relación personal.

¿Cuál es esta relación personal que difiere del poder del sujeto sobre el mundo y que no obstante preserva su personalidad? ¿Cómo puede darse una definición del sujeto que resida en cierto modo en su pasividad? ¿Hay en el hombre otra soberanía diferente de esa virilidad, de ese poder de poder, de captar lo posible? En caso de haberla, sería en tal relación en donde residiría el lugar mismo del tiempo. Dijimos antes, siguiendo a nuestro autor, que esta relación *es la relación con los demás*.<sup>90</sup>

Y, sin embargo, el progreso no ha inducido a la filosofía occidental a superar por entero el ser. Cuando, más allá de las cosas –modelo primero del ser–, descubre los dominios del ideal, de la conciencia y del devenir, ella fue incapaz de privarlos de existencia, ya que todo el beneficio de su descubrimiento consistía precisamente en atribuírsela. El ontologismo, en su más amplia significación, seguía siendo el dogma fundamental de todo pensamiento. A pesar de toda su

---

<sup>90</sup> Id., p. 81

sutilidad, seguía siendo prisionero de un principio elemental y sencillo según el cual sólo se podría pensar y experimentar lo que existe o lo que se supone que existe. Principio aún más imperioso que el de no contradicción, puesto que a la nada misma, en la medida en que la encuentra el pensamiento, se le concede una existencia, y no hay efectivamente restricción para verse obligado a enunciar contra Parménides que el no ser es.

Pero, a su vez, el Alma, y, en nuestros días, el Alma encarnada, el hombre, se interpretan como momentos ineludibles del juego del Ser mismo. El Alma está emparentada, para Platón, con las Ideas; en Plotino es una hipóstasis. En Hegel, el espíritu subjetivo —como alma, como conciencia y finalmente como sujeto— es ineluctable en la Historia del Espíritu o del Ser. En Heidegger, el hombre es el pastor del Ser.

El ser por el que se afana lo real no recupera la filosofía con el mismo derecho con que —empresa sin beneficios ni pérdidas— él recupera todo, fenómenos, reflejos y apariencias. La filosofía es esencial al ser en tanto que ser. El conocimiento del ser que se produce en el alma o en el hombre —la verdad— es un acontecimiento primordial del ser mismo. No se añade a él desde fuera, por un azar que hubiera hecho que unas almas ávidas de ser hubieran germinado espontánea mente en la realidad.

Entonces el acontecimiento filosófico parece suprimir la multiplicidad y, por consiguiente, la violencia. La violencia se apega, en efecto, a la oposición, es decir, a la escisión

del ser en Mismo y en Otro. La filosofía, como diría André Lalande, *asimila todo Otro al Mismo*.<sup>91</sup>

Pero la asimilación se produce en la filosofía en tanto que la filosofía es fundamentalmente una búsqueda de la verdad. Pues la verdad significa, de un modo general, la adecuación entre la representación y la realidad exterior. No que, en la verdad, la representación y la realidad se superpongan como dos triángulos congruentes. La entrada del ser otro en el horizonte del ser que se lo representa es ipso facto la adecuación. El hecho de que el ser se desvela, de que reluce, de que su ser consiste en ser verdadero, equivale para él a dibujarse a escala humana y a la medida del pensamiento. La verdad es la adecuación original que toda adecuación supone.

El Yo del conocimiento es, en efecto, a la vez el Mismo por excelencia, el acontecimiento mismo de la identificación y el crisol donde todo Otro se transmuta en Mismo. Es la piedra filosofal de la alquimia filosófica.

En este sentido, expandiendo nuestra perspectiva, Beuchot afirma que Nietzsche tenía razón al criticar la metafísica occidental. Pero cree ver que Nietzsche mismo no quería tanto destruir la metafísica, cuanto crear una metafísica distinta, que no llegó a concebir plenamente. Una metafísica que tuviera que ver con el ethos y la condición del hombre. Lèvinas captó el ansia metafísica de Nietzsche, de una metafísica viva, comprometida con el ser humano, que no mintiera ni encubriera las horrorosas mentiras de los hombres. Los sujetos y sus máscaras.

---

<sup>91</sup> Id., p. 91

También lo había señalado Kierkegaard. Lo que nos quita la máscara es la angustia. Por eso únicamente nos la quitará una metafísica en cierta manera brotada de nuestra angustia. Es lo que puede ser honesto, según la pedagogía que el propio Kierkegaard pedía. Pero, sobre todo, la cultura está deprimida, sufre una severa depresión. Ciertamente está angustiada, pero también está deprimida. Y trata de sobreponerse a su angustia no como quiere Kierkegaard, con el llanto reparador, sino con la risa sarcástica, con la carcajada. Y se quiere salvar de la depresión con la fiesta incesante. Pero, como lo muestra la hermenéutica analógico-icónica, solamente podrá salir de esa depresión casi congénita por medio de la reconciliación con el ser, con su transformación utópica, *con el reencuentro vivo de una metafísica-ética nueva.*<sup>92</sup>

Se percibe que la metafísica hermenéutica (analógico-icónica) es una metafísica que siente una profunda piedad por el hombre, por el hombre de hoy. Es lo que más ha impresionado de ella y es lo que nos parece su mérito mayor. Nos hace habitar este mundo con distensión, con esperanza. Es la voz de una hermenéutica que sirve al hombre de compañero de camino, hasta de lazarillo, que le ha dado su mejor esfuerzo en la ética, y que se recoge ahora en su interior, en esta dimensión metafísica, a la que nos invita, en la que nos hace espacio, con la que nos hace posible habitar el mundo.

---

<sup>92</sup> BEUCHOT, Mauricio, obra citada, p. 64

## Capítulo IV. La comprensión de equilibrio analógico en la hermenéutica de los afectos.

- **Introducción**
- **Sobre la función del equilibrio analógico en la hermenéutica de los afectos.**
  - **La mediación hermenéutica entre ética y metafísica, aplicada a la comprensión del equilibrio afectivo.**
- **Balance**

### Introducción

Estamos llegando al cuarto y último capítulo de nuestra investigación sobre la posibilidad de plantear una hermenéutica de los afectos planteada desde Paul Ricoeur y Emmanuel Lèvinas, según el modelo de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Hermenéutica de los afectos es el nombre del proyecto de investigación que hemos propuesto para realizar nuestra tesis doctoral. Recordemos que el tema que plantea este trabajo es el de hallar un cauce filosófico al problema de la mundialización de la cultura. Nuestra perspectiva apunta hacia el pensamiento de una alternativa que no sólo esté centrada en la racionalidad como única guía para la evolución o desarrollo de la cultura humana.

En nuestra propuesta referimos que la cultura no exclusivamente es el producto del ejercicio racional humano, sino que ella también se ve delimitada por otros elementos constituyentes como los afectos, los sentimientos, las pasiones, las emociones y otros de características psíquicas similares. Nuestro objetivo es en todo momento, demostrar que

el equilibrio afectivo en la cultura humana facilita la creación de valores autónomos y luego heterónomos para comprender el mundo y la existencia de una forma plenamente referida a su ser.

La definición de la cultura de la vida humana la hemos propuesto como un equilibrio natural que toma la existencia en alguna situación espacial y temporalmente específica en la que prevalece una particular visión del mundo, de la cual surgen los valores con los que se comprende el sentido de la vida, el mundo y la razón de ser de nuestra presencia en el lugar actual<sup>93</sup>.

#### **Sobre la función del equilibrio analógico en la hermenéutica de Mauricio Beuchot.**

Interpretar a la Otredad por la comparación entre razones y afectos es una alternativa viable para filosofar sobre la humanidad actual desde cierto equilibrio postulado por la hermenéutica beuchotiana, pero también tenemos que analizar otra problemática: verse e identificarse a sí mismo como Otro para cualquier ente distinto de sí. Es decir, como aquél que es extraño o ajeno ante los demás. Este es el asunto de nuestra tesis, criticar, reflexionar y ordenar un análisis fenomenológico y hermenéutico de la condición humana para esclarecer la función o funciones de la diversidad cultural en el mundo actual.

El asunto es ¿Porqué fracasa el hombre en ser dichoso? ¿Por qué esa insatisfacción del hombre como ser de cultura? Aquí es donde el análisis cambia de sesgo. He aquí que un mandamiento absurdo se plantea frente al hombre: amar a su

---

<sup>93</sup> VALDÉS, Víctor Hugo, Obra citada.

prójimo como a sí mismo. Una exigencia imposible: amar a los enemigos. Y una orden peligrosa: no resistir al malvado. Mandamiento, exigencia y orden que dilapidan el amor, dan una ventaja al malvado y condenan al fracaso al imprudente que le obedezca.

Bajo estos supuestos, la hermenéutica permite comprender a un autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella. La hermenéutica se basa, por lo demás en la conciencia histórica, la única que puede llegar al fondo de la vida. Aquí vamos a hacer una breve referencia a la labor actual de la hermenéutica, según el desarrollo de los trabajos de autores que bien pueden representar un ejemplo importante de esta manera de llevar a cabo el ejercicio de la filosofía. Tenemos tres casos particulares, a saber: el de Heidegger, Gadamer y Paul Ricoeur, quien sostiene una posición intermedia entre los dos primeros autores.

En el caso de Heidegger, las investigaciones e interpretaciones proporcionadas por la antropología, la historia y, en general, las ciencias del espíritu, no son suficientes si no están fundadas en una previa analítica existencial. Ahora bien, aunque Dilthey no llegó a ella, se acercó, según Heidegger, a su nivel cuando consideró la hermenéutica como una *autoexplicación de la comprensión de la Vida*.<sup>94</sup> Heidegger no entiende pues, la hermenéutica de Dilthey exclusivamente como un método científico-espiritual, y señala que hacerlo así equivale a descuidar las tendencias centrales de Dilthey a partir de las cuales solamente puede entenderse el sentido de la hermenéutica.

---

<sup>94</sup> HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Parágrafo 77, F.C.E. pág. 429.

Por eso, la hermenéutica es el examen de condiciones en que tiene lugar la comprensión. De esta manera, la hermenéutica considera, por tanto, una relación y no un determinado objeto, como lo es un texto. Como esta relación se manifiesta en la forma de la transmisión de la tradición, mediante el lenguaje, este último se torna fundamental, pero no como un objeto a comprender e interpretar, sino como un acontecimiento cuyo sentido se trata de penetrar. Esta sería la postura de Gadamer.

En diálogo con Heidegger y Gadamer, Paul Ricoeur ha desarrollado la fenomenología orientada lingüísticamente, donde lo lingüístico expresa una *situación de lenguaje*. Su planteamiento presupone la fenomenología, reinterpretada en sentido no idealista, pero a la vez, la fenomenología presupone la hermenéutica, constituyendo así, una interacción mutua.

Según Ricoeur, la comprensión tiene lugar por la mediación equilibrada de una interpretación, así, lo que él propone como una fenomenología hermenéutica, sustituye el mundo natural del cuerpo y de la cosa, por el mundo cultural del símbolo y del sujeto; en otras palabras, por un *mundo del lenguaje*, de manera que éste sea, el *mundo de la vida cultural*.<sup>95</sup>

Por otro lado, aceptaremos con Ricoeur, que la hermenéutica, lejos de estar allegada únicamente al método de la comprensión, es capaz de poner en cuestión la dicotomía entre la comprensión y la explicación, que obstaculiza la analogía entre el análisis de los fenómenos humanos o culturales, y los no humanos o naturales. No obstante, cada uno de ambos enfoques, revela una insuficiencia que lleva a

---

<sup>95</sup> RICOEUR, Paul; Freud, una interpretación de la cultura; Ed. Siglo XXI, México, 1994, pág. 45.

una dialéctica, dentro de la cual la comprensión y explicación aparecen como momentos relativos de un proceso complejo que se puede nombrar como *interpretación*.

Partiendo de estas tres distintas concepciones, la filosofía hermenéutica (Ricoeur) nos ha hablado de una noción de sujeto menos orgullosa que la racionalista moderna, y que además incluye al interior de su discurso supuestos inconscientes que delimitan la situación del sujeto. Mauricio Beuchot aprovecha estos tres distintos puntos de vista para señalar, y si es el caso, suscribir la posición en que la filosofía hermenéutica coloca al sujeto, mismo al que se ha de concebir como un ente intencional: *el individuo humano, la persona, se caracteriza por ser un agente intencional, que actúa por intenciones, a veces voluntarias, y a veces involuntarias.*<sup>96</sup>

A decir de Beuchot, Ricoeur al definir al sujeto en articulación con la intencionalidad no cae en la tentación racionalista moderna -patente también en la fenomenología- de postular un sujeto en perfecta posesión de sí mismo, sino que, tomando en cuenta el discurso del estructuralismo y particularmente el del psicoanálisis freudiano, deja lugar a la presencia de zonas oscuras, extrañas a la razón y a la voluntad, que actúan por medio de pulsiones inconscientes. Ahora bien, dichas pulsiones inconscientes, más que otra cosa, lo que hacen es acentuar la intencionalidad en el individuo humano, entendiendo por aquella la fuerza particular significativa que el sujeto ha de imprimir a sus diversas situaciones.

Ciertamente la noción de intencionalidad va aparejada a la noción de sujeto. Sólo los sujetos tienen intenciones. No

---

<sup>96</sup> BEUCHOT, Mauricio; "Posmodernidad, hermenéutica y analogía", en Perfiles esenciales de hermenéutica, México, UNAM, 2002, pág. 103

obstante hay intencionalidades diversas, con diferente grado de conocimiento y voluntad. Sin duda, esto Beuchot ha de apuntarlo desde la intencionalidad consciente y libre, que privilegiaron los racionalistas cartesianos, hasta la intencionalidad inconsciente y determinista que podemos caracterizar en los seguidores del psicoanálisis de Freud.

De esta manera, tenemos a la cultura como la gran empresa de hacer que la vida prevalezca contra la muerte, teniendo como arma suprema el uso de la violencia interiorizada contra la violencia exteriorizada; suprema astucia ésta de hacer que la muerte trabaje con la muerte, en función de la libertad humana, que se muestra promisible, pero inalcanzable.

A esta altura de nuestra exposición es pertinente explicar las diversas formas de equilibrio en el contexto de la hermenéutica analógica. La noción de equilibrio resulta importante en la medida en que ella representa el fiel de la balanza en el acto mismo de realizar la analogía. A decir de Beuchot, la analogía se encuentra entre la metáfora, o el *decir de otro modo*, y el icono o diagrama, que es el *decir como tal*. Entre el decir de otro modo y el decir como tal encontramos la revelación de un tercer sentido de las cosas, pero no es un tercer sentido excluyente del significado real y del significado metafórico, sino un sentido más bien incluyente, que contiene algo más de verdadero que los dos extremos por sí mismos.

En todo caso la analogía facilita la comprensión de los sentidos opuestos que la realidad de la cosa nos muestra al ser expresada en la medida en que nos abre la oportunidad de la simbolización, de *conjunción moderada del sentido literal y el sentido literario de la cosa expresada*. El conocimiento filosófico que es resultado de la analogía no es más

verdadero que el conocimiento proporcionado por la pura ciencia o por la pura fe, pero sí es más útil en la comprensión de la auténtica intencionalidad que se revela en la expresión de una cosa, o en la expresión de un ente.

El símbolo es la analogía *per se*, en la medida en que se presenta como una instancia moderadora de lo que se expresa con una intencionalidad y de lo que es expresado con otra; así, el símbolo en tanto analogía funge como fiel de la balanza (recalcamos) entre lo *dicho de otro modo* -la metáfora- y lo *dicho como tal* -el icono- de cualquier cosa o ente. Y he aquí el por qué la analogía muestra la vocación natural del conocimiento filosófico: la sabiduría equilibrante consiste en entender lo verdadero y lo falso, querer el bien, comprender el mal, interesarse por lo bello, valorar lo feo, lo no sublime o aun siniestro, hacer lo justo, en fin, hallar lo auténtico. Porque la verdad, el bien, la belleza, lo justo y lo autenticidad son inseparables de tal modo que aquél que busca la verdad no puede dejar de querer el bien, amarlo porque es bello y hacerlo porque es justo.

Así el punto central en el orden intelectual y moral es el lazo de unión entre la ciencia y la creencia. En la naturaleza de los humanos este punto equilibrante es el medio en el que se unen el alma y el cuerpo para identificar su acción. Por ejemplo, en el orden físico es el resultante de las fuerzas contrarias compensadas las unas por las otras. Aquí el imperativo filosófico sería encontrar este punto, comprenderlo y obrar sobre esta resultante. También podemos entender el punto equilibrante de la vida y la muerte como el misterioso infinito que se abre ante la comprensión de la

existencia y que nos promete aunque sea de forma poética la inmortalidad del ser.

Igualmente, el punto equilibrante del día y la noche tiene como resultante el gran impulso del movimiento del mundo. El punto equilibrante de la libertad y la justicia es la resultante de la reflexión de la filosofía política, y finalmente el punto equilibrante en las relaciones humanas sería la comprensión de los afectos.

No hemos querido decirlo de otra manera. Así es como descubrimos la necesidad de que los afectos humanos y las pasiones y los sentimientos sean interpretados, *hermeneutizados* en la medida en que nos aproximan de manera directa a la esencia dirimida como existencia, así como también descubrimos la misma necesidad de que la razón humana modere el rigor de la lógica sobre el soporte de la sensibilidad que enfrenta al pensamiento humano con *aquello otro que también es sí mismo*. El sí mismo no puede reparar en sí mismo si no es a través de la imagen de lo otro. De la misma manera en que lo otro no puede reconocerse como tal si no es a partir de una imagen propia de sí como diferenciado de lo demás.

De este modo, el principal aporte de nuestra hermenéutica de los afectos a la filosofía de la cultura no es precisamente una receta técnica o un algoritmo científico. Es la acción misma de hallar el punto equilibrante de lo relativo y lo absoluto de la naturaleza humana manifestada afectivamente. Es lo infinito de lo finito y lo finito de lo infinito. Aquí el auténtico interés en la filosofía puede ser comprendido con amplio margen de certeza, desechando todo grado de especulación vana y equivocista en la interpretación de la existencia humana.

Y como dice el fundamento de la hermenéutica analógica: en el símbolo se muestra lo igual pero prevalece lo diferente.

**La mediación hermenéutica entre ética y metafísica, aplicada a la comprensión del equilibrio afectivo.**

Las emociones así como los afectos han sido poco fundamentados en filosofía y poco tomados en cuenta como fuente de certeza, así como en la formación de los valores humanos. Injustamente, pues las emociones y los afectos al ser expresados manifiestan una relación analógica entre la voluntad natural de los afectos y la racionalidad sensible de los sentimientos. Los afectos no son vistos como fuente verdadera en filosofía por pertenecer al ámbito de lo involuntario irracional de manera vaga, son concebidos como una especie de instancia desordenadora del ser.

Por otro lado, las razones son el fundamento de la ética por pertenecer al ámbito de la verdad, la belleza, la bondad, la justicia y la autenticidad común a los seres humanos -es decir, a los valores universales planteados por Platón en la época griega clásica. Las razones son a menudo concebidas como una instancia moderadora de los sentimientos.

Las emociones y los afectos son parte de la naturaleza del hombre y como tales pertenecen al campo de la voluntad de la vida de las personas. No se trata de una voluntad racional, sino de una voluntad propiamente arracional. Pero a fin de cuentas voluntad. Seguramente en el sentido nietzscheano en el que la voluntad es la fuerza que le da sentido a la naturaleza humana y no sólo humana, sino que la voluntad nos conecta a aquello que todos los seres tenemos en

común, la voluntad es la manifestación prístina y originaria del ser en cuanto tal.

*Conatus* es la palabra que Spinoza utiliza para señalar aquello que todas las cosas tienen en común: la voluntad de cada cosa por perseverar en seguir siendo lo que es<sup>97</sup>. Y con ella van incluidos los afectos, las emociones, las pasiones y los sentimientos, además de la racionalidad que le da forma más patente a la forma de ser y comportarse de los humanos.

La ética, es en todo caso una expresión moderada de los afectos, de los sentimientos, las pasiones y las emociones bajo la égida de la racionalidad, salvo cuando ésta tiende a colapsarse sobre sí misma en un círculo vicioso. Es en este sentido el señalamiento nietzscheano de que la razón es solamente el pretexto de un yo que se enmascara en sus propios defectos. *La vida no es más que un baile de Máscaras* nos recita Zaratustra<sup>98</sup>, y cada quien utiliza la que mejor le conviene. Está bien, la decisión puede ser racional, pero la necesidad de enmascararse sobrepasa los límites de la lógica. Detrás de la máscara queda un yo hueco de razón, la pura intencionalidad, o bien, la intencionalidad pura en donde lo irracional hace su botín con los afectos y las pasiones extraviadas del alcance de la voluntad racional. Pero a fin de cuentas *voluntad*, valga la insistencia.

Los afectos, las emociones, los sentimientos y las pasiones necesitan ser racionalizados. Sin embargo, la misma necesidad se le plantea a las razones, pero a la inversa; éstas necesitan ser asimiladas y comprendidas por los afectos, las pasiones, las emociones y los sentimientos. He aquí la vigente función de nuestra propuesta hermenéutica. Formalizar la actividad afectiva, por ejemplo, dialogando,

---

<sup>97</sup> Como oportunamente lo señala en su *Ética, demostrada según el orden geométrico*, FCE, México.

<sup>98</sup> NIETZSCHE, Federico, *Así hablaba Zaratustra*, Alianza Editorial, México, varias eds.

pero también posicionar y acomodar con eficiencia la rispidez de la racionalidad ciega.

Ya en el pensamiento post-nietzscheano, como el que representa la obra de Sigmund Freud hemos encontrado la evidencia en la que los afectos y los demás elementos extrarracionales mencionados se derivan directamente de la voluntad que en tal sistema se le denomina *pulsión*. Incluso Freud descubrió que las pulsiones, entre las que la racionalidad también "pasa lista" nos conectan de manera directa con el Ser, pues nos atraen por dos derroteros bien marcados que, o potencializan la continuidad de la vida o potencializan su aniquilación, tendencias que comparten todos los seres.<sup>99</sup>

Hallamos la nobleza de los afectos en este sentido: nos muestran el lado del deseo puro, que es voluntad pura, al igual que la razón pura también es voluntad. Los afectos y sus demás elementos afines arriba citados nos abren el sendero de la metafísica al mostrarnos el ser en cuanto tal, así como, se presenta antes de la posibilidad de la articulación racional.

Aquí es dónde remarcamos nuestro aporte a la hermenéutica analógica. La vocación natural que la filosofía tiene por interpretar las reflexiones metafísicas, pero también la de interpretar los preceptos de la ética a la luz de los aspectos racionales y extrarracionales de la voluntad. Es decir: la metafísica necesita de la hermenéutica así como también se necesita la hermeneusis de la axiologización ética. Así, parafraseando a Nietzsche, más que descubrir el *por qué*, descubrimos el *cómo* de la naturaleza humana tanto para conferirle sentido a la vida, pero también a la muerte.

---

<sup>99</sup> Cfr. FREUD, Sigmund, Más allá del principio del placer. Eros y Tánatos.

"La ética tiene que ponerse muy en el fondo como meditación de la muerte, como hermenéutica de esa seguridad radical, y produce entonces la hermenéutica una ética basada en las convicciones propias, como ha querido Kai Nielsen. Se busca el altruismo, se busca la satisfacción por haber cumplido consigo mismo y con los demás. De cualquier forma, la interpretación de la muerte (y, por lo mismo, de la vida) conecta la ética con la hermenéutica. Pero también es lo que conecta la ética con la metafísica, ya que la percepción del tiempo y la meditación sobre él es lo que más abre nuestra intelección metafísica seria, comprometida y auténtica."<sup>100</sup>

Permítasenos una vez más alguna reflexión sobre la noción del equilibrio analógico para entender la necesidad de una *metafísica hermeneutizada*, ya que hemos hablado también de una hermeneutización de la ética. Por ejemplo la fuerza de los imanes está en sus dos polos extremos y su punto equilibrante en la mitad de los mismos. La acción de un polo es equilibrada por la del contrario tal como sucede en el movimiento de un péndulo: el desvío a la izquierda del punto central corresponde a igual desvío hacia la derecha.

Esta ley del equilibrio físico es también la del equilibrio moral: las fuerzas están en las extremidades y convergen en el punto central: entre los extremos y el medio sólo encontramos la fragilidad del ser ante el infinito según Lèvinas, o la condición labil del hombre, según Ricoeur. Así, las personas débiles, son aquellas que se dejan llevar por el movimiento de los otros y que son incapaces de movimiento propio. Los extremos se asemejan y se dan la mano por una suerte de analogía de los contrarios; constituyen el poder de toda lucha porque no podrían confundirse salvo por la

---

<sup>100</sup> BEUCHOT, Mauricio, Perfiles esenciales de la hermenéutica, UNAM, México, 2002.

mediación de la analogía. Y esta a su vez quedaría inutilizada si no restablece el sentido de la diferencia en los extremos.

Sí por ejemplo, vienen a mezclarse lo frío y lo caliente dejan de ser caliente y frío respectivamente, dando por resultado la tibieza. "¿Qué puedo hacer yo por ti?" pregunta Alejandro Magno a Diógenes. "Quitarte del sol" responde el cínico. Entonces el conquistador exclama: "si no fuese Alejandro, querría ser Diógenes". He aquí dos orgullos que se comprenden y se tocan, aunque colocados en dos extremidades de la escala social.

El asunto es que la ética nos proyecta *más allá* de lo físico, pero también es cierto que la abstracción moral desemboca en una actitud real en el mundo físico. Es la necesidad de darle sentido a nuestro modo de ser afectivo o apasionado la que nos dimensiona dentro de la racionalidad ética que dirige nuestro ser ante los demás. Dicho de otro modo, la metafísica ordena fenomenológicamente los afectos, los hace expresarse tal y como aparecen en relación al ser de las cosas en tanto que ancladas en el infinito, pero la sensibilización afectiva de la racionalidad sería imposible sin una interpretación de la experiencia ética delimitada en los márgenes de la finitud moral.

Así nos lo dice la enseñanza levinasiana:

"La significación antes de ser hace estallar la conjunción, el recogimiento o el presente de la esencia. Más acá o más allá de la esencia, significación, soplo del espíritu expirando sin inspirar, desinterés o gratitud o gratitud: la ruptura de la esencia es ética. Este más allá se dice (y se traduce en el discurso) por un decir ahogado o que retiene su soplo: la extrema posibilidad del espíritu, su

propia *epojé* a través de la cual *dice* antes de reposar en su propio tema y de dejarse absorber por la esencia."<sup>101</sup>

En esta forma la hermenéutica conecta la ética con la metafísica. Como hemos visto, ahora podremos ver con más atingencia la metafísica; pero la hermenéutica nos hace reconciliarnos con ella, darle una nueva oportunidad, bajo una nueva forma, hermeneutizada, una metafísica no ajena a las condiciones de la interpretación. La hermenéutica nos hace moderar las pretensiones que la metafísica tuvo. Hace incluso menos arriesgado y peligroso hablar de metafísica ahora, que hay un desencanto de los fundamentos, de la razón, del intelecto. Eso ha llevado consigo un descrédito de todo lo que ha producido la modernidad. Una de esas cosas que ella tuvo fue la metafísica, y se reacciona contra ella, y se proclama incluso una "era postmetafísica". Estos postmetafísicos tienen razón, en la medida en que se oponen a la metafísica moderna, porque esa metafísica era una metafísica entendida como egología, como ontología del sujeto. Por supuesto que se trata del sujeto cartesiano, claro y distinto, lúcido y autoposeído. Ese sujeto es una mera ilusión, un delirio. Según Beuchot, ésa metafísica tiene idea clara y distinta de su esencia, el pensamiento.

"Lleva a una metafísica de esencias, sobre todo de esencias nominales, como las llamaban Locke y los empiristas, por un lado, preferidas por ellos; pero también, por otro lado, a esencias ideales, como las esencias de Leibniz, referidas a todos los mundos posibles. Unas y otras esencias inexistentes, las primeras por demasiado nominalismo y las segundas por demasiado platonismo. Nunca esencias reales, con

---

<sup>101</sup> LEVINAS, Emmanuel, De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 59.

existencia, referidas a una existencia. Siempre esencias rígidas, estructuras cerradas, casi vacías, sin vida, sin dinamismo, sin conexión con la existencia y con la diacronía o historicidad".<sup>102</sup>

La hermenéutica es uno de esos avisos necesarios, que nos llaman la atención a la existencia; a trascender la metafísica de la esencia para llegar a la metafísica de la existencia, centrada en el ser, enfatizando el acto de existir. Pero Beuchot advierte un peligro. Nuestra existencia implica relación y temporalidad. *Por eso el demasiado énfasis en la existencia puede conducir al relativismo y al historicismo, al particularismo y al contingentismo, nominalismos nuevos.*<sup>103</sup> La existencia sola, sin la esencia, se sale de sus casillas, abandona sus cauces, carece de límites que la ayuden a no dispersarse. Esto es también aceptado, en el fondo, por la hermenéutica. Cuidado con la sola esencia; sí, pero también cuidado con la sola existencia. El particularismo, el contingentismo, cierto pragmatismo, el pensamiento débil, etc., provienen de una metafísica de la sola existencia, tan desbocada, tan disparada, tan perdida, que se aniquila a sí misma, se anonada en sí propia, llega a tener, como dice Vattimo, una "vocación nihilista".<sup>104</sup>

Por eso hace bien la hermenéutica en conmovier nuestros cimientos, para que de ellos surjan la parte de esencia y la parte de existencia que son proporcionales (analógicas), y se unan, se acoplen mutuamente, y, acopladas entre ellas mismas, engendren al ente, el ente que somos. Según Beuchot, oímos la metafísica como si oyéramos una voz lejana; pero es una voz conocida, antigua, interior, que hemos escuchado muchas

---

<sup>102</sup> BEUCHOT, Mauricio, Obra citada, p. 98.

<sup>103</sup> Idem

<sup>104</sup> Ib idem

veces, sobre todo cuando vamos experimentando el paso del tiempo (y el tiempo del paso) por nosotros.

En esto nos ayuda la hermenéutica analógica. Nos conduce por ese trozo de misterio y de razón conjugados que es la metafísica. Y nos da otra cosa más importante. Nos insta a aplicarla a lo concreto. Esto se ve en quienes han sido hombres de lo concreto, de lucha por la justicia. Por eso, precisamente por eso, se da esa nueva metafísica con naturalidad, y con naturalidad se devuelve a lo concreto y práctico. Es a veces una metafísica que nos sobrecoge, nos desconcierta; porque muestra un rostro humano, está orientada al hombre, a servir a esa utopía de la justicia por la que se debe luchar tanto. En ese sentido, la hermenéutica propicia una metafísica que va de la mano de la ética. Ya no se tiene que preguntar cuál de las dos es primero, si la metafísica o la ética, cuál de las dos es la filosofía primera, ya que se dan simultáneamente, cada una primera o segunda de acuerdo con perspectivas diferentes.

"Es por eso, una metafísica amiga del hombre, una metafísica hecha con amistad hacia el ser humano, por amistad con él, sostenedora de sus búsquedas, que quiere sacarlo del callejón sin salida."<sup>105</sup>

Es así como la comprensión del equilibrio afectivo se enmarca dentro de la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot, como aquella parte en la que la analogía entre la pasión y la afección confrontadas a la yerta racionalidad establecen un camino simbólico de ida y vuelta entre la abstracción metafísica y la realidad ética, ofreciéndonos la posibilidad de entender la vocación humana por diferenciarse de todo aquello que le es ajeno, pero

---

<sup>105</sup> Ib id.

también la dichosa voluntad de apropiarse con y del Otro que lo cuestiona y a la vez determina el ser de su existencia.

### **Consideración final.**

Cuando veo a los otros y vivo con ellos, no sólo le doy forma a mi existencia en un sentido autónomo, sino que de forma analógica le doy forma a mi ser yo mismo en la paradoja de ser con el otro, de manera heterónoma. No es posible la relación del sí mismo con la otredad si esta relación no es planteada en términos que me asimilen con ella en el sentido de la diferencia. Dice Levinas, la subjetividad no es esencia; Beuchot diría, el ego no es sustancia autosustentante, a lo que Ricoeur convendría al señalar que el sí mismo no es sin el otro sin considerar su accidentalidad y diferencia, y nosotros agregaríamos nuestra perspectiva particular señalando que los afectos son la diferencia que nos individualiza al mismo tiempo que nos hermana con los demás en la medida en que accedamos a una racionalidad sensible y apasionada de nuestro propio modo de ser personas en determinadas situaciones de equilibrio existencial, ya sea espacial o temporal.

## **Balance general.**

Hallé la hermenéutica de los afectos, buscándola en la forma en la que Ricoeur escribe sobre la utilidad de interpretar el discurso de cada cultura como un acontecimiento *pulsional*, atendiendo a una postura freudiana que concibe la cultura y la vida humanas como una relación inextricable entre lo puramente instintivo en el humano y lo enteramente racional que caracteriza a nuestra especie; mi análisis al respecto fue orientado por la enseñanza de Raúl Alcalá acerca del concepto de cultura y la diversidad de las culturas.

Encontré una parte fundamental para la interpretación de los afectos en la enseñanza de Emmanuel Levinas; no que él nos halla indicado como hacer tal interpretación, sino que en su particular opinión y análisis filosófico de los sentimientos humanos, descubrimos una pauta importante para entender el fenómeno afectivo como parte nuclear no sólo de la cultura y de la vida humanas, sino en general de toda la existencia. Nuestro particular visión sobre lo escrito por Levinas hubiera sido imposible sin la atingente orientación de Silvana Rabinovich, a quien le agradecemos su paciente explicación de la doctrina del filósofo lituano; de todo esto obtuvimos la idea de leer la historia de las personas y en general de la humanidad como una huella marcada por el mundo de la vida afectiva y de los sentimientos, plasmados en un *palimpsesto*, es decir en una escritura antigua por la que el paso del tiempo muestra su significación en dos sentidos: lo escrito textualmente, algo que le da valor de tipo racional, y lo que no está escrito pero que es la forma misma y la conservación del palimpsesto.

La hermenéutica de los afectos que planteo, la diseñé bajo la dirección de la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot; es decir, que la hermenéutica de los afectos es una herramienta filosófica que al entender el acontecer de lo afectivo casi como lo más propiamente humano sirve también para entender la vida de una cultura, así como la diversidad de las culturas, en el plan de que a veces pueden relacionarse entre ellas pero también a veces pueden existir de forma separada. La realización de nuestros argumentos sobre la cuestión de la cultura es de corte analógico, por su forma, al considerar la *analogía de relación*<sup>106</sup> como sustento lógico clásico, además de que la propuesta beuchotiana facilita bastante la conciliación de posturas distintas, resaltando sus partes en común, pero privilegiando las diferencias.

Ello nos ha resultado suficientemente práctico para la explicación y entendimiento de cuestiones como el concepto de cultura en Freud, subyacente a toda nuestra tesis, asimismo para enfrentar discursos filosóficos diferentes como el de Levinas y el de Paul Ricoeur, o como los de mis asesores, la dra. Rabinovich y el dr. Alcalá y el del mismo dr. Beuchot.

Un asunto importante que quisiera resaltar ahora es cómo me encontré con la hermenéutica de los afectos en una veta que no ha sido muy explorada por el discurso de los investigadores relacionados a mi estudio; quizá fue mi personal atracción hacia el tema. El caso es que se me ocurrió pensar en una perspectiva de la historia de la cultura mundial contemporánea enfocada en las opiniones y efectos del acontecer afectivo en la vida humana. Dicho de otra manera, leer a los filósofos que han hablado de la actividad sentimental y afectiva de los humanos y que han

---

<sup>106</sup> BEUCHOT, Mauricio, **Tratado de hermenéutica analógica**, Itaca, México, 2000.

atinado en definir a la existencia no sólo por sus logros racionales, a veces equívocos o a veces unívocos, sino también por sus efectos *afectivos* en los que la naturaleza interviene más que la razón dándole así una forma inesperada pero interesante a la configuración final de la vida, de la cultura y de la existencia de las personas.

## Bibliografía

1. Aristóteles, Metafísica, Porrúa, México, VV.EE.
2. ALCALÁ, Raúl, Hermenéutica, teoría e interpretación, UNAM, Plaza y Valdés, México, 2002.
3. Assoun, P.L., Freud, la filosofía y los filósofos, F.C.E., México, 1985.
4. BEUCHOT, Mauricio, Perfiles esenciales de la hermenéutica, UNAM-IIFL, México, 2002.
5. - Posmodernidad, hermenéutica y analogía, UNAM, México.
6. - Tratado de Hermenéutica analógica, Itaca, México, 2000
7. - Historia de la filosofía griega y medieval, Torres asociados, México, 2002.
8. DILTHEY, Wilhelm, Introducción a las ciencias del espíritu, Tomo I, UNAM, 1954.
9. FERRARIS, Mauricio, Historia de la hermenéutica, Siglo XXI, México, 2001.
10. FREUD, Sigmund, El porvenir de una ilusión, Obra Completa, Amorrortu, Buenos Aires, VV. EE.
11. - El yo y el ello, Obra completa.
12. - Epistolario Bernais, XVII, Obra completa, Amorrortu, Buenos Aires.
13. - Más allá del principio del placer, Obra completa, Amorrortu.
14. - El malestar en la cultura, Alianza, Barcelona, 1991.
15. FREUD, Sigmund, El múltiple interés del psicoanálisis, artículo E.

16. GAARDER, Jostein, Vita brevis, la carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín, Siruela, 2003.
17. GADAMER, Hans-Georg, Verdad y Método, Sígueme, Barcelona, 2000.
18. GARZÓN BATES, Mercedes, Nihilismo y fin de siglo, UNAM, 2005.
19. GONZÁLEZ Di PIERRO, Eduardo, Fenomenología del rostro, UMSNH, 1995.
20. HEIDEGGER, Martin, Estudios sobre mística medieval, F.C.E., México, 2002.
21. - Ser y Tiempo, F.C.E., México, 1989
22. - Kant y el problema de la metafísica, F.C.E., México, 1996.
23. LACAN, Jacques, Radiofonía y televisión, artículo sobre una serie de intervenciones de Lacan ante los medios de comunicación.
24. - Escritos 1 y 2, Siglo XXI, México, 1991.
25. LEVINAS, Emanuel, De l'existence a l'existant, J. Vrin, Paris, 1990
26. - De la evasión, Introducción y notas de Jacques Roland, Arena, Madrid, 1999.
27. - De otro Modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1999.
28. - El tiempo y el Otro, Paidós, Barcelona, 1993
29. - Humanismo del otro hombre, Siglo XXI, México, 2001.
30. - La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura, Minima Trotta, Madrid, 2001

31. - Totalidad e infinito, Sígueme, Salamanca, 1999.
32. MANNONI, Octave, Freud, el descubrimiento del inconsciente, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979.
33. NIETZSCHE, Friedrich, Aurora, Edicomunicación, México 1998.
34. NIETZSCHE, Friedrich, La voluntad de poder, Edicomunicación, México, 1998.
35. PLATÓN, La República, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, UNAM, 2001.
36. PLOTINO, Eneadas, UNAM, México, 1985.
37. RABINOVICH, Silvana, La huella en el palimpsesto, Universidad de la Ciudad de México, México, 2005.
38. RICOEUR, Paul, Hermenéutica y psicoanálisis, Aurora, Buenos Aires, 1975.
39. - Sí mismo como otro, Siglo XXI, 1996.
40. - Freud, una interpretación de la cultura, Siglo XXI, México, 1995.
41. RICOEUR, Ricoeur, Finitud y culpabilidad, Taurus, 1991.
42. RORTY, Richard, Consecuencias del pragmatismo, Tecnós, 1991.
43. SAGOLS, Lizbeth, ¿Ética en Nietzsche?, UNAM, 2002.
44. SAN AGUSTÍN, La ciudad de Dios, Porrúa, México, 2002.
45. - Confesiones, Porrúa, México, 2000.
46. SPINOZA, Baurch, Ética, libro III, F.C.E., México, 1988.
47. TODOROV, Nosotros y los otros. Siglo XXI, 2000.
48. VALDÉS, Víctor Hugo, Cultura y psicoanálisis, Nous, México, 2001.

49. VATTIMO, Gianni, Introducción a Heidegger, Gedisa, Barcelona, 1996.
50. - El fin de la modernidad, Gedisa, Barcelona, 2000.