



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

## **HERMENÉUTICA ANALÓGICA APLICADA A LA ANGUSTIA EN FREUD**

**TESIS PROFESIONAL**

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA  
EN FILOSOFÍA

**PRESENTA:**

**Marisol Guillermo Sánchez**

**DIRECTOR DE TESIS**

**Dr. Ricardo Francisco Blanco Beledo**

Ciudad Universitaria, México D.F. 2011





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## **Agradecimientos:**

### **Gracias a Dios y a la vida**

Por permitirme llegar hasta este momento y poder alcanzar una meta más.

### **Un especial agradecimiento a mi madre**

Aunque no te encuentres presente, se que siempre me acompañas en todo momento. Te agradezco infinitamente tus enseñanzas y tu ejemplo de vida que me han guiado siempre en cada paso que doy, gracias por todos los valores que me inculcaste, por esa persistencia que te caracterizó para siempre lograr todo lo que te proponías y que nos heredaste a todos tus hijos.

### **Gracias a mi padre**

Por su amor, comprensión y apoyo para poder realizar esto. Se que hiciste un gran esfuerzo para que yo pudiera lograrlo y definitivamente sin tu apoyo este logro no sería realidad.

### **Gracias a mis hermanos**

A Chucho, Bety y a Yanet; por su solidaridad, amor, apoyo y ejemplo. Porque de ustedes he aprendido muchas cosas; como la responsabilidad, la persistencia y el cariño. Y con ustedes se que en esta vida no estoy sola.

### **Gracias a Dzoara**

Este agradecimiento es doble, por un lado te agradezco estos once años de amistad sincera, por tu cariño y apoyo. También quiero agradecerte ahora por confiar, por tu apoyo desmedido, por aparecer y estar.

## **Gracias a Mariana**

Por ser no sólo una amiga, sino como una hermana para mí. Por apoyarme en los peores y en los mejores momentos, por la complicidad, por las risas, esas que hasta lágrimas sacan, por las discusiones que siempre han terminado en perdones y olvidos, en resumen, por todos estos años de amistad incondicional que hemos tenido.

## **Gracias a mis amigas y amigos**

Cristina, Grissel, Gabriel y Hugo por sus años de amistad incondicional y haberme apoyado tanto en momentos difíciles.

A mi amiga Ixchel por esas horas de pláticas, de risas, de complicidad y de diversión. Por hacerme sentir acompañada en mi vida en el DF, por mostrarme el mundo del cine, que es tu pasión y oficio. Y por comprenderme a través de nuestras largas charlas. Por tu amistad sincera.

A mi nuevo, y no por eso menos importante, amigo kike, por tu amistad sincera, por escucharme, por recordarme que la vida no se debe tomar tan enserio, que también es bueno divertirse y reírse de todo.

## **A mi asesor, Ricardo Blanco**

Gracias porque en tus clases conocí la teoría hermenéutica analógica y me interesé aún más en el psicoanálisis. Por tu paciencia y apoyo. Y porque tu ejemplo como profesionalista me impulsa a seguir preparándome.

## **A Mauricio Beuchot**

Gracias por tus comentarios a mi tesis, por tu paciencia, porque tu teoría hizo que amara más la filosofía y porque a pesar de ser un profesionalista admirable, por tu trayectoria y tu claridad en las ideas, tienes una sencillez envidiable. Ha sido un verdadero agrado conocerte.

## **Gracias a la UNAM**

Por todos los beneficios que tiene para nosotros los estudiantes. Porque el aprendizaje aquí no sólo se da en el aula, sino también fuera de ella.  
Por ser un verdadero honor y orgullo haber estudiado en esta máxima casa de estudios.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>La analogía en la historia de la filosofía</b> .....	<b>3</b>
La analogía en Aristóteles .....	5
Los autores latinos .....	10
La edad media occidental .....	12
San Buenaventura .....	13
Santo Tomás de Aquino .....	14
Eckhart .....	16
Juan Duns Escoto .....	17
Guillermo de Ockham	
Nicolás de Cusa	
Tomás de Vío Cayetano .....	18
<b>Un breve recorrido de la historia de la hermenéutica</b> .....	<b>21</b>
El origen de la hermenéutica .....	22
La hermenéutica como techne .....	24
Hermenéutica de la exégesis bíblica .....	26
Hermenéutica como metodología filosófica .....	32
Hermenéutica como ciencia de la comprensión lingüística .....	35
Hermenéutica como base metodológica para las geisteswissenschaften .....	38
Hermenéutica como fenomenología existencial .....	40
Hermenéutica como sistema de interpretación simbólica .....	43
Hermenéutica analógica .....	49
La práctica de la hermenéutica analógica .....	57
<b>La angustia como sublimación de la libido</b> .....	<b>61</b>
Tipos de angustia .....	65
La angustia real .....	66
La angustia neurótica .....	67
La angustia moral .....	69
El Yo como sede de la angustia .....	70
Angustia y nacimiento .....	72
Angustia y castración .....	75

<b>Interpretación analógica de la angustia</b> .....	<b>82</b>
El Ello como instancia equívoca de la psique .....	<b>82</b>
El Súperyo como la instancia unívoca de la psique .....	<b>86</b>
El Yo como la instancia analógica de la psique .....	<b>89</b>
La angustia como un desequilibrio analógico del Yo .....	<b>94</b>
<b>Conclusiones</b> .....	<b>96</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>99</b>

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo exponer una interpretación de la angustia en Freud a partir de la hermenéutica analógica. Para lograr esto, comenzaré con una breve reseña histórica sobre el concepto de “analogía”, ubicándolo en la historia de la filosofía, lo que me ayudará a esclarecer los orígenes de la teoría propuesta por Mauricio Beuchot: la hermenéutica analógica.

Con la hermenéutica analógica Beuchot trata de evitar la univocidad y la equivocidad que existe en la modernidad y en la posmodernidad, respectivamente. En la primera se intentó llegar a verdades absolutas, claras y distintas, donde sólo cupiera una única interpretación acerca de un fenómeno o suceso, una idea muy científicista; como contrapostura a esta surgió la posmodernidad, es el extremo opuesto, afirma que no existen verdades absolutas, ya que todas “las verdades” son interpretaciones subjetivas, equívocas.

El problema con la equivocidad es que parece imposible llegar a la esencia de las cosas, pues al tener todos y cada uno de nosotros su propia verdad, resulta difícil poder defenderla ante otra que también es considerada como válida, se caen los parámetros y termina resultando un caos.

Ante estas posturas extremas surge la hermenéutica analógica, es un punto medio entre estas dos corrientes, es una forma de interpretación que no acepta que existan verdades absolutas ni totalmente relativas, con el concepto “analogía” Beuchot trata de hacer una teoría hermenéutica que tenga la *Phronesis* Aristotélica.

Es decir, la hermenéutica analógica es un método de interpretación que supera la univocidad de la modernidad y la equivocidad de la posmodernidad, encontrándose en un punto medio en donde sí acepta que existe una relatividad en la interpretación, diversas verdades válidas más allá de la única que permite la univocidad de la modernidad. Sin embargo, estas verdades están jerarquizadas,

de tal forma, que no todas son igualmente válidas, ya que unas están más cercanas a la verdad y otras no.

Esta teoría se ha utilizado como un método de interpretación, no sólo en la filosofía, sino en diversas disciplinas; como en la psicología, el derecho, la pedagogía, el psicoanálisis, entre otras.

En la segunda mitad de este trabajo, lo que pretendo realizar es tomar a la hermenéutica analógica como luz, a través de la cual de una lectura sobre un aspecto del psicoanálisis, específicamente sobre la angustia en Freud. El objetivo de esto es realizar una reinterpretación epistémica de los textos freudianos, específicamente de *Inhibición, síntoma y angustia*, de tal forma que la nueva interpretación no caiga en el univocismo o el equivocismo.

En esta reinterpretación demostraré que la psique que Freud plantea, a partir de las instancias del Yo, el Ello y el Súperyo, es analógica o equilibrada. Cuando esta sufre un desequilibrio, enferma, como en los casos de trastornos mentales.

Utilizaré la segunda teoría de la angustia en Freud para demostrar cómo se da un desequilibrio analógico de la psique.



## LA ANALOGÍA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La analogía es una correspondencia entre dos cosas o razones, “se concibe como una relación de semejanza que incluye desemejanza. Es una semejanza parcial, intermedia entre la semejanza total y la desemejanza completa. Son análogas aquellas cosas que tienen algo en común, pero también algo en lo que discrepan, coinciden en parte y, en parte difieren”<sup>1</sup>. Así la analogía se establece en un punto medio de comparación, no dejando nada afuera, sino permitiendo que se muestren tanto la igualdad como la diferencia de dos cosas o razones, llevándolas a un punto de encuentro completo, es decir, haciendo que se reúnan en sus semejanzas pero sin dejar que se pierdan en ellas, resaltando para eso sus diferencias.

Aristóteles plantea el inicio de la teoría de la analogía, pero ya desde antes existen una infinidad de metáforas y comparaciones que dan cuenta de ella y que sirven al estagirita como materia prima para realizar su análisis formal.

Santiago María Ramírez, teólogo español, realizó un estudio minucioso de la historia de la analogía, en sus escritos nos muestra una recopilación de metáforas y parábolas donde la analogía se hace presente a través de la aplicación, así como también las diversas teorías sobre la misma, desde Aristóteles hasta Santo Tomás; Ramírez le dedicó más de 20 años al estudio de la analogía, su primer obra salió a la luz entre 1921 y 1923, primero en forma de artículos y posteriormente como volumen independiente, su opúsculo *De analogía secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. No conforme con el trabajo que había hecho hasta ese momento, en 1940 retomó su investigación que desembocó en la obra *De analogía*, la cual se entregó a la imprenta en 1970 y

---

<sup>1</sup> Vicente Luis Iguar, *La analogía*, Barcelona, Promoción y Publicaciones Universitarias, 1989, p.57

1972. Su estudio sobre el tema se vio coartado por cuestiones de salud, no pudiendo terminar el proyecto que se había propuesto, lo último que realizó es sobre la analogía de atribución y se quedó en la teoría de Santo Tomás. Más tarde Victorino Rodríguez, quien edita las obras de Ramírez, recupera los apuntes de clases dados por Ramírez y escritos anteriores del autor sobre el tema, adaptándolos a la obra *De analogía*.

Podemos ver presente a la analogía desde las expresiones más primitivas del ser humano, ya sea en metáforas, fábulas, comparaciones, etc., tan sólo leyendo el antiguo testamento podemos dar cuenta de ello. También los matemáticos introdujeron la analogía cuando toparon con la irracionalidad de los números y con lo inconmensurable. Esto nos lleva a pensar que la analogía forma parte de la racionalidad del ser humano, como una manera o forma de comunicarnos, es decir, una forma intrínseca del lenguaje.

Mi propósito en este capítulo no es mostrar la aplicación que ha tenido la analogía, sino las diferentes teorías que se han hecho sobre ella en el terreno filosófico, destacando a los autores que considero trascendentes en la transformación del concepto. Lo que me permitirá mostrar cómo este concepto, aún siendo tan arcaico, puede tener gran trascendencia en nuestro presente tomándolo como un nuevo foco de interpretación.

## LA ANALOGÍA EN ARISTÓTELES

Comenzaré con el estagirita, considerado por Ramírez como el primero en realizar una teoría como tal sobre la analogía.

Aristóteles utiliza a la analogía como método para solucionar el problema metafísico de lo uno y de lo múltiple. Problema que abarca las cuestiones como el ser y el conocer, el ser y el devenir, etc.

El hombre al tener una razón que necesita de los sentidos como medio para obtener conocimiento, es limitado por ella misma y por el cambio que sufren las cosas con el paso del tiempo y otros factores, todo esto, a su vez, imposibilita la objetividad de los seres, pues necesita de un método que comprenda la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad, este método es para Aristóteles la analogía.

Unidad y pluralidad son conceptos que se contraponen, el primero, en términos de la teoría analógica, va de la mano con la univocidad, “es la significación idéntica de un término respecto de todos sus significados”<sup>2</sup>; a diferencia de la equivocidad, que “es la significación diferente de un término respecto de todos sus significados”<sup>3</sup>. La analogía se encuentra en medio de ellas, su significación no es ni totalmente unívoca ni completamente equívoca, aunque en ella predomina más la equivocidad que la univocidad. Por ejemplo cuando se habla del ser, éste se puede referir a la substancia, al accidente, etc.

El primer texto de Aristóteles de donde se desprende su estudio de la analogía, con su análisis sobre los sinónimos y homónimos, es *Las categorías*. El estudio de los sinónimos y homónimos tiene un significado importante dentro de la semántica general del estagirita, la cual consta de tres elementos: las voces

---

<sup>2</sup> Beuchot Mauricio, “La analogía como doctrina medieval y su actualización actual en una hermenéutica analógica”, *Angelicum*, Vol.83 No.4 (2006) P.795

<sup>3</sup> *Ibidem*.

escritas o proferidas, los pensamientos de los que son símbolo y las cosas a las que estos últimos se refieren; las voces, piensa Aristóteles, difieren según la lengua, los pensamientos tienen una relación de semejanza con las cosas a las que se refieren, y éstas son comunes a todos los seres. Dentro de las voces y los pensamientos existe una subdivisión entre los que no tienen composición (nombre y verbo) y los que tienen composición (oraciones y proposiciones), por lo cual el significado de los compuestos depende de los simples; de esta forma los sinónimos y los homónimos muestran la manera en que las voces sin composición son significadas.

“Se llaman homónimas las cosas que sólo tienen el nombre en común, pero cuya definición de acuerdo con el nombre es diferente, así, por ejemplo, tanto un hombre como su representación pictórica son animales (...) Se llaman sinónimos las cosas que tienen un nombre en común, pero cuya razón, conforme al nombre es la misma. Así, por ejemplo, tanto un hombre como un buey son animales”<sup>4</sup>.

Hasta este momento Aristóteles no hace uso explícito de la analogía. En *los Tópicos* utiliza como método la semejanza de relaciones para establecer razonamientos comparativos, a este procedimiento lo llama analogía, sin embargo, no considera que varias cosas tengan el mismo nombre según conceptos conectados, sólo habla de las semejanzas que se dan entre ellas.

Otro caso de palabras emparentadas es el de paronimia: “se llaman parónimas aquéllas cosas que toman su nombre de algo con diferencia en la flexión; así, por ejemplo, el gramático a partir de la gramática”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Categorías*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, P.23

<sup>5</sup> *Ibíd.*

En este tipo de relación parece ser que una de las dos cosas es un accidente y la otra es aquella de donde se da dicho accidente.

Aristóteles continuó con su estudio de la homonimia y descubrió que había tres modos. Uno, en donde las palabras o enunciados significan propiamente varias cosas, el segundo, cuando el modo de decir de los hablantes varía, y el tercero, cuando el significado varía según el contexto.

En la física aristotélica nos indica claramente que existen diversas clases de homonimia, “Y este razonamiento muestra que el género no es una unidad, sino que tras él se oculta una pluralidad. Entre los homónimos unos son muy distantes, otros conllevan cierta semejanza, otros son próximos por el género o la analogía, razón por la cual no parecen homónimos”<sup>6</sup>.

La homonimia puede presentarse en dos casos diferentes: por casualidad o azar, cuando está dada sólo por la semejanza en el nombre pero sus razones son muy distintas; o por voluntad, cuando las razones sí son próximas o semejantes.

Así, la homonimia que no es por azar se divide por uno, a uno y por analogía. La primera se refiere a las palabras que tienen la misma característica porque conllevan el mismo fin. La segunda, a los homónimos a los que se les asigna una característica por relación a una cosa. Y la tercera, por analogía, es una semejanza de relaciones, como nos dice Aristóteles en su ejemplo: “como la vista es al cuerpo, la inteligencia es al alma”.

En *La ética a Eudemo*, Aristóteles divide a las cosas: 1) “según uno sólo”, que son las cosas sinónimas, 2) las que son como especies de un género, 3) las que se denominan de manera completamente homónima -en esta categoría entra la homonimia por azar o con gran distancia-, 4) las cosas que se denominan

---

<sup>6</sup> Aristóteles, *Física*, México, UNAM, 2001, VII,4.

“según uno que es primero”, en donde se encuentra una jerarquización, donde hay una cosa principal y las posteriores a ésta, propio de la analogía de atribución.

Así, la división de las cosas por el modo de ser significadas con un sólo nombre, queda de la siguiente manera:

1) Sinónimas: un sólo concepto.

2) Homónimas: varios conceptos.

2.1) Conceptos muy distantes: por casualidad o completamente homónimas.

2.2) Conceptos próximos:

2.2.1) Por semejanza.

2.2.2) Por uno.

2.2.3) A uno.

2.2.4) Por analogía.

2.2.5) Por el género.

3) Por metáfora.

4) Parónimas: nombres diversos por la flexión<sup>7</sup>.

Esta división ha servido como paradigma para filósofos posteriores, quienes la han recortado, le han agregado conceptos, se los han quitado, etc.

---

<sup>7</sup> Gamba José Miguel, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, EUNSA, Pamplona, 2002, P.27

La necesidad de Aristóteles de realizar un estudio de la homonimia viene del problema de nombrar la multiplicidad de las cosas sensibles a partir de nuestra unidad de pensamiento. A través de nuestro pensamiento, nosotros podemos reconocer a las cosas por medio de conceptos. Para que un concepto sea tal es necesario que tenga un referente, ya sea material o imaginario, el problema aquí es que existe una multiplicidad infinita de cosas sensibles y como no podemos darle nombre a cada una de ellas, hacemos uso de la homonimia, donde un sólo concepto refiere a diferentes cosas, pues aunque tengan características distintas, también tienen otras similares que ayudarán a que sean encasilladas con un sólo nombre.

Aristóteles aplicó el concepto de analogía a casi todas las nociones de la filosofía: a la ética, a la ontología, a la metafísica, etc., especialmente en esta última, refiriéndose con ello al problema del ser o más propiamente a lo que es. El Ser se enuncia de varias maneras, tiene diversos significados, predicamentos, predicados de distintos tipos que se refieren al sujeto de maneras diferentes. Esto es como decir que hay distintos tipos de referencia del predicado al sujeto, acción expresada en la palabra "es". Hay que admitir que el ser tiene múltiples sentidos, pues hay distintos modos de predicación, de decir que algo es.

Analizando las distintas acepciones en que se habla de algo, *ente* o que es, Aristóteles deriva diez conceptos supremos llamados "figuras de la predicación" o "predicaciones". En la Edad Media, con la Escolástica se llamarán "predicamentos". En griego son *Las categorías*. Estas categorías son, pues, los géneros más universales con que podemos definir las cosas, puesto que la definición aristotélica consiste en tomar un concepto general *-género-* que incluya varias cosas y añadirle un rasgo característico que las diferencie de las demás. Entre las categorías, se encuentran la de *entidad* (tradicionalmente llamada substancia, en griego *ousía*), la de relación, la de cantidad y la de cualidad, así como las de lugar y tiempo.

Así, el ser se predica de muchas maneras, pero todas ellas se refieren a una forma primordial, al "ser" propiamente dicho: la substancia. Todas las demás

formas de ser: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión, no son ya sino modificaciones o accidentes de la substancia.

Substancia y accidente son los "géneros supremos" del ser, unificados por su común referencia a la substancia. Pero el ser no es, a su vez, un género, cuyas especies serían las diversas categorías, el ser lo es todo y no es posible "añadirle" nada -ninguna diferencia específica-, para poder obtener sus especies.

La obra de Aristóteles fue muy importante para esta teoría, pues fue un modelo que sirvió como hilo conductor para las próximas aportaciones que se hicieron de la misma.

## **LOS AUTORES LATINOS**

Los romanos no analizaron el *Organon* de Aristóteles como lo hicieron los griegos. Lo que de ellos podemos rescatar sobre la analogía son sus traducciones y algunos comentarios entre los cuales destacan los de Boecio. Empezaremos por algunas observaciones sobre la terminología.

Las nociones de homonimia y sinonimia se engloban frecuentemente en una teoría de los nombres. Los primeros son nombres dispares de varias cosas y los segundos nombres dispares de la misma cosa.

Los latinos fueron quienes tradujeron la mayoría de los términos griegos, entre los más importantes destacan: *aequivoca*, *univoca*, *diversivoca*, *multivoca* o *plurivoca* y *denominativa*.

Con estos términos se explican algunas relaciones de homonimia, está el caso de los *diversivoca* y los *plurivoca*. Los primeros son aquellos nombres



diversos que significan la misma cosa por una razón, de modo que son *diversivoca*: “hombre”, “mortal” y “terrenal”, que se dicen de la misma cosa; mientras que los *plurivoca* significan lo mismo de manera casual, como “ensis” y “gladius”<sup>8</sup>. Aquí podemos ver que en esta etapa la homonimia se incluyó, de manera más general, como ambigüedad.

Así como también, los latinos distinguieron dentro de la analogía la de atribución, que no es sino la homonimia “a uno” o “por uno”, y la de proporcionalidad, que es la homonimia por analogía de Aristóteles.

El autor más trascendente de esa época fue Boecio, quien como traductor y comentarista forjó buena parte del legado cultural lógico del medievo.

Para Boecio, la equivocidad se aplica también a los verbos, las proposiciones y las conjunciones. La equivocidad no sólo la contrapone a la univocidad, sino también, las contrapone a las *diversivoca* y a las *multivoca*.

Boecio expone la división de la equivocidad de manera muy breve en cuatro clases: los que son por similitud, como por ejemplo el hombre real y el hombre pintado; los que son por proporción, como el principio, que en la línea es un punto, y en el número la unidad; los *quae ab uno descendunt*, como la herramienta o el color se dicen medicinales a partir de la “medicina”; y, para terminar, *quae ad unum referuntur*, como ocurre con lo saludable. Es la misma división de Porfirio, rechazan también la metáfora como modalidad de la equivocidad.

Boecio hace depender la equivocidad al contexto predicativo en que se emplean los términos.<sup>9</sup>

El hecho de que Boecio admita una concepción contextual influye en el pensamiento primero de los lógicos medievales para eliminar esta afirmación, así

---

<sup>8</sup> Ibid. Pp.42-43.

<sup>9</sup> Ibid. P.44

como también, la idea de analogicidad, ambas se harán muy patentes en la lógica del siglo XII.

A la par de esta lógica camina el pensamiento cristiano, la traducción de las sagradas escrituras, que le hace competencia a lógica del siglo XII, pues son dos argumentos del mismo tema que se contraponen.

## LA EDAD MEDIA OCCIDENTAL

En esta época podemos ver claramente dos corrientes de pensamiento, por un lado está la teología, y por el otro la lógica. Cada una, de forma independiente, estudió el concepto de analogía.

Al principio de la época no se veía un gran avance; los primeros que hicieron uso de la analogía, tanto en los nombres que se le puede dar a Dios, como versando sobre el misterio trinitario, fueron San Anselmo, San Bernardo y los Victorinos.

“Por su parte, los lógicos del siglo XII se encuadraron en una corriente donde la interpretación contextual de la significación tendía al mantenimiento de la univocidad y de la equivocidad, pero a la desaparición de la analogía”<sup>10</sup>. Dicha corriente se divide en dos: *la lógica vetus* y *la lógica Modernorum*. La primera es un análisis sobre la ambigüedad en la lógica, inspirado por las *Categorías* y el *Perihermeneias* de Aristóteles, traducidas por Boecio, así como de sus comentarios de estas obras. En cambio, en la *Lógica Modernorum* fue inspirada

---

<sup>10</sup> Ibid. P.49

por las refutaciones sofísticas de Aristóteles, traducidas por Jacobo Venecia, que produjeron una conmoción en la primera lógica medieval.

Dentro de la *Lógica Modernorum*, desarrollada durante la segunda etapa del S.XII, los tratados más importantes sobre nuestro tema versan sobre las falacias y responden a las *Refutaciones Sofísticas de Aristóteles*. Esta obra repercute sobre la teoría de la equivocidad y se analiza desde los nombres. El primer modo de equivocidad “se da cuando algún nombre significa varias cosas principalmente”, el segundo “cuando un nombre o verbo significa una cosa principalmente y otra por translación” y, el tercero, “cuando un nombre significa una sola cosa, pero por añadidos diversos tiene varias significaciones”<sup>11</sup>. Al momento de hacerse referencia a la translación aparece la homonimia por deliberación, en ella se admite que algunos términos tienen significados propios e impropios como resultado del contexto; sería sólo una equivocidad justificada cuando existe una falta de nombre de una cosa, utilizando para esto el ornato poético.

Más adelante, hacia el siglo XIII y gracias al apogeo de la Edad Media cristiana, sucede el auge de la analogía, se encuentra en muchos autores de la época (San Buenaventura, San Alberto y otros)<sup>12</sup> pero, el principal autor que introduce este concepto en su construcción filosófica es Santo Tomás, siendo la analogía un aspecto esencial para su sistema, más adelante profundizaré un poco en este personaje que fue de gran importancia.

## **San Buenaventura**

En la filosofía de San Buenaventura también podemos encontrar a la analogía. Es un neoplatónico, retoma la teoría de las Ideas de Platón a través de fuentes

---

<sup>11</sup> Ibid. P.51

<sup>12</sup> Beuchot Mauricio, *La analogía como doctrina medieval y su utilización actual en una hermenéutica analógica*, ANGELICUM 83 (2006), p.795.

helenísticas y árabes. San Buenaventura afirma que sólo cuando estemos en otra vida, frente a Dios, nuestra mente podrá entrar en contacto directo con las Ideas perfectas; a causa de la limitación de nuestro conocimiento finito sólo podemos llegar al conocimiento de Dios a través de un camino ascendente, como nos muestra en *El itinerario de la mente hacia Dios*, donde hace una jerarquización de las criaturas dejando al hombre en el grado más alto de las criaturas mundanas; en términos analógicos, la mayor perfección será el analogado principal (Dios), por lo tanto las criaturas serán los analogados secundarios, retomando así la forma de la analogía de atribución, propia del neoplatonismo, donde se da una jerarquización del ser.

### **Santo Tomás de Aquino**

Como ya había mencionado, Santo Tomás es uno de los principales exponentes de la analogía, tiene una clara influencia de su maestro Alberto Magno, quien nos deja la fórmula “*simpliciter diversa, secundum quid eadem*”, es decir, “simplemente diversa pero según algún respecto la misma”<sup>13</sup>, recordemos que la analogía es una comparación de dos cosas de diferente género pero con propiedades o características similares, sin embargo, con un predominio de diferencia.

Para Santo Tomás, en la *Summa theologiae*, el movimiento del mundo sólo puede explicarse a partir de un motor inmóvil, es decir, las causas eficientes del mundo deben provenir de una causa incausada, de algo independiente; los grados de bondad en el mundo deben provenir de un máximo grado de bondad, la realidad mundana debe provenir de una realidad perfecta, superior en sumo grado, tal y como los analogados secundarios dependen de un analogado principal sin que este último dependa de otro, con ello podemos ver en Santo Tomás la analogía de atribución.

---

<sup>13</sup> Ibidem.

En la *Summa contra gentiles* hace una jerarquización de los seres, viéndola como un camino ascendente al conocimiento del orden del universo. Para realizar esta jerarquización, Santo Tomás se basa en el grado de intimidad que tienen los efectos producidos por las operaciones de los diferentes seres, la naturaleza de un ser es más perfecta en tanto más íntimo es lo que de ella emana.

La escala queda de la siguiente manera, de superior a inferior:

- Entendimiento

Tiene la capacidad de analizarse a sí mismo y poder entenderse, lo que le permite ser dueño de sus propios juicios o valores de verdad.

- Animal

Tiene una característica superior a las plantas, que es la vida sensitiva, aunque la imagen sensible viene del exterior, pasa a la imaginación para después quedarse en la memoria, lo que posteriormente le provoca ciertas reacciones.

- Plantas

Éstas operan por sí mismas, sin embargo, su principio procede de algo externo, pues necesitan de la tierra para nutrirse.

- Cuerpos inanimados

En la escala más baja se encuentran los seres que no operan por sí mismos, sino que necesitan de un impulso externo.

En esta jerarquización también podemos dar cuenta del uso de un tipo de analogía de atribución, pues se da en ella una escala de perfección y orden donde existe una manifestación del ser universal dado en una multiplicidad de particulares.

Para Schillebeeckx la ontología de Santo Tomás entre Dios y las criaturas ha tenido tres periodos.

En el primero, en vez de utilizar el término *proportionalitas* para referirse a la relación entre Dios y las criaturas, utiliza la expresión *proportio unius ad alterum*. Con esto podemos deducir que el conocimiento de Dios no se encuentra en la semejanza de proporcionalidad, sino en la semejanza de imitación.

En el segundo periodo, Santo Tomás ya utiliza el término *proportionalitas*, sin embargo, parece ser más un cambio de terminología que de contenido, lo podemos ver en el *De veritate* donde utiliza el término “*analogía proportionalitas*”, con esto, Santo Tomás resalta la enorme diferencia que existe entre Dios y las criaturas, siendo esta nueva terminología sólo un modo de *analogía unius ad alterum*.

En el tercer periodo, Santo Tomás elimina totalmente el término “*proportionalitas*”, quedándose definitivamente con su teoría sobre la analogía que será la “*analogía proporcionalitatis*”.

## **Eckhart**

Eckhart también utilizó la analogía de atribución para jerarquizar grados de ser, en donde Dios queda como el grado más alto y las criaturas por debajo de él. Aplicando esto a la analogía podríamos decir que Dios es el analogado principal y las criaturas los analogados secundarios, dependiendo el ser de estas últimas del analogado principal. Esta diferencia la transpoló al contexto metafísico, nombrando a Dios como la sustancia y a las criaturas como los accidentes, lo que le trajo muchos problemas, pareciendo su construcción filosófica un panteísmo.

## Juan Duns Escoto

El franciscano Juan Duns Escoto también aplica la analogía a la noción de ser pero sólo a nivel físico, es decir, para él el ser en el nivel metafísico era unívoco porque era universal y formal, de esta manera, se le aplicaba a todos los seres de manera igual, evitando así la jerarquización.

Sobre esto Brehier nos dice:

“Duns Escoto abandonaba el principio de analogía universal que, para San Buenaventura y aún para Santo Tomás, era el gran motor de la continuidad. Al declarar que el ser tiene un sentido unívoco y no equívoco con respecto a Dios y a las criaturas (...), quita todo fundamento a la relación de analogía que permite pasar de un término (...) a otro”.<sup>14</sup>

Para Escoto la univocidad del concepto de ente se da en función de alcanzar el conocimiento de Dios, al cual se llega de manera ascendente a través de lo sensible. Plantea que si tenemos conceptos de naturalezas diferentes, es decir, si Dios y las cosas sensibles tienen esencias distintas, entonces, no podríamos llegar a conocerlo; fundamentando en ello un univocismo del ente, pues, a partir de esto, el ente es común a todo aquello a lo que podamos aplicarlo, como a Dios. A Dios se le atribuyen las perfecciones de lo simple, como la bondad o la sabiduría, pero todas estas perfecciones surgen del ente.

Lo que trae como consecuencia una igualdad metafísica entre Dios y las criaturas, cayendo en el monismo o panteísmo, que aunque Escoto se mantuvo al margen de esto, sí dejó una posibilidad de poder ser tachado como hereje.

---

<sup>14</sup>Bréhier Émile, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1944 , Pp.642-643 .

## **Guillermo de Ockham**

Otro franciscano trascendente en el tema de la analogía es un discípulo de Duns Escoto: Guillermo de Ockham, y no precisamente por su utilización de la analogía sino por su negación en la metafísica del ser, Ockham veía al ser como unívoco a todos los seres, diluyéndose repartido en los singulares.

Para Ockham el conocimiento del ser de las cosas se daba de manera inmediata por medio de los sentidos, niega la intuición aristotélica en donde se capta de manera directa una esencia, pues para Ockham el conocimiento de la cosa es más directo, es sujeto-objeto, es decir, el sujeto entra en contacto directo con el objeto por medio de los sentidos, postura conocida como nominalismo. Negando de esta manera el conocimiento aristotélico, dado por abstracción.

## **Nicolás de Cusa**

Un personaje importante en el uso de la analogía fue el cardenal Nicolás de Cusa, él no se basó en las analogías de atribución y de proporcionalidad propiamente, su aportación fue la diferencia antagónica que hizo entre Dios y las criaturas. Para Cusa, Dios era un ser infinito y las criaturas seres finitos, planteaba que estos opuestos podían coincidir en el infinito. Con esta idea de síntesis de los opuestos, Cusa se convierte en un antecedente de la dialéctica, siendo ésta una forma de analogía.

## **Tomás de Vío, Cardenal Cayetano**

En los tiempos de Cayetano la analogía no había sido estudiada seriamente. Esto, aunado a la trascendencia que vio Cayetano en la analogía, como herramienta para aprender y hacer metafísica para evitar errores en otras ciencias, impulsó al pensador a estudiar los orígenes de tal doctrina con el fin de entenderla y mostrar lo que puede aportar a otras ciencias.



Ante el problema de lo uno y lo múltiple, así como los peligros del univocismo escotista que conduce al monismo y del equivocismo que no conduce a ningún conocimiento, Cayetano concluyó en 1498 el *Tratado sobre la analogía de los nombres, tratado sobre el concepto de ente*, utilizando a la analogía proporcional como medio o herramienta lógico-material para obtener conocimiento.

A Cayetano se le conoce como el sistematizador de la analogía, pues la divide en tres clases: analogía de desigualdad, analogía de atribución y analogía de proporcionalidad.

La analogía de desigualdad es la que tiene menos diferencia, sería la más cercana a la univocidad, en ésta hay un concepto unitario preciso, pero aquel significado sólo participa del concepto unitario de manera analógica. La univocidad es lógica y la analogía está en la realidad, por ejemplo, fuerza física y fuerza espiritual.

La analogía de atribución es la que tiene un analogado principal, el cual contiene intrínsecamente el significado del término análogo, y otros secundarios cuyos significados son extrínsecos, pues están dados en relación al primer analogado, por ejemplo "sano", su primer analogado sería organismo, un segundo analogado podría ser la medicina, ésta es sana porque es la causa de que el organismo lo sea.

La analogía de proporcionalidad se divide, a su vez, en propia y en impropia o metafórica. En ésta existe un mismo nombre y el concepto es proporcionalmente el mismo porque se da una semejanza de relaciones o de proporciones.

En 1506 publica en Venecia el *De nominum analogía*, esta obra tiene una gran influencia siendo muy importante para la historia de la analogía, pues, entre otras propuestas, contiene novedosas interpretaciones sobre Tomás de Aquino.

Como hemos podido ver en esta pequeña historia de la analogía, la teoría ha sido utilizada en diferentes ámbitos, ya sea en la teología, en la metafísica o en la

lógica. Es una teoría que no ha permanecido fija, que ha sido ajustada, moldeada y amalgamada a distintos contextos.

En la actualidad posmoderna la analogía es retomada para jugar un nuevo papel, en un contexto en donde se han tocado los extremos para la interpretación del mundo, pues se ha caído en el positivismo y con ansias de salvarnos de él se ha buscado también el extremo relativista, es por esto que el filósofo Mauricio Beuchot se vale de la analogía como una búsqueda del punto medio en la interpretación.

## UN BREVE RECORRIDO DE LA HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA

A lo largo de la historia se ha utilizado de tan diferentes maneras el concepto de hermenéutica que actualmente es difícil llegar a un consenso sobre el significado del mismo. Para algunos es una teoría de la exégesis bíblica, una metodología filológica, o una base metodológica para las ciencias del espíritu (como piensa Dilthey, su mayor representante), también ha sido vista como una fenomenología existencial (Heidegger), entre otras formas. Actualmente, la hermenéutica está relacionada con la interpretación de textos, no sólo escritos, sino también hablados (como cualquier diálogo) o interpretados (como una obra de teatro), su finalidad es encontrar el sentido del texto, lo que éste nos quiere decir, colocándolo dentro de su propio contexto.

Hay dos tipos de interpretaciones, la univocista u objetiva, cuya finalidad es encontrar *el* sentido del texto o *la* intención del autor, tratando de reproducir una copia fiel del mismo, de tal forma que la interpretación no contenga elementos que no existan en el texto interpretado. Por otro lado, se encuentra la interpretación equivocista o subjetiva, ésta afirma que no existen verdades absolutas, ya que todas las “verdades” son interpretaciones subjetivas, equívocas, pues el sujeto que interpreta se encuentra inserto en un contexto histórico-social, del cual no puede desprenderse, lo que no le permite aprehender al texto objetivamente, pues su interpretación siempre va a estar atravesada por su propio contexto.

Actualmente ha surgido una propuesta que intenta rebasar estas dos posturas extremas: la hermenéutica analógica, propuesta por Mauricio Beuchot. Ésta propone un punto medio de interpretación entre las teorías anteriores, ya que no acepta que existan verdades ni absolutas ni totalmente subjetivas; con el

concepto “analogía” Beuchot trata de hacer una teoría hermenéutica que contenga la *phrónesis* Aristotélica o la *prudencia* Gadameriana. Es decir, esta teoría es un método de interpretación que supera la univocidad y la equivocidad, encontrándose en un punto medio en donde sí acepta que exista una relatividad en la interpretación, diversas verdades válidas más allá de la única verdad que permite la univocidad. Sin embargo, estas verdades están jerarquizadas, de tal forma que no todas son igualmente válidas, ya que unas están más cercanas a la verdad y otras no.<sup>15</sup>

En el presente capítulo presentaré los antecedentes de la teoría hermenéutica, de dónde surge el concepto y su raíz etimológica, en otras palabras, su nacimiento en la Grecia antigua, así como también, las diferentes teorías hermenéuticas que han sido trascendentes para la transformación del concepto, basándome en las seis definiciones de hermenéutica que menciona Richard Palmer; esto me permitirá ir labrando el camino hasta llegar a la teoría que nos propone Mauricio Beuchot, la cual será el hilo conductor que me guiará en la labor que me propongo en este trabajo.

## **EL ORIGEN DE LA HERMENÉUTICA**

¿Qué es hermenéutica? Ésta es una pregunta tan difícil de responder como la pregunta ¿qué es filosofía? o ¿qué es el ser?, la dificultad viene precisamente de los diferentes usos que se le ha dado al concepto y los ámbitos donde ha sido aplicado, por ejemplo, la podemos ver en el contexto de la teología protestante siendo utilizada como una teoría de la exégesis bíblica, también esclareciendo

---

<sup>15</sup> Beuchot Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, Itaca, 2005, P.50

significados de las reglas filológicas, como un sistema de interpretación simbólica, también la encontramos en el terreno fenomenológico, etc.

A pesar de estos diferentes usos podemos hablar de un origen del concepto hermenéutica, proviene del verbo griego “hermeneuein” y su sustantivo “hermeneia”, que significan “expresión” o “interpretación” respectivamente, ambas refieren a Hermes, el mensajero de los dioses a los hombres. En la mitología griega, Hermes era un híbrido, un mestizo. Su trabajo era práctico, pues él era el mediador que permitía a la mente finita del hombre alcanzar la comprensión del lenguaje de los dioses, gracias a él se esclarecía lo oscuro, se mostraba lo oculto, se le daba sentido a lo ambiguo, era una luz de conocimiento. Es por esto que los objetos de estudio de la hermenéutica suelen ser oscuros, ambiguos, polisémicos, pues a través del acto hermenéutico éstos se descubren, se esclarecen, se les da sentido. Sin embargo, la relación entre hermenéutica y Hermes se generó *a posteriori* al concepto, pues como nos menciona Ferraris<sup>16</sup>, en la mitología, en un principio, hermenéutica no era entendida propiamente como interpretación, pues Hermes no interpretaba, sólo transportaba el mensaje, así hermenéutica era más bien conducir el mensaje.<sup>17</sup>

En el racionalismo de la Grecia clásica el conocimiento estaba vinculado a una visión teórica, así que la hermenéutica se encontraba por debajo de la episteme. Con Platón nos queda muy claro esta aseveración, en el *Ion*, por ejemplo, une a la interpretación con la experiencia de transmitir mensajes, cuyo papel podemos volver a ver en el *Simposio*, esto pone al intérprete en el rol de portador de mensajes, los cuales no necesariamente tienen que haber sido comprendidos, ni mucho menos validados, por lo tanto, el intérprete no tiene conocimiento de ellos, sólo es un medio para su transmisión. Es por ello que Platón ubica a la hermenéutica como una *techne* o un pseudoconocimiento, como el de los artesanos o las artes imitativas.

---

<sup>16</sup> Ferraris Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, México, siglo XXI, 2002, P.11

<sup>17</sup> *Ibidem*

## LA HERMENÉUTICA COMO *TECHNE*

Uno de los primeros filósofos, sino el primero, que hablan sobre la hermenéutica como *techne* o técnica fue Platón, como observa Kerényi, según Ferraris, en su diálogo Ion nos habla sobre los poetas, nos dice que son “mensajeros de los dioses” *hermenes eisin ton theon*<sup>18</sup>, los encargados de llevar los anuncios, las profecías, todo aquello que los dioses querían que los hombres supieran. Así, la primera idea que se tiene de la hermenéutica es que es la acción o el acto de transmitir mensajes, más no de interpretarlos, ni de analizarlos, sino de comunicarlos; los intérpretes eran los comunicólogos de la época.

En el diálogo Ion, Sócrates analiza el arte del rapsoda<sup>19</sup> a través de una plática con Ion, el mejor rapsoda de los poemas homéricos. A lo largo de la retórica llega a la conclusión de que los rapsodas no tienen conocimiento sobre lo que versan, pues su oficio es únicamente interpretar un poema ya hecho con la pasión que se requiere, tal y como actualmente un actor interpreta una obra teatral. Esa interpretación no es más que un estado de inspiración otorgado por los dioses, no proviene de ningún conocimiento, Platón transpola este estado de inspiración a los poetas mismos:

...estos bellos poemas son humanos y hechos por la mano del hombre, son, sin embargo, divinos [...] Y obra de los dioses, y que los poetas no son más que sus intérpretes, cualquiera que sea el Dios que los posea. [197]

---

<sup>18</sup>Ibidem, P.13

<sup>19</sup> Los rapsodas, eran entre los griegos, los primeros depositarios de las obras de los grandes poetas como Hesiodo, Homero, Arquíloco y miraban como una profesión formal el popularizar sus versos.

Para Platón, el hermeneuta es un mero transmisor de mensajes; el poeta es sólo un medio a través del cual se expresan los dioses, por lo tanto el poema sería creación de los dioses y no del poeta, lo que lo desmerita. En este sentido, el poeta al ser un simple medio de expresión, sólo comprende el poema mas no está capacitado para validar lo que dice, pues ya habíamos dicho que, como los rapsodistas, no tiene conocimiento sobre lo que versa. Así, el arte del hermeneuta, la hermenéutica, no proporciona ningún conocimiento, como nos dice Recas Bayón, pues está emparentado al papel del artesano de donde no se deduce ninguna sabiduría.

El poeta al “crear los poemas” se encuentra en un estado particular, en una especie de trance, Platón dice que sale de sí mismo en el momento de la inspiración, no es él quien nos habla sino los dioses expresándose a través suyo y, por lo tanto, son ellos los que saben la validez de los versos, al respecto Platón dice:

Como los poetas no componen merced al arte, sino por una inspiración divina, y dicen sobre diversos objetos muchas cosas y muy bellas, tales como las que tú dices sobre Homero, cada uno de ellos sólo puede sobresalir en la clase de composición a que le arrastra la musa. [196]

Como nos dice Ferraris, la hermenéutica como techne está totalmente subordinada a la episteme, siendo así imposibilitada para llegar a un conocimiento:

Y así la estructura de las cosas, el arte arquitectónico en su totalidad, la construcción de todo tipo de muebles, el arte herrero y la del que prepara los útiles para los herreros, los artistas plásticos, los tejedores, cualquier tipo de instrumento, todo esto es útil para la sociedad, pero no vale para nada cuando se hable de virtud. Ni la caza, tomada en su conjunto, pese a su variedad y tecnicidad, se puede decir que produzca a su tiempo grandeza de alma y sabiduría. Y ni siquiera la adivinación, ni, en general, el arte de interpretar los

oráculos, porque lo que se sabe, se sabe sólo de oídas –si es verdad- no por ciencia.<sup>20</sup>

Así la hermenéutica comienza su historia en un escalón muy bajo, pues no está relacionada a la verdad, sino a la pura opinión, a la comprensión alejada de cualquier juicio valorativo.

Richard Palmer hace un recorrido sobre las diferentes teorías hermenéuticas y las clasifica en seis tipos o etapas, como yo les llamo. En los siguientes apartados analizaré con mayor profundidad esas seis etapas, pero de tal forma que recorramos rápidamente la historia de la hermenéutica en occidente.

## **HERMENÉUTICA DE LA EXÉGESIS BÍBLICA**

A lo largo de la historia, la exégesis bíblica se ha caracterizado por tener dos tipos de interpretaciones: la literal, que busca el sentido del autor, lo que él quiso decir en el texto; y la alegórica o espiritual, a cuyo significado sólo puede acceder aquella persona que es creyente, encontrando el significado oculto que va más allá de lo que literalmente nos dicen las palabras, pues como nos dice Ferraris “requiere un esfuerzo que no es puramente intelectual, sino más bien espiritual”<sup>21</sup>. Los primeros y más grandes exponentes de estas interpretaciones son la escuela cristiana de Antioquia y la escuela de Alejandría.

---

<sup>20</sup>Platón, Las leyes. Epinomis. El político, México, Porrúa, 975.

<sup>21</sup> Ferraris, Ibid, P.19



Alejandro fue punto de encuentro de dos culturas, por un lado la helenística y por el otro las tradiciones religiosas judías; las diferentes influencias como el neoplatonismo, el gnosticismo y las corrientes de filosofía griega popular, intentaron llegar a una comunión armónica entre filosofía y religión, a través del método alegórico. Aunque el método alegórico no era algo nuevo, ya había sido utilizado para interpretar los poemas homéricos.

La escuela cristiana de Alejandro tuvo como primer exponente a Filón, quien parte de un sentido histórico para llegar a uno alegórico. Sin embargo, no cualquiera podía llegar al sentido alegórico pues se necesitaba un acto de fe, y sólo las personas creyentes podían traspasar el sentido histórico de la interpretación, como nos dice Ferraris, "Aquí la alegoría se enlaza en la filología, pero el significado alegórico es accesible sólo al creyente, y requiere un esfuerzo que no es puramente intelectual, sino mas bien espiritual"<sup>22</sup>.

Filón apoyaba su interpretación alegórica en el sentido literal o histórico, con lo cual universalizaba su resultado, de tal forma que la nueva interpretación no fuera múltiple e infinita, sino unívoca. Así lo convirtió en un sistema que incluso aplicó a las narraciones más sencillas del Antiguo Testamento.

Posteriormente, aparecen los teóricos más influyentes de la alegoría en el cristianismo: San Clemente (hacia 145-215) y su discípulo Orígenes. Ellos creían que era necesario introducir reglas especiales para darle una interpretación literal a la Biblia como proveniente de Dios. Sin embargo, apoyaban la necesidad de un método alegórico por medio del cual se pudiera esclarecer el verdadero sentido de las comunicaciones divinas. Clemente hace una lectura simbólica de la Biblia, le da una gran importancia al sentido oculto dentro de la lectura sacra, afirmando que es ahí donde podemos encontrar la verdad. Esta interpretación enriquece y da un giro total a lo que se entendía como interpretación en Platón, un simple mostrar, un transmitir el mensaje, pues con San Clemente ya entra el juicio de verdad.

---

<sup>22</sup> Ibidem.

El más importante intérprete bíblico de su tiempo fue Orígenes, su aportación más relevante no se basa solo en la interpretación de la lectura sacra, sino en la sistematización de la interpretación alegórica, proporcionando cánones que limitaran la interpretación, de tal forma que ésta no se fuera al infinito. A partir de esto hace una división de los niveles de interpretación que se pueden extraer de la Biblia, como son: el literal, el moral y el espiritual. En su práctica exegética tendió a menospreciar el sentido literal y ocasionalmente se refirió al sentido moral, pero constantemente empleó el método alegórico, con el cual creía encontrar el verdadero conocimiento del texto bíblico.

Su interpretación bíblica está basada en la filosofía, pues la consideraba el grado máximo del saber. Orígenes estaba muy influenciado por la filosofía de Platón, podemos constatarlo en su división del hombre, retomada del platonismo, como cuerpo, alma y espíritu que corresponde con los tres niveles de la interpretación. Con estos tres niveles realiza tanto una interpretación bíblica como una de la realidad, a dichos niveles les corresponde sucesivamente la realidad física, psíquica y espiritual (o pneumática). Esta correspondencia la utiliza como puente fundamental para la Biblia, pues la esencia de ésta es al mismo tiempo la esencia de la realidad, lo que nos lleva a entender la Biblia no como cualquier texto, sino como *el texto* donde encontramos *la verdad* del mundo. Aquí surge la primera alianza entre hermenéutica y ontología, como nos dice Ferraris “interpretar es definir los modos de ser y la sustancia de la realidad”<sup>23</sup>.

Ahora bien, de manera antagónica a la escuela de Alejandría surge la escuela de Antioquia, cuya interpretación de la Biblia era literal o histórico-gramatical, el fin de esta escuela era encontrar el sentido auténtico de las sagradas escrituras. Su mayor representante fue Diódoro, primer anciano o presbítero de Antioquia, Obispo de Tarsis. Los dos más grandes discípulos de esta escuela fueron Teodoro de Mopsuestia y Juan Crisóstomo.

---

<sup>23</sup> Ferraris, Idem, P.21

Las interpretaciones de Teodoro eran muy liberales, al respecto Ferraris nos dice “la interpretación histórico-gramatical se aventuraba en significados que contrastaban con el sentido común eclesiástico tradicionalmente aceptado”<sup>24</sup>, mientras Crisóstomo aceptaba, de manera literal, a la Biblia como palabra de Dios.

Otro tipo de interpretación, donde se retoma tanto el método histórico-gramatical de la escuela de Antioquia, como el alegórico de la escuela de Alejandría, es la que nos presenta Agustín de Hipona.

Agustín de Hipona es considerado como el exegeta más relevante de la época medieval, no sólo por sus aportaciones hermenéuticas para la exégesis de la sagrada escritura, sino también por sus reflexiones para el problema hermenéutico, que fueron más allá de su época y trascendieron en toda la historia posterior de la hermenéutica. Tanto Heidegger como Gadamer dan cuenta de ello, al respecto Heidegger dice que Agustín nos ofreció “la primera hermenéutica de gran envergadura”<sup>25</sup>

Para Agustín las palabras son signos, las cuales a su vez se distinguen entre: los signos (signa) y las cosas significadas (significabilia), ahora bien, para Agustín no todos los signos son percibidos de la misma forma, unos los percibimos por medio de la vista, los signos visivos, como por ejemplo los gestos, y otros por medio del oído, signos auditivos, como las palabras; hay otro tipo de signos que a su vez designan cosas, como el indicar algo señalándolo.

Estos signos nos sirven como medio para expresar ante otros nuestros pensamientos, para comunicar ideas, son el puente por medio del cual podemos comprender a otros y otros comprendernos a nosotros, sin embargo, ¿es verdad que con ellos podemos dar a conocer claramente el sentido de nuestros pensamientos? Muchas veces sucede que en un diálogo

---

<sup>24</sup> Ibidem. P.22

<sup>25</sup> Javier Recas Bayón, Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, Pág.48

...nosotros no podemos jamás tener la certeza del hecho de que nuestro interlocutor haya comprendido todo lo que pretendemos decir; las expresiones que usamos tienen un cierto significado para nosotros, pero pueden tener un sentido del todo diferente para quien nos escucha. El problema que se presenta es el del *malentendido*<sup>26</sup>.

A este nivel la hermenéutica no alcanza un grado de certeza, la comprensión por medio de signos lingüísticos es “tan sólo un aspecto contingente, sensible y material”<sup>27</sup>, pues el sentido de un enunciado no puede residir en su estructura fundamental externa, sino en algo más, en el *verbum cordis* del logos interno. Así es como Agustín devalúa la palabra externa, la verdadera palabra no varía, es igualmente comprensible para todos, no tiene el problema de la multiplicidad de las lenguas, el hecho de que el verbo se diga en cada lengua de una forma distinta sólo significa que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser. Sin embargo, para él sí existe una palabra interna o un logos interno que fundamenta nuestra comprensión, al respecto Gadamer nos dice:

...con un desprecio meramente platónico de la manifestación sensible dice Agustín: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest Viteri audirive per corpus. La “verdadera” palabra, el verbum cordis es enteramente independiente de esta manifestación (...) es el espejo y la imagen de la palabra divina. Respecto de la cual las distintas lenguas no son sino manifestaciones (como las formas trinitarias en que se hace patente el mismo Dios). De esta manera es como Agustín universaliza la comprensión, que para Jean Grondin “habría de entenderse como universalidad del logos interior”<sup>28</sup>.*

Otra aportación importante de Agustín es que con él se ven los primeros indicios de una filosofía de la historia, rescatando así la concepción cristiana del tiempo, “ve en el tiempo un desarrollo lineal que tiene un comienzo, con la creación, y un fin, con la Resurrección. Los paganos atribuyen al mundo lo que es de Dios, la

---

<sup>26</sup> Ferraris, Pág.23

<sup>27</sup> Recas Bayón, Pág. 49

<sup>28</sup> Javier Recas Bayón, Pág.49

eternidad”<sup>29</sup>. La eternidad entendida como la repetición de los acontecimientos pasados, como retorno circular de lo mismo, lo que no proyecta un futuro con el cual se manifiesten cosas venideras.

...el argumento decisivo en contra de la concepción clásica del tiempo es, pues de carácter moral: la teoría pagana está privada de esperanza, porque la esperanza y la fe están por esencia ligadas al futuro y no puede haber allí un futuro si los tiempos pasados y venideros son concebidos como fases equivalentes dentro de una recurrencia cíclica sin principio ni fin<sup>30</sup>.

Es así como la filosofía de la historia en Agustín está totalmente basada en la teología.

Una de las aportaciones de Agustín, que a mi parecer es de las más importantes para la hermenéutica, es su hermenéutica normativa, con la cual regula la interpretación de la Biblia. En primera instancia afirmaba que la escritura sacra era clara, reflejo de la voluntad divina, sin embargo, también contaba con pasajes oscuros o ambiguos. Para comprender estos últimos era necesario tomar en cuenta otras interpretaciones y traducciones.

Para Agustín era vital aprender el idioma que se interpretaba, tomar en cuenta el contexto del texto, entre otras cosas, para dar una interpretación más cercana a la verdad. Todas estas consideraciones fueron retomadas en la hermenéutica posterior hasta nuestros días, según Ebeling, “no surgieron planteamientos y criterios fundamentalmente nuevos a lo largo de un milenio aproximadamente”, tuvo tanta influencia Agustín que todas las demás aportaciones a la exégesis bíblica, hechas en la época medieval, estaban basadas en la patrística y en Agustín.

---

<sup>29</sup> Ferraris, Pág. 23

<sup>30</sup> Ibidem, Pág.24

## HERMENÉUTICA COMO METODOLOGÍA FILOSÓFICA

Esta forma de hermenéutica surge en la época del humanismo (en el Renacimiento y la Reforma), un momento sumamente importante para la hermenéutica moderna, por su influencia en el método. Aquí la hermenéutica “se concibe como la teoría llamada a hacer explícito el conjunto de reglas de la exégesis filológica en general”<sup>31</sup>. Textos, como los homéricos o los de Hesiodo que cumplieron un papel muy importante entre los Griegos, se convierten en un foco de atención, pues su lengua se hacía cada vez menos clara. Se vuelve necesaria una reconstrucción de los textos corrompidos o lejanos, sobre todo de textos clásicos, entre estos la Biblia, que se considera un clásico más.

Para los humanistas el pasado en tanto pasado tiene posibilidad de objetivarse, de analizarse desde sí mismo, es decir, de ser entendido dentro de su contexto histórico-social, esto lo podemos ver en el Humanismo italiano del siglo XIV, en donde, “los humanistas miran la antigüedad como una época concluida, pero, precisamente en cuanto tal, finalmente susceptible de objetivarse”<sup>32</sup>. Para los humanistas, el primer principio que se debe tomar en cuenta es la distancia temporal, a partir de la cual la interpretación toma un giro importante, se intenta trasladar al sentido con que surge el texto, esto implica tener en mente la época en que surgió, así como lo que el autor nos quiere decir. Para llegar a esta parte de la interpretación, aplica nuevos métodos técnicos y filológicos cada vez mejores, de esta manera “los humanistas descubren a los clásicos porque se separan de ellos, intentando definirlos sin confundir su latín con el suyo”<sup>33</sup>. Una de las obras que dan cuenta de esa época es la de Leonardo Bruni (1374-1444), *De*

---

<sup>31</sup> Javier Recas Bayón, Pág.40

<sup>32</sup> Ferraris, *La hermenéutica*, Pág.10

<sup>33</sup> Javier Recas Bayón, Pág.51

*recta interpretatione*, con la cual intenta hacer una interpretación de la *Ética nicomaquea*, tomando en cuenta no sólo la gramática del texto, sino todo el contexto lingüístico-histórico de Aristóteles. El personaje de esta época que sobresale por su larga actividad de edición filológica en los textos clásicos es Erasmo de Rotterdam (1466 ca. - 1536), publica el Nuevo testamento en Griego en 1516, así como otros libros relacionados a la actividad teológica, entre ellos destacan *Enchiridion militis Christiani*, 1502; *Ratio verae theologiae*, 1518, entre otros.

Otro de los autores que más destacó en esta época fue Martín Lutero, “para decirlo con Tomas Kuhn, propiciando nuevos modelos de comprensión”<sup>34</sup>. Lutero fundó el movimiento cristiano llamado Luteranismo, insertado en una Reforma Protestante. Con él introduce la filología humanista a la interpretación de la Biblia, se opone a las costumbres de la iglesia romana “de integrar las escrituras con la transmisión viviente del rito, Lutero afirma el principio, que en su base es filológico, de la *sola Scriptura*”<sup>35</sup>. Afirmó que la Biblia es la única fuente de revelación y norma de vida, no la iglesia, y, como Agustín de Hipona, que la escritura sacra era clara por sí misma, como revelación de Dios, “llevó hasta sus últimas consecuencias el principio-eje de su reformismo- de la autonomía del cristiano en la lectura de los textos sagrados, sustentada en la análoga autosuficiencia de los mismos en su literalidad”<sup>36</sup>, desarrollando así la doctrina del *Sacerdocio universal*, todos y cada uno de los creyentes tienen la posibilidad de comprender las Escrituras, por ser éstas inteligibles, no es necesario que haya unas cuantas personas elegidas (los sacerdotes) para que transmitan la palabra de Dios. Las ideas del luteranismo causaron mucha polémica en su tiempo, pues en su contexto la iglesia le daba mayor importancia a sus costumbres y tradiciones que al propio texto, en cambio Lutero desecha a la tradición como medio de interpretación, así como también a un método interpretativo, haciendo con ello una

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ferraris, la hermenéutica, Pág.11

<sup>36</sup> Javier Recas Bayón, Pág. 52

apertura a la interpretación, al respecto nos dice: “No hace falta la tradición para alcanzar una comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, sino que la literalidad de ésta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, *el sensus literalis*”<sup>37</sup>.

Las consecuencias del luteranismo pueden notarse en las necesidades exegéticas que generó.

Un seguidor del luteranismo fue Matthias Flacius Illirico, nació en Istria pero estudió en Bailea, Tubinga y Wittenberg donde se encontró con las tesis luteranas, llevó el luteranismo a un punto muy fuerte, para Flacius “el hombre es constitutivamente pecador y carece de libertad en el obrar, de modo que no podrá jamás salvarse a través de sus obras, sino sólo por la intervención de la gracia de Dios, que no se manifiesta mediante ninguna institución humana, sino únicamente en la Biblia”. Al igual que en Lutero, la Biblia es la única fuente de revelación y norma que regula la conducta humana, introduciendo así la necesidad de la interpretación filológica de Escrituras. “Su tesis es tajante, la oscuridad de las Escrituras (frente a los teólogos tridentinos), no reside en ellas mismas sino en nuestra deficiente formación gramatical y lingüística para comprenderla”<sup>38</sup>.

En todo el humanismo se ve claro la herencia de Agustín de Hipona, con respecto a su hermenéutica normativa. Todos los autores de esta época aplican a sus interpretaciones elementos necesarios que no sólo quedaron en la hermenéutica humanista, sino que trascendieron en toda la historia posterior de la hermenéutica hasta nuestros días, como el contexto del autor, la gramática, la lengua, entre otros.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Javier Recas Bayón, Pág.53



## HERMENÉUTICA COMO CIENCIA DE LA COMPRESIÓN LINGÜÍSTICA

Hacia finales del siglo XVI surge este tipo de hermenéutica junto con el espíritu racionalista de la época. Esta hermenéutica se caracteriza por ser general, aquí no se trata de interpretar sólo los textos clásicos, sino también se intenta sustentar todo tipo de interpretación, ya sea textual o no.

Esta época de la hermenéutica se encuentra influenciada por el concepto racionalista de razón, tratando de encaminarla hacia proyectos universalistas, *mathesis universales*. Este término proviene etimológicamente del griego *mathesis* que significa ciencia y del latín *universal-universal*-. Lo que intentaban los filósofos de la época era llegar a un modelo universal de interpretación, sustituyendo “al decadente modelo aristotélico-escolástico al hilo de las recientes demandas de la ciencia natural emergente”<sup>39</sup>, ante esto surgen propuestas como el *Novum Organum* (1620), de Francis Bacon y *El Discurso del método* (1637) de René Descartes, que debilitaron a la reflexión hermenéutica.

A pesar de este debilitamiento de la hermenéutica se siguieron haciendo estudios hermenéuticos, con aportaciones bastante relevantes para la teoría. Definitivamente estos estudios estaban permeados por su contexto racionalista y por su pretensión de universalidad, entre ellos destacan: las aportaciones hermenéuticas de Dannhauer, la universalidad de la dimensión pedagógica de Chladenius, la universalidad de los signos de Meier, entre otros, aunque estos tres fueron precedentes del universalismo Schleiermachiano.

Dannhauer es conocido como el que usó por primera vez la palabra hermenéutica en un título de libro, en su *Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum*, publicada en 1654. No sólo es conocido por utilizar el término en un título de libro, pues antes de él esto ya se había dado, sino

---

<sup>39</sup> Javier Recas Bayón, Pág. 54

porque su pretensión en este libro era realizar una *hermenéutica generalis*, un método con el que se pudiera interpretar cualquier tipo de disciplina (la teología, el derecho, la ciencia, etc), de hecho, Dannhauer ya había relevado su pretensión en un escrito anterior, *Die Idee eines guten Interpreten* de 1629, aquí es donde utiliza el término *hermenéutica generalis*, como nombra a su hermenéutica universal.

El desarrollo de esta hermenéutica universal era “complemento de la lógica tradicional según la doctrina aristotélica”<sup>40</sup>, a diferencia de la lógica, la hermenéutica se encarga de descifrar el sentido de las oraciones o de los textos, en cambio, la lógica analiza su verdad objetiva, es decir, si es falsa o no, pero antes de llegar a la verdad o falsedad de un texto u oración es necesario saber qué nos está diciendo, cuál es su sentido, por lo mismo, para Dannhauer la hermenéutica complementa a la lógica. Aristóteles fue una fuerte influencia en Dannhauer, se supone que del *Peri hermeneia* es de donde extrae la palabra hermenéutica.

Esta teoría de Dannhauer tuvo gran influencia en varios autores racionalistas de los siglos XVII y XVIII pero principalmente mencionaré a dos: J.M. Chladenius y G.F. Meier.

Chladenius (1710-1759), filósofo alemán, escribe en 1742 el primer libro de hermenéutica en alemán, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (Introducción a la interpretación correcta de oraciones y textos científicos)*. En este libro hace una distinción entre lógica y hermenéutica, separándolas, la primera enseña a pensar correctamente y la segunda a comprender adecuadamente, esta última alcanzando con su universalidad a todas las ciencias, pues no hay una sola ciencia que quede al margen de la hermenéutica o de la comprensión. Lo que intentará dilucidar la hermenéutica serán las “oscuridades textuales”, aunque no todas son tarea suya, Chladenius hace una clasificación en su *introducción a la interpretación*, “declarando como

---

<sup>40</sup> Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Pág.83

propia de la hermenéutica tan sólo la que procede de la incomprensión del trasfondo (histórico o factual) que rodea el texto”<sup>41</sup>.

La universalidad en la hermenéutica de Chladenius consiste en el *sehauptpunkt o punto de mira*, son “aquellas circunstancias de nuestra alma, nuestro cuerpo, y toda nuestra persona que hacen o son causa de que nos representemos una cosa de una determinada manera y no de otra (...)”<sup>42</sup>. Para Chladenius el perspectivismo no es un problema, al contrario, nos ayuda a comprender mejor a la cosa o a la acción, es “imprescindible cuando hay que dar cuenta de las muchas e incontables variaciones de los conceptos que las personas tienen de una cosa”<sup>43</sup>. Es por ello que es importante tomar el punto de mira al momento de la interpretación, la cual debe ser lingüísticamente objetiva, “el interprete debe aprehender objetivamente el sentido de la literalidad del texto, y en esto reside su universalidad”<sup>44</sup>.

Georg Friedrich Meier (1718-1777), se considera uno de los últimos hermeneutas de esta etapa racionalista de la hermenéutica. Él no sólo utilizó la hermenéutica para interpretar textos escritos, su pretensión era interpretar signos, de esto nos habla en su *Ensayo de un arte general de la interpretación (1757)*. La universalidad de esta propuesta es muy diferente a las anteriores, “consiste en el hecho de que el alcance del arte general de interpretar se extiende mucho más allá del horizonte de las escrituras para integrar todo el universo de los signos, también de los naturales”<sup>45</sup>. Para Meier, la hermenéutica se encarga de interpretar todos los diferentes tipos de signos, lingüísticos o no, por lo tanto cualquier signo compete a la hermenéutica y como todo es signo, entonces todo compete a la hermenéutica. La universalidad del signo en Meier es más radical que en las anteriores hermenéuticas, porque “cualquier cosa del mundo es un signo o un

---

<sup>41</sup> Javier Recas Bayón, Pág.55

<sup>42</sup> Jean Grondin, Pág. 91

<sup>43</sup> Idem, Pág.92

<sup>44</sup> Javier Recas Bayón, Pág. 55

<sup>45</sup> Jean Grondin, Pág.93

carácter, en tanto es un medio a través del cual se puede reconocer la realidad de otra cosa. Interpretar en un sentido más lato significa, por tanto, reconocer el significado en el signo o, más precisamente, poder integrarlo en la característica general de todas las cosas”<sup>46</sup>. Aquí introduce claramente, en la interpretación, la relación que tiene un signo con el universo de signos que los rodea, esto permite que haya una mayor comprensión del signo, que la interpretación no sea totalmente subjetiva, en otras palabras introduce un elemento importantísimo en la hermenéutica moderna: el contexto de lo que se interpreta, como uno de los matices principales para la interpretación.

#### **HERMENÉUTICA COMO BASE METODOLÓGICA PARA LAS GEISTESWISSENSCHAFTEN (CIENCIAS DEL ESPÍRITU)**

Aquí el papel de la hermenéutica se convirtió en el método fundamental de las llamadas ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften), “las ciencias que se proponen comprender las producciones humanas”,<sup>47</sup> como la historia, la psicología, la filosofía, etc., su mayor representante ha sido Dilthey. Así se abría la posibilidad de la existencia de dos métodos distintos para cada tipo de ciencia, para las ciencias de la naturaleza se utilizaba el método “causal-explicativo”<sup>48</sup>, es decir, el método científico, en cambio para las ciencias del espíritu se utilizaba el método hermenéutico.

---

<sup>46</sup> Jean Grondin, Pág.93

<sup>47</sup> Javier Recas Bayón, Pág.41

<sup>48</sup> Ibidem.

La necesidad de un método para las ciencias del espíritu viene del problema que trae la corriente del historicismo, “tiene como doctrina básica que todo fenómeno singular debe comprenderse a partir del contexto de su época. Por lo tanto, no sería sostenible aplicar los criterios de nuestro tiempo a otras edades, sino que hay que interpretar los hechos históricos de manera inmanente como exponentes de su tiempo”<sup>49</sup>, si esto es así, entonces, la explicación que se haga sobre los hechos de los momentos históricos será relativa a su propio contexto, por lo tanto las explicaciones que se obtengan sobre nuestro propio presente también serán relativas a nuestro contexto, lo que hace imposible el alcance de una verdad histórica.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) estudia arduamente el problema de la fundamentación histórica, en su obra *Introducción a las ciencias del espíritu* nos explica a detalle las diferencias entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Las primeras estudian los fenómenos externos, en cambio, las segundas estudian un campo del que el propio investigador forma parte. Las ciencias de la naturaleza conocen a través de la observación del mundo externo, en cambio, las ciencias del espíritu “emanan de la vivencia interna, del que impregna, indefectiblemente el objeto conocido”<sup>50</sup>, también se diferencian en la forma de explicar sus fenómenos, las de la naturaleza lo hacen en base a causas y las del espíritu utilizan categorías axiológicas que modifican el objeto al momento de comprenderlo. Si el objeto es modificado por el sujeto al momento de la comprensión, entonces se da una “homogeneidad” entre el sujeto y el objeto, como nos dice Gadamer, por lo que para Dilthey todo lo externo se encuentra fundamentado en el interior del sujeto que comprende, o en los “hechos de la conciencia”. Por esto Dilthey realiza un estudio psicológico sobre la conciencia, “llega a la conclusión de que sólo una reflexión sobre las bases psicológicas podrá fundamentar la objetividad del

---

<sup>49</sup> Jean Grondin, Pág.119

<sup>50</sup> Javier Recas Bayón, Pág.69

conocimiento en las ciencias del espíritu”<sup>51</sup>, sin embargo, esta aseveración tiene muchos contras. Es en el año 1900, en una de sus conferencias sobre los orígenes históricos de la hermenéutica en donde Dilthey afirma que la hermenéutica es el fundamento y método de las ciencias del espíritu, pues con la hermenéutica se estructuran las reglas a seguir para una interpretación adecuada.

## HERMENÉUTICA COMO FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL

Con Heidegger y su publicación de la obra *Ser y tiempo*, la hermenéutica da un cambio radical, pues ahora “se convirtió en la filosofía que explicita, fenomenológicamente, la comprensión como la preestructura ontológica del Dasein”<sup>52</sup>.

Dasein significa “ser en el mundo”, Heidegger inicia y centra todo su análisis de *Ser y tiempo* en el análisis de ser del hombre, concluye que el ser del hombre es la existencia que está dada por “la posibilidad de ser”. Ante el hombre existe un sin fin de posibilidades, las cuales no pueden llevarse a cabo todas por un solo individuo, sin embargo, esas posibilidades están ahí y son aprehendidas por el ser humano, es decir, son llevadas a la existencia de ser. Es así como el ser del hombre es la posibilidad de ser, sin embargo, esta posibilidad se da en un mundo de cosas y de otras personas, “el término alemán para designar “existencia” es Dasein, literalmente “ser o estar aquí o ahí”<sup>53</sup>. Esta definición hace que el ser del hombre no sea simple posibilidad todo el tiempo, sino que esa posibilidad parta de

---

<sup>51</sup> Jean Grondin, Pág.130

<sup>52</sup> Javier Recas Bayón, Pág. 41

<sup>53</sup> Gianni Vattimo, Introducción a Heidegger, Pág.28

algo, de un punto, y ese punto es el mundo. Para Heidegger el mundo no es independiente del hombre, es parte de él, el mundo se encuentra formado por cosas que no son más que instrumentos para el hombre, instrumentos de los cuales se vale para su vida, el significado de ellos está provisto por el hombre pero no de manera arbitraria, pues este también cobra significado en su relación con las otras cosas. Sin embargo, el mundo no sería tal sin la designación que este tiene por el Dasein.

Como ya dije anteriormente, las cosas para Heidegger son instrumentos para el hombre, pero estos instrumentos no son tomados de manera arbitraria porque ya en la estructura de la cosa se encuentran sus posibilidades de uso, por ejemplo, no podemos usar un martillo para escribir pues nos saldríamos de las posibilidades de ser que tiene un martillo, a estas posibilidades que tiene una cosa Heidegger les llama signos. “El signo no tiene otro uso que el de referirse a algo”<sup>54</sup>, esto equivale a que la cosa como instrumento hace referencia a algo más en donde esa cosa aplica su sentido, es así como “el signo manifiesta la esencia de toda cosa intramundana”<sup>55</sup>, los signos serían las instrucciones para el uso de las cosas, los discursos de la esencia de las cosas o más profundamente el ser de las cosas.

Ahora bien, como ya dijimos, el ser del hombre es el Dasein o ser en el mundo y para poder estar en el mundo y convivir con las cosas como instrumentos es necesario que antes comprenda los signos, como nos dice Heidegger:

...la comprensión mantiene las relaciones arriba examinadas en un estado de apertura preliminar...Estas relaciones están vinculadas entre sí en una totalidad originaria...La totalidad de las relaciones de este significar es lo que nosotros llamamos con el término significatividad. El Dasein, en su intimidad

---

<sup>54</sup> Ibid. Pág.31

<sup>55</sup> Ibidem.

con la significatividad es la condición óptica de la posibilidad de descubrir el ente que se encuentra en el mundo en el modo de ser de la utilizabilidad.<sup>56</sup>

Heidegger se manifiesta en contra de la concepción histórica de Dilthey, para él la hermenéutica no es un método a través del cual se pueden esclarecer pasajes oscuros de los textos, ni tampoco es la base fundamental de las ciencias del espíritu, para Heidegger la hermenéutica juega un papel mucho más radical en la vida, pues “la hermenéutica es nuestra existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu”<sup>57</sup>, es decir, existe un sentido de pertenencia entre el contexto histórico y lingüístico y entre nosotros, no hay separación, lo que impide valorar objetivamente a la realidad, el llamado círculo hermenéutico. No existe un saber objetivo, transparente ni desinteresado sobre el mundo. Tampoco el ser humano (Dasein) es un espectador imparcial sobre los fenómenos. Antes bien, cualquier conocimiento de las cosas viene mediado por una serie de prejuicios, expectativas y presupuestos recibidos de la tradición que determinan, orientan y limitan nuestra concepción. Sin embargo, Heidegger concibe esta circularidad en la comprensión como una oportunidad positiva para la manifestación del ser.

Heidegger fue claramente influenciado por el romanticismo de Schleiermacher y por el historicismo de Dilthey y Droysen, pero una de las influencias más directas que tuvo fue Husserl, de quien fue ayudante en Friburgo en 1916. A pesar de su influencia fenomenológica, la fenomenología de Heidegger está en contraposición de la de Husserl, pues la del maestro era trascendental, a diferencia del alumno quien desarrolló una fenomenología hermenéutica.

Las diferencias entre ambas fenomenologías provienen de sus principios, para Husserl la facticidad del hombre viene de la conciencia, la cual rebasa cualquier momento o hecho, siendo ésta suprahistórica. En cambio para

---

<sup>56</sup> Ibid. Pág.33

<sup>57</sup> Jean Grondin, Pág.15



Heidegger la facticidad del hombre es previa a cualquier conciencia y conocimiento humano. Para el autor de *Ser y tiempo* existe una estructura preeliminar a la que maneja Husserl, denominada por él como *ser-ahí*.

Para Heidegger la fenomenología sigue siendo un estudio sobre el logos, sobre aquello que se encuentra oculto en las cosas, que no se muestra, es decir, sobre el ser de los entes. Sin embargo, el ser de los entes es mostrado por el hombre que se pregunta, el cual también tiene una estructura propia, el *ser-ahí*. Lo que conlleva a Heidegger a afirmar que la investigación fenomenológica es una interpretación.

La hermenéutica en Heidegger se encuentra en los hombres de manera más radical, pues ésta no sólo es un método, sino que se refiere a nuestro modo de estar en el mundo, de presentarnos ante todo, “designa el carácter fundamental móvil del estar-ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo”<sup>58</sup>. Entonces la causa de que el ser de las cosas se muestren es gracias al Da-sein, es decir, a la propia estructura del ser-ahí.

## **HERMENÉUTICA COMO SISTEMA DE INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA**

Para esta etapa de la hermenéutica su exponente más importante es Paul Ricoeur. Para él la hermenéutica es un camino que te lleva a la comprensión de sí, este recorrido es importante, especialmente en esta era de la técnica en donde el yo tiende a perderse entre los entes en su intento de dominarlos y disponer de ellos, así, la única manera que tiene de recuperarse es descifrando sus propias

---

<sup>58</sup> Javier Recas Bayón, Pág.76

huellas dejadas a lo largo de la historia; pero como el sentido de estas huellas no es unívoco, se impone el recurso a la interpretación o hermenéutica.

Esas huellas que se ofrecen a la interpretación son tres, su teoría del símbolo, de la metáfora y del texto.

El símbolo es para Ricoeur un elemento del lenguaje dotado de una significación compleja, en la que un sentido literal o sentido primero apunta hacia un sentido segundo que –a su vez– se muestra y se oculta en aquél. Como nos dice Ricoeur “un símbolo siempre refiere su elemento lingüístico a alguna otra cosa”<sup>59</sup>

El símbolo –nos dice Ricoeur– tiene tres zonas de emergencia: el cosmos donde se producen las hierofanías en las que lo sagrado se muestra, dando origen a los mitos y ritos de los que se ocupa la fenomenología de la religión; el deseo inhibido, generador de los fantasmas que pueblan nuestros sueños y estudiados por el psicoanálisis; y “lo que hay que decir”, que toda *poiésis* se esfuerza por expresar, de lo que se ocupa la poética.

En esta forma, el símbolo en cuanto palabra surge siempre en la intersección del lenguaje con algo que no es íntegramente *logos* y que, por eso mismo, no puede jamás llegar a ser dicho integralmente. Gracias a ello, por otra parte, el símbolo “da qué pensar”; vale decir, presenta una especie de vocación de racionalidad que exige una interpretación siempre renovada que –puesto que apunta hacia algo esencialmente indecible–, no alcanza jamás su culminación.

En la época contemporánea, el psicoanálisis y la fenomenología de la religión han intentado entregar una cabal interpretación del sentido del símbolo dando nacimiento, así, a dos maneras contrapuestas de entenderlo, que han configurado lo que Ricoeur denomina “el conflicto de las hermenéuticas”.

---

<sup>59</sup> Ricoeur Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Pág.67

La interpretación psicoanalítica atribuye al símbolo un apuntar fundamentalmente arqueológico, dirigido hacia el pasado, hacia la infancia individual y colectiva; considera, pues, que el sentido viene determinado por el origen y que es el deseo inhibido –impedido de aparecer tal cual en la conciencia–, lo que se enmascara tras un sentido inmediato que lo disimula, pero –a la vez– representa su única forma posible de aparición.

La fenomenología de la religión, por otra parte, atribuye al símbolo un apuntar escatológico, un sentido que no es producto del pasado, de deseos inhibidos, temores o conflictos no resueltos; por el contrario, cree descubrir en el símbolo un apuntar hacia un sagrado cuya interpelación nos llegaría a través de aquél. Apuntarían, pues, hacia un futuro que la interpelación nos anuncia, hacia el cual nos guía y cuya función esencial consistiría no en un ocultar- distorsionar, sino en un manifestar-revelar.

Frente a lo expuesto, la posición de Ricoeur plantea que los símbolos presentarían un doble apuntar, prestándose, debido a ello, a una doble interpretación; los mismos símbolos tendrían un apuntar arqueológico, hacia la infancia de la humanidad y el deseo inhibido, y un apuntar escatológico, hacia nuevos modos posibles de ser en el mundo para el hombre.

Este doble apuntar del símbolo permitiría la unidad profunda de su doble función: ocultar y revelar. Todo símbolo cumpliría ambas funciones, pero cada símbolo se situaría en uno u otro extremo de una única escala, que iría desde una función principalmente enmascaradora, hasta una función principalmente reveladora.

En los símbolos oníricos predominaría la función de encubrimiento; en la obra de arte, en cambio, predominaría la función reveladora, y esto se debería a la presencia –en este último caso– de un trabajo configurador, ausente en el caso de los sueños.

Después de un tiempo, Ricoeur considerará que la metáfora ofrece un mejor punto de partida que el símbolo para iniciar una reflexión; en primer lugar, porque es objeto de estudio de una sola disciplina, la retórica; mientras que el símbolo es abordado por lo menos desde la perspectiva de tres disciplinas: la historia comparada de las religiones, el psicoanálisis y la poética; en segundo lugar, porque la metáfora no se equilibra precariamente como el símbolo entre el nivel del discurso y lo indecible, sino que pertenece íntegramente al ámbito del lenguaje.

La retórica antigua, que considera que las palabras por sí mismas tienen un significado “corriente”, esto es, aceptado por la comunidad parlante, piensa que la metáfora consiste en la transposición de un nombre, por ejemplo, desde el género a la especie, o de un ente a otro con apoyo en una analogía; la función de la metáfora consistiría en suplir una carencia en nuestras denominaciones, proveniente del hecho de que existen más cosas que palabras; o bien, buscaría adornar el lenguaje para seducir o convencer. Mediante dicha transposición, la palabra “corriente” adquiriría una significación “figurada”. Desde esta perspectiva, la metáfora desempeña una función meramente emocional dentro del discurso y no aporta ninguna información sobre la realidad.

Para la semántica moderna, en cambio, las palabras por sí mismas sólo tienen significados potenciales, presentes en el diccionario, y sólo adquieren un sentido actual dentro del contexto de la frase. Otro tanto sucedería con la metáfora, que sólo adquiere sentido dentro de un enunciado cuando entre los términos que lo constituyen se produce una contradicción; así, por ejemplo, cuando Calderón de la Barca en *La Vida es Sueño* nos dice que el pájaro es “flor de plumas” o “ramillete con alas”, podemos ver que la metáfora surge como producto de una “impertinencia semántica”, esto es, de una no concordancia entre los términos de la frase, cuya interpretación literal nos conduce al absurdo. Esa “impertinencia semántica” nos obliga a dar al enunciado una nueva interpretación, creadora de sentido, mediante una especie de torsión impuesta a las palabras.

Como consecuencia de dicha creación, la metáfora pone de manifiesto un parentesco entre ámbitos de lo real que nunca antes habíamos percibido como cercanos entre sí. En esta forma, el poeta, al inducirnos a ver el pájaro “como” flor de plumas o “como” ramillete con alas evidenciaría la función reveladora de la metáfora, su decirnos algo nuevo acerca de la realidad.

Decíamos antes que debido a que el símbolo se enraíza en ámbitos pre-lingüísticos, hay en él algo que “no pasa” a la lengua; la metáfora, en cambio, es la parte lingüística del símbolo, se mueve sólo en el ámbito del *logos* y, en este sentido, podría afirmarse que –mientras la actividad simbólica está ligada y, por lo tanto, carece de autonomía– la metáfora es una libre creación del discurso.

Sin embargo, en el símbolo hay más que en la metáfora, puesto que él incluye un núcleo no-lingüístico, que desencadena la creación metafórica en un intento siempre infructuoso y siempre renovado por dar íntegra expresión a lo indecible. En esta forma, pareciera que la metáfora, puesto que intenta traducir el símbolo, está tan ligada como él; pero el discurso poético está desligado en otro sentido: está liberado de la referencia al mundo circundante, al que nos ligan el discurso ordinario y el científico; y es esa misma liberación respecto a la referencia llamada “ostensible” –porque aquello hacia lo que apunta puede ser mostrado–, la que permite la “referencia poética” a nuevos modos de ser posibles en el mundo, ocultos para la visión ordinaria.

Ahora bien, la metáfora – puesto que aparece en un enunciado – puede ser considerada ella misma como un texto mínimo; por consiguiente, la liberación de la metáfora se repetirá como uno de los rasgos propios del texto, que permiten a éste cumplir la función de apertura de mundo que le adjudica la hermenéutica ricoeuriana.

Para entrar a la teoría ricoeuriana del texto es indispensable abordar antes, aunque sea brevemente, la caracterización que hace del discurso como contrapuesto a la lengua. El discurso – nos dice – tiene un carácter temporal, es un “acontecimiento de habla”, tiene sujeto e interlocutor y posee referencia,

esto es, apunta hacia algo exterior al discurso mismo, hacia un mundo compartido por los hablantes. Por otra parte, el discurso posee un significado, dice algo que perdura y que es aquello que se ofrece a la comprensión. Esta trascendencia del significado representa una primera objetivación que culminará con el “distanciamiento” implicado en la fijación que aporta la escritura.

En el discurso escrito desaparece el intercambio entre locutor e interlocutor, ya que escritor y lector están ausentes el uno para el otro; consecuentemente, la intención del autor pierde significado para la comprensión de lo dicho y es reemplazada por la búsqueda de aquello que el discurso efectivamente dice. Gracias a la fijación mediante la escritura, por otra parte, el discurso trasciende al auditorio original y queda abierto para todo aquel que sepa leer. Finalmente, cuando el discurso escrito toma el lugar del habla, se produce también una transformación de la relación referencial; en la situación de diálogo están presentes no sólo los interlocutores, sino también el mundo sobre el cual se habla, una realidad situada en torno a los hablantes. Esta referencia a un mundo compartido, esta “referencia ostensiva”, queda suspendida en el discurso escrito, tal como sucedía en el caso de la metáfora.

Con estas cuatro liberaciones, en relación con la temporalidad, con las intenciones del autor, con el destinatario original y con el mundo circundante, culmina la objetivación que ya se anunciaba en la trascendencia del significado del discurso oral, y se hace presente el “distanciamiento” que es propio del “texto”.

El discurso escrito, por otra parte, no agota el contenido del concepto de texto, que se hace extensivo a todo aquello en lo que se fijan y conservan las huellas dejadas por el hombre y objetivadas en obras perdurables, tales como monumentos, obras pictóricas, musicales, etc. La acción humana misma es también un texto cuando su significado se independiza de las intenciones del que actúa y llega a ser significativa para otros hombres y otros tiempos, para los cuales resulta pertinente en cuanto abre nuevos modos posibles de ser en el mundo para ellos.

Ahora bien, gracias a la desaparición de la referencia ostensiva, el texto abre un mundo y el hombre – frente a ese mundo abierto por el texto – puede alcanzar una nueva comprensión de sí mismo; ello implica, por un lado, desapropiación – ponerse en suspenso a sí mismo – y, por otro, apropiación de las variaciones imaginarias constitutivas de la propuesta de mundo. Esa nueva comprensión de sí mismo exige, pues, una crítica de las ilusiones del yo, supuesta en ese ponerse en suspenso a sí mismo como condición de posibilidad para un auténtico logro de la auto-comprensión frente al texto.

## **HERMENÉUTICA ANALÓGICA**

Por último, después de mostrar las diferentes etapas y usos de la hermenéutica, llegamos a una propuesta hermenéutica posmoderna que será nuestro hilo conductor, nos llevará a una re-interpretación de la angustia en Freud.

La hermenéutica analógica fue propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, en 1993. En esta hermenéutica Beuchot utiliza un recurso para la interpretación de textos, cuando digo textos no me refiero sólo a los escritos sino también a los hablados, como cualquier diálogo, o a los interpretados, como cualquier acción significativa, este recurso es la analogía, una teoría que viene desde los pitagóricos y pasa por varios filósofos como Aristóteles, Boecio, San Agustín, entre otros. Beuchot la utiliza en la hermenéutica como recurso mediático para la interpretación.

La hermenéutica analógica se levanta como una crítica entre las posturas extremas que permean tanto en el positivismo como en el romanticismo, en donde en la primera se intenta llegar a verdades universales, como ya lo hemos mencionado, esto sucedió entre los siglos XVI y XVIII, con los proyectos universales de hermenéutica, entre los cuales destacan los de Dannhauer, Chladenius y Meier; aunque fue visto de una manera más clara en el positivismo lógico del siglo XX, “según el cual un enunciado era interpretado válidamente, esto es, tenía significado y verdad, dependiendo de la experiencia”<sup>60</sup>, aquí el modelo interpretativo no sólo tenía pretensiones de comprensión, sino también de validez pero no como la lógica, por medio de un análisis conceptual analítico, sino como la ciencia, siendo necesario contrastar el enunciado con la experiencia, la cual le dará validez última a éste. A estos proyectos se les intentaba equiparar con el método científico, tenían las mismas pretensiones de universalidad, de llegar a una única verdad, para lograr esto era necesario elaborar un método adecuado que te llevara a distinguir *la* verdad, estas hermenéuticas se conocen como univocistas pues pretenden llegar a una única verdad desechando así las otras pretensiones o interpretaciones.

Después viene el relativismo en la interpretación, Beuchot lo observa en el romanticismo con Scheleirmacher, por ejemplo, quien utiliza el sentimiento como clave para la interpretación, específicamente el sentimiento religioso, pues sólo a partir de éste es como podemos llegar al verdadero sentido de la Biblia. Da un giro radical con respecto al positivismo, para quienes el método por excelencia, para llegar a la verdad, era la razón, suprimiendo así cualquier clase de afección personal que pueda manchar la interpretación.

Su relativismo se hace notar cuando acepta que todas las interpretaciones de la Biblia, producidas por las diferentes escuelas, son válidas y hasta necesarias pues se complementan entre ellas. Todas y cada una de ellas tienen un acercamiento afectivo con la Biblia. A pesar de esto, al final tiene una pretensión

---

<sup>60</sup> Beuchot Mauricio, Tratado de hermenéutica analógica, Pág.45



de universalidad cuando “cree que puede hacer una inmersión en el autor sagrado y su cultura, tan honda, que no sólo se da una fusión de subjetividades, sino incluso un rebasamiento de la subjetividad del autor que concluye a la máxima objetividad”.<sup>61</sup> Esto quiere decir que el intérprete va a tener una comprensión más clara del autor y de su obra que el propio autor, pues podrá reconocer cuáles fueron las motivaciones del autor, su contexto, etcétera, con lo que obtendrá la objetividad más alta. Como podemos notar estas dos posturas – nos dice Beuchot - se tocan en sus extremos, pues no son tan opuestas, finalmente en el romanticismo también existe una pretensión de verdad trascendental, objetiva, clara y distinta.

Beuchot cree que estas posturas extremas nos llevan a consecuencias negativas, en la primera es un idealismo imposible de alcanzar, pues somos seres inmersos en un contexto, no una tabula rasa a partir de la cual nos acercamos a la realidad sin prejuicios y sin conocimientos previos, eso es imposible. Además la hermenéutica del positivismo, al pretender una única verdad y no aceptar la ambigüedad, ni las interpretaciones, elimina así a la hermenéutica, pues ésta surge sólo ante la multiplicidad de significados, ante el pluralismo, ante la diversidad, así que si no hay diversidad, ni interpretaciones, ni ambigüedad, entonces tampoco hay hermenéutica.

Por otro lado, en el romanticismo al aceptar todas las interpretaciones como válidas, sin que la verdad tenga límites, le quita también el sentido de la realidad interpretable, pues no hay sentido, ya que todos los sentidos son válidos.

La hermenéutica busca comprender el sentido de los textos (recordemos que no sólo son los escritos) pero, si no importaran los sentidos y se pudiera decir lo que sea de cualquier cosa, entonces la propia hermenéutica no tendría sentido de ser, de existir. Por lo que el romanticismo también elimina a la hermenéutica. Ahora bien, si llevamos esta aseveración del romanticismo, de que “todo es

---

<sup>61</sup> Beuchot Mauricio, Perfiles esenciales de la hermenéutica, Pág.24

relativo y cualquier interpretación es igualmente válida”, al terreno de la praxis, entonces habría consecuencias graves en todos los terrenos, en el ámbito jurídico podrían darse múltiples injusticias pues cualquier acción podría no ser penada, ya que, no habrían parámetros para una interpretación adecuada de las leyes, en el plano moral y ético también habrían graves consecuencias, en pocas palabras en todos los terrenos donde hubiera algún tipo de ambigüedad, sería un verdadero caos.

Ante estas consecuencias Beuchot propone una teoría hermenéutica que no toque los extremos, que se quede en un punto medio de la interpretación donde no acepta que existan verdades absolutas ni totalmente relativas, con el concepto de analogía Beuchot trata de hacer una teoría hermenéutica que tenga la *phrónesis* Aristotélica. Es decir, esta teoría es un método de interpretación que supera la univocidad y la equivocidad, encontrándose en un punto medio en el que sí acepta que existe una relatividad en la interpretación, diversas verdades válidas más allá de la única verdad que permite la univocidad de la modernidad. Sin embargo, estas verdades están jerarquizadas, de tal forma, que no todas son igualmente válidas, ya que unas están más cercanas a la verdad y otras no.

Para que quede más clara la diferencia que existe entre esta nueva propuesta y las anteriores voy a introducir los elementos de la hermenéutica:

**AUTOR**

**TEXTO/ CONTEXTO**

**LECTOR**

Y aquí cabe mencionarse que:

- Si se privilegia demasiado al autor va a resultar una hermenéutica objetivista o univocista.

- Si se privilegia demasiado al lector va a resultar una hermenéutica subjetivista o equivocista.
- Si se privilegia el texto en su contexto va a resultar una hermenéutica analógica.

Para Beuchot la interpretación de un texto implica la intención del autor, es necesario tomarla en cuenta, pues a partir de ella surge el sentido del texto y no podemos negarla, sin embargo, el sujeto que interpreta no es un sujeto abstracto, es un sujeto que se encuentra inmerso en un contexto histórico-social, por lo que encontrará algo en el texto que tal vez no era parte de la intención del autor. El texto dice, en parte, lo que el autor intentó plasmar en él, sin embargo, se desprende de él cuando es interpretado en diferentes contextos de aquél en el que surgió, pues la obra traspasa sus propios límites, el sujeto hace hablar a la obra y la hace decir más cosas de aquellas que fueron parte de la intencionalidad de su autor. Para Beuchot no hay que sacrificar ninguna de estas dos partes en aras de la otra, es decir, no se debe de tomar sólo la intención del autor, cayendo así en un univocismo cerrado, pero tampoco caer en el otro extremo tomando únicamente en cuenta a la interpretación del sujeto; para una interpretación analógica es necesario tomar en cuenta ambas partes, siendo conscientes de que una de las dos predominará más que la otra, la subjetividad abarcará más en la interpretación que la intencionalidad del autor.

Como ya había mencionado, Beuchot logra una interpretación intermedia entre los extremos equivocistas y univocistas, introduciendo la analogía aristotélica, la de atribución y la de proporcionalidad. La analogía de atribución es aquella en donde un predicado se atribuye a diferentes sujetos según una jerarquía de más propio a menos propio, como el ejemplo aristotélico de “sano”, que se predica más propiamente del organismo y menos propio del alimento, la medicina, el clima, etc. Así podemos notar que existe un analogado principal y otros secundarios, esto se ve reflejado en las interpretaciones porque puede haber

unas que estén más cercanas a la verdad y otras no. En cambio la analogía de proporcionalidad es aquella que hace comparaciones de las proporciones de dos cosas, ésta puede ser propia o impropia. Aristóteles nos ilustra con varios ejemplos de estos tipos de analogía, para el primero nos dice “el instinto es al animal lo que el intelecto al hombre” o “los cimientos son a la casa lo que los pies al animal”, para la analogía impropia utiliza los siguientes ejemplos: “las flores son al prado lo que la risa es al hombre” por lo tanto podemos entender la metáfora “el prado ríe”. En los primeros ejemplos, sobre la analogía de atribución, notamos que la comparación es de dos cosas distintas, sin embargo, tienen funciones muy parecidas en sus propios sujetos. En cambio en el ejemplo sobre la analogía de proporcionalidad la comparación sirve para poder transpolar un objeto con características de otro, de tal forma que se adecue el nuevo sujeto con el predicado y formen un nuevo sentido de la oración.

Al igual que la analogía, la hermenéutica ha sido una teoría que ha jugado diferentes papeles; la podemos encontrar como exégesis bíblica, como metodología filológica, como base metodológica para las ciencias del espíritu, entre otras, lo que hace difícil su conceptualización, es por lo mismo, que en vez de tratar de conceptualizarla, de limitarla, decidí hacer un recorrido por sus diferentes caras.

Actualmente la hermenéutica se ha convertido en una herramienta indispensable de interpretación, es el lenguaje oficial de la posmodernidad, ante la creciente interdisciplinariedad, ante la globalización en el conocimiento, el ser humano se ha sumergido en una mezcla de culturas, de pensamientos, de formas de vida, de ideas del mundo; lo que lo ha llevado a volcarse a sí mismo, a buscar y re-buscar su identidad. La hermenéutica a pesar de haber jugado distintos papeles siempre tiene como hilo conductor abrir posibilidades, ya sea de la Biblia, de los textos escritos, etc. Abre las posibilidades de interpretación, pero la hermenéutica-analógica intenta que esas posibilidades no sean *ad infinitum*, sino que haya apertura pero no por eso uno se pierda entre las posibilidades. Es por esto que actualmente, en esta época globalizada, la hermenéutica es una teoría

que se vuelve a hacer presente e indispensable, pero la hermenéutica-analógica se convierte en esa búsqueda del hermeneuta perdido.

Para interpretar algo es necesario comprenderlo, extraer su sentido. El sentido del texto no se da independiente de su contexto, al contrario, se da gracias al contexto. La labor del hermeneuta es desarmar el rompecabezas para armarlo de nuevo, desde un nuevo marco, desde *su* marco, Beuchot dice “el paradigma surge en el marco de una comunidad, de una cultura”<sup>62</sup>. El hermeneuta traducirá desde un paradigma a otro, siendo allí donde se dan las diferentes interpretaciones; las univocistas, las equivocistas o las analógicas. Beuchot nos dice que para no caer en el extremo subjetivo, la objetividad posible se alcanza únicamente en el diálogo con los otros, ya sean de la propia comunidad o de otras comunidades, se alcanza en la propia intersubjetividad. El intercambio y debate de interpretaciones es el medio por el cual podemos alcanzar una objetividad.

Para la hermenéutica analógica es muy importante el diálogo entre las diferentes interpretaciones, el diálogo entre los individuos de la comunidad. El criterio de verdad en la hermenéutica analógica no está dado por algo trascendental, sino en el diálogo vivo de la comunidad. En el *Tratado de hermenéutica analógica* Beuchot nos ofrece dos criterios que se deben tomar en cuenta para que las interpretaciones tengan un mayor rango de adecuación al texto “1) sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en esa disciplina o época y, mejor aún, aquellas que 2) tengan la capacidad de persuadir a la mayoría de los expertos o especialistas”<sup>63</sup>. Con estos criterios Beuchot puntualiza la importancia del diálogo en la hermenéutica, gracias a él es como se validan las interpretaciones.

Beuchot agrega un elemento más a la hermenéutica analógica, este elemento es el ícono. La hermenéutica de Beuchot es una hermenéutica icónica o simbólica. El término ícono lo retoma de Charles Sanders Peirce, científico y

---

<sup>62</sup> Beuchot Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, P.55

<sup>63</sup> Idem. P.57-58.

filósofo estadounidense, para quien todo es un signo, cualquier cosa que pueda ser representada, que pueda mediar y llevar a la mente una idea. Peirce divide los signos en tres clases: el icono, el índice y el símbolo. El icono sería un signo que representa a su objeto en función de una similaridad o parecido con él, como por ejemplo, un retrato. Un índice sería un signo que es afectado por su objeto, por ejemplo un agujero de bala en la pared. El símbolo es el signo que representa a su objeto en función de una ley o convención, por ejemplo, cualquier palabra y su significado. El icono abarca tres signos: imagen, diagrama y metáfora. En la imagen se intenta tener una copia fiel del otro, es la univocidad, en el diagrama se juega entre los extremos sin quedarse en ninguno de los dos y en la metáfora se alcanza la equivocidad. Con una interpretación hermenéutica analógico-icónica se intenta abarcar todos (imagen, diagrama y metáfora), pues por un lado se intenta llegar a una verdad, tocar una imagen, también se permite la equivocidad aceptando diversas interpretaciones válidas pero con una jerarquización y se trata de profundizar, de no quedarse en el puro discurso superficial de un texto, sino adentrarse en él por medio de la semejanza de relaciones, como en el diagrama.

Este modelo del signo icónico Beuchot lo utiliza en la interpretación, creando así la hermenéutica analógico-icónica, la cual consiste en que el acto hermenéutico sea una búsqueda de semejanza con la proporcionalidad propia del diagrama o la proporcionalidad impropia de la metáfora, la semejanza no sólo es entre la interpretación y el texto, sino entre las diversas interpretaciones que surjan sobre el mismo texto, se abre un abanico de interpretaciones pero con un límite fijado por la imagen, por la literalidad del texto. Es así como este tipo de hermenéutica no se pierde en el infinito, sino se encuentra y se constituye en los límites que proporciona el contexto, es decir, mantiene una coherencia dentro del propio discurso así como una coherencia con el texto. Beuchot toma tres elementos para validar una interpretación: la sintaxis, la semántica y la pragmática. Es decir, existe un significado literal, una coherencia o sentido que debe guardarse dentro del texto mismo, y una relación con la realidad no puede ser pura coherencia como en la lógica aristotélica, también debe tener una semejanza proporcional con el texto, que es la parte pragmática. Es así como la

hermenéutica analógica intenta sustentar las interpretaciones, analizarlas, crearlas, dándoles un sentido a partir de parámetros que las limiten y que al mismo tiempo las ubiquen en un lugar dentro de una jerarquía, que no se pierdan en un mar de interpretaciones.

### **La práctica de la hermenéutica-analógica**

La hermenéutica-analógica es una teoría multidisciplinaria, pues su aplicación no sólo ha sido dentro del campo de la filosofía, sino también se han interpretado otros terrenos disciplinarios como son: el derecho (Beuchot, M., y Álvarez Colín, 2001), la psicología (Álvarez Colín, 2000, 2002), la literatura (Olvera Romero, 2000) y entre ellos también podemos encontrar al psicoanálisis, en donde autores como Álvarez Colín, Blanco Beledo, Gordillo Pech y Clavel han realizado aportaciones hermenéutico-analógicas de gran trascendencia.

En esta ocasión presentaré algunas aportaciones analógicas que han reinterpretado al psicoanálisis desde este marco teórico. Esto ayudará a aclarar la trascendencia de la hermenéutica analógica como teoría multidisciplinaria, y por otro lado servirá a manera de introducción para cumplir la labor que pretendo en este trabajo.

El psicoanálisis se ha ubicado en diferentes modelos epistemológicos, por un lado los analíticos lo han rechazado como modelo científico, basado en conceptos rígidos y unívocos, sin embargo, algunos de esa misma corriente positivista lo han acogido, aceptando cierta científicidad en él, ubicándolo en un modelo que no le queda. Por otro lado, hay quienes prefieren pensar al psicoanálisis desde un marco hermenéutico.

Como nos dice Beuchot “las posturas sincrónicas han sido las que más se han esforzado en desbancar al psicoanálisis como ciencia. Popper critica mucho a Adler, con quien trabajó en Viena, Nagel decreta la imposibilidad de justificar la teoría psicoanalítica, y Bunge simplemente le llama “pseudociencia”...<sup>64</sup>

Con lo anterior Beuchot nos muestra algunas de las críticas que ha sufrido el psicoanálisis por “filósofos analíticos” que parten de un modelo hipotético-deductivo, es decir para estos filósofos un modelo científico es aquel que parte de hipótesis que se validan en su contrastación con la realidad, comienzan planteando enunciados generales que se van deduciendo en enunciados más singulares, de tal forma que se puedan comparar con la realidad que intentan mostrar. Si estos enunciados pasan la prueba entonces son aceptados por la ciencia y algunos se convierten en leyes.

Hay otros, como Popper que prefieren verificar las hipótesis a través de someterlas al procedimiento de falsación, de tal forma que si los enunciados soportan esta prueba entonces se convierten en parte de la ciencia.

Por otro lado hay algunos, como Kuhn, que afirman que las teorías no son verificables empíricamente, sólo se pueden conocer por ostensión, por lo que cada teoría nueva ayuda a la ciencia a ver el rumbo que esta va tomando, y los encargados de decidir este rumbo son los que se encuentran en la comunidad científica. Lakatos opina algo similar, cuando reduce a la ciencia a proyectos aceptados por un grupo de personas que forman la comunidad científica, los cuales son los encargados de validar o rechazar los proyectos, y con esto están dirigiendo la historia de la ciencia.<sup>65</sup>

Estos modelos científicos han rechazado al psicoanálisis por no tener conceptos que sean verificables, como por ejemplo el inconsciente, el Yo, el Ello y el Súper-yo, de donde Freud parte para crear todo su sistema.

---

<sup>64</sup> Beuchot Mauricio, Tratado de hermenéutica analógica, P. 162

<sup>65</sup> Idem. P.161



Se le ha castigado mucho al psicoanálisis desde estos paradigmas, imposibilitándolo de todo conocimiento.

Ante esto han surgido otros modelos para el psicoanálisis, los modelos hermenéuticos que han intentado comprenderlo y explicarlo desde parámetros menos rígidos, pero no por ello totalmente flexibles o manipulables. Para Beuchot los principales representantes de este movimiento son Ricoeur y Gadamer.

La hermenéutica, a diferencia de la ciencia, toma en cuenta la peculiaridad de cada disciplina, la estudia, la analiza pero también la comprende dentro de su contexto, no se le impone un método en el que si no encaja entonces no es conocimiento, sino se intenta comprender desde ciertos límites que sirven como parámetros de validez, sino todas las disciplinas serían ciencias y todo enunciado conocimiento.

Con la hermenéutica analógica se han hecho aportaciones importantes, Álvarez Colín nos menciona algunas de ellas, como la de Clavel y la de Gordillo Pech.

Clavel sostiene que el psicoanálisis es “una disciplina analógica”, pues sus interpretaciones están basadas en conceptos analógicos, como son: Desplazamiento, condensación, identificación, transferencia y simbolización; gracias a estos conceptos el sujeto puede establecer relaciones analógicas a lo largo de su vida, realizando repeticiones de esos patrones de relación.

La tesis central de Clavel es una argumentación completa: desde los cinco mecanismos que utiliza el psicoanálisis hasta la interpretación clínica, pasando por el interjuego múltiple de relaciones que establece el paciente y el analista, dentro y fuera de la sesión, el psicoanálisis se presenta como una disciplina analógica.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Álvarez Colín, Luis, *Hermenéutica analógica, Símbolo y Psicoanálisis*, P.XV

Gordillo Pech realiza una comparación entre el modelo analítico y el hermenéutico-analógico, y deduce que este último es el modelo del psicoanálisis, ya que traspasa el sentido de los hechos en bruto. Para llegar a esta conclusión el autor hace un análisis del desarrollo de cuatro conceptos teóricos, como son: Los sueños, la sexualidad infantil, el inconsciente y la neurosis.

Con el modelo hermenéutico se le confiere mayor credibilidad y sentido a la obra freudiana, pues esta no se basa solamente en describir los fenómenos, sino en comprenderlos, en ubicarlos dentro de un contexto y en investigar la subjetividad, es decir, el sentido oculto detrás de los hechos.

El método psicoanalítico no permite cualquier interpretación como válida, pues las interpretaciones se encuentran limitadas por una teoría ya establecida, sin embargo hay una brecha amplia entre la teoría y el caso de estudio, por lo que en la brecha se encuentran las subjetividades que se mezclan para que se de una interpretación; ya sea la transferencia, la asociación libre, la interpretación del psicoanalista, entre otras.

Estas subjetividades que encontramos en el psicoanálisis son las que no permiten que encaje en un modelo científico, por lo que el método hermenéutico le queda mejor. La hermenéutica-analógica sería una buena opción, Álvarez Colín nos dice que la hermenéutica analógica permite “contextualizarlo en una racionalidad abierta”, lo que ayuda al avance de la teoría.

Con este trabajo intento realizar una aportación que ayude a ese avance, por lo que me propongo hacer una interpretación de la neurosis de angustia en la teoría de Freud a partir de la hermenéutica analógica. Para llevar a cabo esta tarea haré primeramente un repaso de la teoría freudiana, ya que esta ha sufrido algunos cambios, por lo que es necesario exponerlos para ubicarla en su contexto.

## LA ANGUSTIA COMO SUBLIMACIÓN DE LA LIBIDO

La angustia es un concepto que a lo largo de su estudio ha sufrido diversas transformaciones, desde ser la consecuencia de una desviación de la libido, hasta ser consecuencia de un “factor traumático”. A pesar de sus diferentes transformaciones siempre ha tenido un hilo conductor que, de alguna manera, aparece en todos sus momentos, este hilo es la libido.

Freud retoma el concepto de angustia del análisis de neurastenia que realiza el Psiquiatra Beard en 1869, su intención fue nombrar al agotamiento cerebral. En 1881 publicó el libro *“American Nervousness, its causes and consequences”*, donde explicaba las causas y consecuencias del estrés y agotamiento del hombre americano; en él afirma que no todas las causas eran internas, sino también externas: como el ambiente, la atmósfera seca y cargada de electricidad, característica de Estados Unidos, así como los grandes cambios de temperatura.

Charcot retomó este concepto en 1889 y lo ubicó, junto con la histeria, como una de las grandes Neurosis.

En la neurastenia, definitivamente, se encontraba la angustia. La aportación de Freud fue extraer la angustia, ubicándola como una enfermedad con síntomas particulares, diferenciándola de la neurastenia y llamándola “neurosis de angustia”.

Pero el paso decisivo consiste en separar de la neurastenia, un cierto complejo de síntomas, que a continuación describiremos y que llena muy cumplidamente las condiciones antes detalladas. Los síntomas de este complejo se muestran, clínicamente, mucho más próximos unos a otros, que a los neurasténicos (esto es, aparecen, con frecuencia juntos y se representan unos a otros en el curso de la enfermedad) y tanto la etiología como el mecanismo de la neurosis a la que corresponden son fundamentalmente

distintos de los propios de la neurastenia auténtica, tal y como ésta queda después de efectuar la indicada separación. Damos a este complejo de síntomas el nombre de neurosis de angustia.<sup>67</sup>

Para Freud “la neurosis de angustia” es etiológicamente diferente de la neurastenia, su causa central es de carácter sexual. A pesar de que Hecker admitió antes que Freud la importancia de la “angustia neurasténica”, su error fue no separar los síntomas de esta con los de la neurastenia, como reflejo de que no vio una diferencia etiológica, es por esto que Freud marca una diferencia entre ambas.

Freud en su ensayo “*Sobre la justificación de separar, de la neurastenia, un cierto complejo de síntomas, a título de neurosis de angustia*”, marca esa diferencia enumerando la sintomatología clínica, propia de la neurosis de angustia, ésta es la siguiente:

- 1) **La excitabilidad general.** Este es un síntoma nervioso, aunque surge en muchos estados nerviosos siempre se da en la neurosis de angustia, manifestándose en una hiperestesia auditiva o hipersensibilidad a los ruidos, en muchas ocasiones es la causa del insomnio.
- 2) **La espera angustiosa.** Freud no puede explicar este estado, más que con ejemplos:

Así, una mujer que cada vez que oye toser a su marido, propenso a los catarros, piensa en la posibilidad que contraiga una pulmonía mortal y ve, en su imaginación, pasar el entierro. Cuando, al volver a casa, ve dos o tres personas ante su puerta, no puede por menos de pensar que alguno de sus hijos se ha caído desde un balcón y si oye doblar las campanas, se figura en

---

<sup>67</sup> Freud, *Sobre la justificación de separar, de la neurastenia, un cierto complejo de síntomas, a título de “neurosis de angustia”*. P.126

el acto, que es por algún ser querido, siendo así que ninguno de estos casos entraña nada que pueda intensificar una mera posibilidad<sup>68</sup>.

En términos generales es una interpretación pesimista de los hechos, los cuales siempre terminarán en desdicha, creados en la mente de quien siente la espera. La espera angustiosa se manifiesta de diversas formas, pueden darse las parestesias, la hipocondria, palpitaciones, disnea, sudoración, bulimia, etc. Toda esta sintomatología surge en las fobias, como la agorafobia, miedo a la oscuridad, a tormentas, insectos, entre otras.

**3) El vértigo.** Este es un síntoma muy importante y principal de la angustia, Freud nos lo describe como un “malestar específico, acompañado de la sensación de que el suelo oscila, se hunden en él las piernas y resulta imposible continuar en pie. Las piernas del sujeto tiemblan y se doblan, pesándole como si fueran de plomo”<sup>69</sup>. A pesar de esta horrible sensación que se puede experimentar en el vértigo, el enfermo no cae.

**4) Malestares digestivos.** Como náuseas, malestar estomacal o bulimia.

**5) Las parestesias.** Se convierten en sensaciones físicas.

Separando esta sintomatología de la neurastenia, la “neurosis de angustia” es una neurosis *sui generis*, es por esto que Freud sospecha de su etiología. Al hacer un estudio de esta neurosis llega a la conclusión, por medio de similitudes en diversos casos, que la etiología proviene de perturbaciones en la vida sexual de los enfermos de esta neurosis tan particular. Dice: “...hallamos siempre, después de un cuidadoso examen, como factores etiológicos, una serie de perturbaciones e influencias nocivas provenientes de la vida sexual”.<sup>70</sup>

Para un análisis más preciso, Freud divide los casos analizados según el sexo del sujeto. En todos y cada uno de estos casos, el factor común es una sexualidad insatisfecha, las razones varían, en algunos puede ser un “coitus

---

<sup>68</sup> *Ibidem*. P.129

<sup>69</sup> *Ibidem*. 132

<sup>70</sup> *Ibidem*. P.137

interruptus”, una “ejaculatio praecox”, la angustia virginal, el caso de las viudas, etc. La angustia surge como una conversión de la acumulación de energía sexual o libido que se estanca en el sujeto a causa de la perturbación que experimenta en su vida sexual, ante dicha acumulación la psique se siente incapaz de tramitar mediante la acción correspondiente una tarea, viendo esto como un peligro que se avecina de afuera, cae en la neurosis de angustia al sentirse incapaz de reequilibrar la excitación sexual endógenamente generada.

La vinculación libido-angustia y la sustitución de la primera por la segunda, determinan, por un lado, que resulta presente una acumulación de libido, que se ve coartado su empleo normal, su proceso de descarga; y por otro, tal fenómeno nos sitúa por entero en el campo de los procesos somáticos.

En su trabajo sobre las neurosis de angustia, Freud se refiere a lo que llama neurosis mixtas, variedades clínicas en las cuales la neurosis de angustia se manifiesta en forma conjunta con una psiconeurosis, esta angustia que del lado del cuadro de las neurosis de angustia aparece como un síntoma nuclear, no está ausente en las psiconeurosis. Aún en el manuscrito E sostiene que existiría una suerte de conversión en la neurosis de angustia igual que en la histeria, sólo que en la histeria es una excitación psíquica la que entra por un camino falso, exclusivamente por lo somático, y en la neurosis de angustia es una tensión física la que no puede ir por lo psíquico y a raíz de ello permanece en el camino físico, esto se combina con enorme frecuencia.

En el presente capítulo daremos un breve recorrido por los cambios que sufrió la teoría de la angustia de Freud. Mostrando siempre este hilo conductor del que hablaba anteriormente: la libido. Esto nos servirá para entender la última teoría de esta fuerte vivencia, que aterroriza hasta al más valiente, la cual retomaré en el cuarto capítulo para reinterpretarla bajo la lupa de la hermenéutica analógica.

## TIPOS DE ANGUSTIA

La angustia para Freud es un estado afectivo que se tiene ante algo que nos da miedo, provocado por excitaciones de los órganos internos, que a su vez son estimulados por cuestiones externas o internas y son gobernados por el sistema nervioso. Freud distingue tres tipos diferentes de angustia, que de alguna manera se interrelacionan: la angustia real, la angustia neurótica y la angustia moral.

Los tres tipos de angustia se asemejan en que todos son miedos, pero se diferencian en las fuentes por las que emergen y, con ello, las formas en las que el miedo se desarrolla.

- **La angustia real:** el miedo viene de algo externo al sujeto que la padece, por ejemplo, podemos tener miedo a un asaltante, a un coche que viene hacia nosotros, a un animal feroz que trata de atacarnos, etc.
- **La angustia neurótica:** aquí el miedo proviene de algo interno, surge en el Ello como un impulso incontrolable para el sujeto, al cual le causa miedo llevarlo a su ejecución y que le traiga con eso consecuencias perjudiciales.
- **La angustia moral:** aquí el miedo es al súper-yo, a ser castigado por él, por realizar o desear cosas que van en contra del ideal del yo. Es la conciencia moral la que aparece aquí como verdugo al no seguir las normas que ella marca.

Ahora bien, después de esta pequeña introducción a los tres tipos de angustia, me enfocaré a describir cada uno de ellos con mayor profundidad.

### La angustia real

La angustia real es el miedo que se tiene hacia algo externo que resulta amenazante. El miedo que se tiene a ciertos objetos puede ser una herencia cultural o puede ser adquirido en la vida del sujeto. Por ejemplo, el miedo a la oscuridad puede ser porque las generaciones anteriores a la existencia de la luz eléctrica fueron constantemente amenazadas por peligros en la noche, o también puede ser adquirido en la experiencia del sujeto al haber tenido algún trauma en la oscuridad, o al haber aprendido que en la oscuridad se dan los mayores peligros.

El miedo hacia algo externo se experimenta cuando el individuo se siente vulnerable ante cierta situación, puede ser una vulnerabilidad física o psicológica. Las primeras veces en que alguien experimenta este tipo de angustia es en la infancia, cuando el niño por su falta de desarrollo físico y psicológico se encuentra vulnerable ante la mayoría de las situaciones de la vida. Si esta situación peligrosa no pudo ser controlada y el individuo padece un perjuicio, es ahí cuando sobrevienen (en algunas ocasiones) los traumas. Es por eso que en la infancia se desarrollan la mayoría de los traumas.

Más adelante, a lo largo de la vida del sujeto, cuando se experimenta una situación de vulnerabilidad, el individuo puede remontarse a sus primeros años de infancia en donde toda su existencia era vulnerable.

### **La angustia neurótica**

Freud llama “angustia neurótica” a un tipo de miedo particular que ya no es un miedo hacia algo externo que nos acecha, sino un miedo hacia un peligro que proviene de los propios instintos. “Es miedo a lo que podría ocurrir si las *contracatexias* del yo son incapaces de impedir que las *catexias objetales*



instintivas se descarguen en alguna acción impulsiva”.<sup>71</sup> Freud, en su conferencia número XXV, hace una distinción entre neuróticos y angustiados, nos aclara que a pesar de que muchas veces se utilizan de manera indistinta, estos estados no aparecen juntos necesariamente, “existen hombres angustiados que por lo demás nada tienen de neuróticos, y hay neuróticos que padecen de muchos síntomas sin que entre estos se encuentre la inclinación a la angustia”.<sup>72</sup>

Existen diversos tipos de manifestaciones de la angustia neurótica. Uno de ellos es la “angustia expectante” o “expectativa angustiada”, la persona que padece de este tipo de angustia se caracteriza por optar dentro todas las posibilidades que se le presentan a la peor, espera que algo terrible suceda, “interpretan cada hecho accidental como una desgracia, explotan en el peor sentido cualquier incertidumbre”<sup>73</sup>. Todo esto a un grado superlativo, de tal forma que las personas neuróticas que se manifiestan a través de la angustia expectante se diferencian de los pesimistas. Esto se da como consecuencia de un miedo al Ello, quien manda impulsos desagradables al Yo y éste a su vez los inhibe, teniendo como consecuencia a la angustia expectante.

Para Freud esta conversión de insatisfacción a la angustia se da porque el individuo que pasa por ese displacer presente lo proyecta hacia un futuro como una amenaza. Como si el displacer presente fuera un indicio de un futuro amenazante. El displacer que el neurótico sufre es inconsciente, el sujeto no se percata de su falta pero como no sabe que eso le falta, entonces se siente amenazado ante ese displacer.

Assoun nos menciona todas las posibles situaciones, que cita Freud, en donde el ser humano sufre de angustia, nos dice:

Así se angustian, según la galería bosquejada de Freud, las vírgenes y las adolescentes, las recién casadas, las viudas y las mujeres poco consentidas

---

<sup>71</sup> Rollo May, Stanley Schater y otros, *La angustia normal y patológica*, P.30

<sup>72</sup> Freud Sigmund, *Conferencia No.25*

<sup>73</sup> Freud Sigmund, *Conferencia No.32*

por sus compañeros de cama, pero también las que se encuentran en la “edad crítica”. Por su parte, los hombres abstinentes o mojigatos, frustrados o senescentes, hacen juego con esa vertiente femenina.<sup>74</sup>

Otra forma en que la angustia neurótica se manifiesta es a través de un miedo irracional hacia ciertos objetos, cosas o situaciones, a este miedo se le llama fobia. “El rasgo característico de la fobia es que la intensidad del miedo no guarda proporción alguna con la peligrosidad real del objeto que la persona teme”<sup>75</sup>. Existen diversas fobias: a la oscuridad, a la soledad, a las arañas, a las alturas, a las víboras, a los trenes, etc. Puede haber fobias a animales como a las víboras, o a situaciones como a viajar en un avión porque se piensa que se pueda caer, y de esa manera el sujeto fóbico moriría, sabemos todos que esa posibilidad existe, sin embargo, cualquiera que no le tiene fobia a los aviones no piensa que esa situación le fuera a suceder.

La fobia es el objeto o situación en el que recae la represión anterior, es decir, ya se había dicho que la angustia es consecuencia de la represión de algunas pulsiones del Ello. Cuando la represión no es totalmente exitosa surge la angustia, que se concreta con la fobia.

En la fobia, la angustia se pone la máscara del miedo, es la materialización de la angustia y la desviación de la misma, así como también, la aprehensión de ella. El neurótico escoge un objeto que representa el deseo inhibido en su interior, así, si éste se topa con ese objeto que teme va a generar la ansiedad, en cambio, al evitarlo puede evitar con ello a la propia angustia. Es como si esta acción fuera una reproducción de lo que sucede dentro del individuo, transpolando su deseo y su represión en el objeto fóbico.

## **La angustia moral**

---

<sup>74</sup> Assoun Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, P.24

<sup>75</sup> Rollo May, Stanley Schachter y otros. P.31

En algunas ocasiones la represión tiene que ver con las restricciones que el Súper-Yo le pone al Yo, ésta es la **angustia moral**. Es cuando el deseo enviado por el Ello es reprimido por el ideal del Yo, dándose un conflicto en él. La fobia que se genera aquí es al objeto de deseo, evitándolo a través del miedo. Esta fobia salva al neurótico de no traspasar sus propios límites. Podemos tomar el ejemplo que nos da Rollo May: una mujer podría tener un miedo irracional a ser violada porque en realidad desea ser atacada sexualmente, pero el Súper-Yo se rebela contra su deseo, así que en realidad no tiene miedo de ser violada, sino que lo desea, y más bien tiene miedo de su propia conciencia moral por abrigar tal deseo. Hay ocasiones en que es tan fuerte el deseo del Ello que el individuo descarga en acciones destructivas o perjudiciales este deseo, por ejemplo, hay veces en las que se sabe que alguien disparó a un grupo de gente sin ninguna razón aparente o cuando alguien realiza cualquier acción impulsiva.

Este tipo de angustia sufre íntima relación con la angustia neurótica, es por eso que la dejamos en este apartado, el miedo también es generado por una represión de impulsos que surgen en el Ello; el Súper-Yo es “la conciencia moral como agente internalizado de la autoridad de los padres, amenaza castigar a la persona por haber hecho o pensado algo que transgrede los propósitos perfeccionistas del ideal del Yo que los padres han inculcado en la personalidad”.<sup>76</sup> El súper-Yo se forma en la infancia, con los límites que los padres imponen y las reglas que en la sociedad se marcan, de tal forma que el súper-Yo va a detener, a través de ordenes al Yo, los impulsos que se generan en el Ello.

## **EL YO COMO SEDE DE LA ANGUSTIA**

---

<sup>76</sup> Ídem. P.34

El Yo ha cumplido diversas funciones en la teoría de la angustia de Freud. En la primera teoría, en el Yo es donde se realizaba la transformación de la libido, que traía como consecuencia a la angustia. Posteriormente, la angustia se produce por el Yo frente al peligro, es decir, el Yo emite una señal de alarma ante algo peligroso.

En su trabajo *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud nos presenta la nueva función del Yo frente a la angustia. Aquí la angustia es un sentimiento que se da en el Yo, consecuencia de la inhibición que este mismo ejerce sobre ciertos impulsos no aceptados. El mecanismo del Yo es inhibir las funciones o interrumpir ciertos actos. “La angustia todavía no está en persona pero, se anuncia en esa dificultad para actuar”<sup>77</sup>. La inhibición que genera angustia es de tipo sexual y se presenta en diferentes formas, puede ser realizada desde antes de que acontezca el acto, por ejemplo: lo que le sucede a las mujeres anestésicas, también puede interrumpir el acto o dejar que se lleve a cabo para terminarlo con una sensación de incompletud.

En este trabajo, Freud también nos recalca que la inhibición del Yo se da para evitar un conflicto con el Ello y con el Súper-Yo, digo que nos lo recalca porque ya en 1915 había hecho explícita la relación entre inhibición y angustia.

Al respecto, Freud dice:

El Yo renuncia a estas funciones para no tener que llevar a cabo una nueva represión, para evitar un nuevo conflicto con el Ello [...] el Yo no debe hacer determinadas cosas porque había de traerle consigo provecho y éxito, lo cual ha sido prohibido por el severo súper-Yo, entonces, renuncia el Yo a tales funciones, para no entrar en un conflicto con el súper-Yo.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Assoun Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Nueva visión, Buenos Aires, 2003, P.46.

<sup>78</sup> Ídem. P.13

Pero aquí puede surgir la duda ¿por qué la angustia se da en el Yo y no en el Ello, ni en el Súper-Yo?, la respuesta que nos da Freud a esto es porque el Ello, al ser la instancia de las pulsiones, no puede generar por sí sola a la angustia, necesita de algo más. En el Súper-Yo se encuentran las normas que por sí solas tampoco generan angustia, es decir, las funciones que estas dos instancias realizan no son suficientes para que se de un conflicto tal que genere angustia. En cambio, el Yo, -al tener una autoconciencia y el contacto con la realidad y las otras instancias, al ser el punto de encuentro del Ello y del Súper-Yo y el puente de estos con la realidad, formando el punto de reunión de toda la psique a través de sus funciones de organización y síntesis-, termina siendo la sede perfecta donde se generan los conflictos. Es el receptor del Ello y el que “rinde cuentas” con el Súper-Yo.

La represión, debido a la naturaleza continua de la pulsión, exige un gasto permanente de energía en “contracarga” (o anticatexis), que es la fuerza que se percibe como “resistencia” durante la cura.

En la neurosis obsesiva, la contracarga se manifiesta como una formación reactiva en el Yo, intensificándose la actitud opuesta a la pulsión que ha de ser reprimida, lo que da lugar a una excesiva compasión, escrupulosidad o limpieza. “Por medio de la represión, logra el Yo que la representación sustentadora del impulso afectivo indeseable, quede mantenida lejos de la conciencia”<sup>79</sup>. Esto lo consigue directamente emitiendo una sensación de displacer, todo el suceder anímico lo orienta en el sentido del principio de placer, esta energía de displacer es retomada por el Yo de la energía reprimida, transformándola en angustia. De esta manera, el Yo huye de un peligro que lo acecha, éste es hacia sí mismo, hacia su ser organizado. Es cuando en el Yo se da una alerta narcísica. En el Yo se genera la angustia porque éste teme por su libido, teme porque no tiene la capacidad de controlar los impulsos que le sobrevienen. La libido se convierte en

---

<sup>79</sup> Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, P.14

un peligro que sobrepasa los límites del Yo y por ese miedo de ser sobrepasado, sobrecargado, destruido, es que aparece la angustia como desviación de la libido.

Es así como el Yo siente un miedo por ser destruido, siente un temor por aquél que ama, es decir, por sí mismo.

Mientras que en la primera teoría la angustia surgía como una acumulación de excitación, es decir, como una transformación de la libido, en la segunda, el Yo juega un papel central, pues es la instancia que lanza la alarma de un problema en el Ello; el peligro viene del Ello y el Yo da cuenta de eso, generando así a la angustia para su detención, como nos dice Assoun, es una “estrategia” del Yo que advierte un peligro en su Ello.

## **ANGUSTIA Y NACIMIENTO**

Freud, intenta esclarecer una duda, “¿cómo se convierte en sujeto de la angustia?”<sup>80</sup> Esta duda orilla a Freud a hacer un análisis no sólo fenomenológico, como cuando concebía a la angustia como una transformación automática de la libido, sino también metapsicológico y así condiciona a la angustia con la existencia de un factor histórico. Este factor histórico es el trauma del nacimiento.

En un principio Freud concebía a la angustia como: “un incremento de la excitación, el cual crea, de un lado, el carácter displaciente, y decrece, de otro, por medio de los indicados actos de descarga”.<sup>81</sup> Freud sospecha la génesis de esto, pensando que no puede ser meramente fisiológico, para que se haya dado es necesario que hubiera existido una situación muy parecida de la que se da en el

---

<sup>80</sup> Assoun, P.56

<sup>81</sup> Inhibición, síntoma y angustia, P.61

momento de la señal de alerta, es decir, una situación en donde las condiciones permitieran al individuo relacionar esta nueva situación con otra ya vivida, en donde las intervenciones hubieran tenido una causa real, es por esto que le atribuye el momento del nacimiento, o para decirlo con Freud, “el trauma del nacimiento”.

Esta teoría del trauma introducida por Freud en su teoría de la angustia da un giro total, abre la posibilidad de que cualquier humano sea sujeto de la angustia. Para esto retoma la teoría “del trauma de nacimiento” propuesta por Rank, quien “instala el trauma en el corazón de la angustia”<sup>82</sup>, Rank hace un estudio donde muestra las consecuencias clínicas que trae consigo el “trauma del nacimiento”, éstas son las fobias infantiles, como el miedo a los animales, a la oscuridad, etc. Para Rank, las circunstancias en las que se dan estos miedos en la infancia son análogas al primer miedo experimentado en el infante, el del nacimiento.

En el nacimiento, como en el momento de la angustia, el ser humano experimenta “grandes magnitudes de excitación, que generan sensaciones de displacer, no experimentadas aún y algunos de sus órganos adquieren elevadas cargas, circunstancia que constituye como un preludio de la carga del objeto, que no tardará en iniciarse”.<sup>83</sup>

Ésta es para Freud la primera vivencia de la angustia y es el modelo de las próximas angustias.

A pesar de que Freud toma al nacimiento como modelo de la angustia, también introduce una evolución en ella, es decir, con el paso del tiempo las condiciones de la angustia no son las mismas. A cada etapa de la vida le corresponde una condición distinta en donde emerge la angustia, estos cambios dependen de “la coyuntura deseante”.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibíd.* P.57

<sup>83</sup> *Ibíd.* P.64

<sup>84</sup> Assoun, P.59

A cada edad, y según las necesidades del individuo, le corresponde una condición angustiante. Freud utiliza la etapa de desarrollo psíquica para explicar la angustia que le corresponde a cada cual.

- “En la edad de la dependencia absoluta y el desamparo, lo que regula la angustia es la relación entre afuera y adentro, suma de excitaciones: fase protohistórica de la angustia, que postula su condición física”.<sup>85</sup>
- En la etapa infantil, la angustia tiene relación con la pérdida de amor del objeto. Aquí el temor es que el objeto amado nos deje de proporcionar amor.
- En la fase fálica la angustia se relaciona con el miedo a la castración, al castigo.
- En la fase adulta la angustia tiene que ver con el miedo que se tiene de ser castigado por el Súper-Yo. A traicionar la idealización del Yo. Es la angustia social.

Como podemos ver, cada una de las etapas alberga un miedo distinto, según las condiciones y la madurez del sujeto.

En su última teoría de la angustia, Freud nos sigue hablando de un miedo del Yo, pero este miedo ya no es a algo externo, sino un miedo a las pulsiones, sobre todo a la pulsión sexual. El principal peligro de la pulsión no es la pulsión misma, como nos dice Rosenberg Beno es “una reivindicación libidinal masiva generadora de una elevada tensión de excitación que se torna traumática”<sup>86</sup>. Es decir, es una sobrecarga de energía libidinal que no puede ser descargada adecuadamente pero, a diferencia de la primer teoría de la angustia, no es por ello que se convierte automáticamente en angustia, sino que los síntomas son dados por una relación previa donde se generó el trauma, en la cual el cuerpo obtuvo

---

<sup>85</sup> Ibídem.

<sup>86</sup> Rosenberg Beno, *El Yo y su angustia. Entre pulsión de vida y pulsión de muerte*, edit. Amorrortu, P.18



toda la sintomatología que tiene en un ataque de angustia, gracias a una causa real, el trauma del nacimiento.

## **ANGUSTIA Y CASTRACIÓN**

Hasta este momento hemos obtenido el modelo a partir del cual Freud le da una causa real a las intervenciones que se producen en la angustia. Sin embargo, hasta este punto Freud no ha dicho cuál es el objeto peligroso, aquello a lo que el sujeto le tiene miedo. Ese miedo introyectado que alguna vez tuvo una causa real y que ahora parece ser una regresión, este miedo primitivo, es el miedo a “la castración”.

En su diccionario Laplanche nos habla sobre el complejo de castración y al respecto dice: “el Complejo de Castración guarda íntima relación con el Complejo de Edipo y, más especialmente, con su función prohibitiva y normativa”<sup>87</sup>.

En el complejo de Edipo el niño presenta sentimientos encontrados frente a sus padres, es decir, manifiesta una especie de amor y odio; hay dos tipos de complejos de Edipo, uno es positivo y el otro negativo. En el primero, el niño siente deseo sexual y amor frente al padre del sexo opuesto, y odio y celos respecto al padre del mismo sexo; en el lado negativo es lo contrario, siente amor y deseo frente al progenitor del mismo sexo, y odio y celos frente al progenitor del sexo contrario. Esta etapa se realiza entre los tres y cinco años de edad.

El niño experimenta un deseo sexual de la madre, que manifiesta a través de la ternura que le proporciona, este deseo es inconsciente; a su vez, siente odio y celos hacia el padre, pues es la figura que limita al niño a no poder satisfacer plenamente su deseo, así como también, es quien le quita la atención de la madre.

---

<sup>87</sup> Laplanche Jean, *Diccionario de psicoanálisis*, Edit. Paidós, P.58

Ambos tipos de complejos se mezclan en una dialéctica, el niño en algunas ocasiones siente amor por su padre y odio hacia su madre y viceversa. Ante esta situación el niño comienza a experimentar una falta de respuesta de la madre y un temor a ser castrado por culpa de sus deseos incestuosos.

El complejo de castración se presenta por primera vez en el niño cuando éste da cuenta de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres, en donde el niño atribuye un pene a todos los seres humanos y a partir de eso juzga la falta de pene en la niña a causa de una castración, así es como el pene se rodea de una nube narcisista. Siendo éste el parámetro y centro de la diferencia. A partir de esto la pérdida del pene se convierte en el miedo principal y, como nos dice Laplanche, se manifiesta de diferentes maneras

...el objeto amenazado puede desplazarse (ceguera de Edipo, extracción de dientes, etc.), el acto puede deformarse, substituirse por otros atentados a la integridad física (accidentes, lúes, intervención quirúrgica) o psíquica (locura como consecuencia de la masturbación), el agente paterno puede hallar los más diversos substitutos (animales angustiantes de los fóbicos). El complejo de castración se reconoce también en toda la extensión de sus efectos clínicos: envidia del pene, tabú de la virginidad, sentimiento de inferioridad, etc.<sup>88</sup>

Esto nos muestra el valor simbólico que toma la figura del pene, que en su representación simbólica se llama falo. Cuando el niño se toca los genitales es bombardeado por personas externas que amenazan con cortar el pene o, en dado caso, las manos si sigue realizando ese acto, todas estas amenazas son atribuidas por el niño, en última instancia, al padre, su autoridad máxima y el principal agente de la castración. Es así como el niño adopta una angustia de castración, pues sus deseos traen como consecuencia la cercenación del pene y con ello el impedimento total de un acercamiento sexual con la madre.

---

<sup>88</sup> Ibídem.

A diferencia del niño, según Freud, la niña tiene un complejo de castración en el cual no sufre por miedo a ser castrada, sino sufre por ya haber sido castrada. Culpano a la madre por haberla creado con esa falta, lo que la determina a buscar su falta deseando el pene paterno. Posteriormente, al complejo de Edipo sufrido por la niña, Jung lo llamó complejo de Electra.

Aquí nos vamos a centrar en el Complejo de Edipo del niño, por cuestiones prácticas.

El complejo de Edipo recae en represión una vez que el niño observa que los cuidados de la madre son dirigidos hacia un nuevo hermanito o hacia el padre, o si no se dan estos casos, el niño se da cuenta de la ausencia de la satisfacción deseada, lo que acaba por apartar al infantil enamorado. Así es como el Complejo de Edipo fracasa ante su propia imposibilidad.

Una vez que el niño es castrado, pues se inhibe la función de realizar su pene como instrumento de su deseo a la madre, pasa por un periodo de latencia y de identificación con el padre.

El Complejo de castración, y con él el de Edipo, es el modelo para la formación del orden cultural y social, donde todo derecho lleva consigo una prohibición. La amenaza de castración prohíbe el incesto y se introyecta en el sujeto la idea de Ley, según nos dice Freud en *Tótem y tabú*, es así como psíquicamente se forma el Súper-Yo, instancia que prohíbe al Yo realizar algunos deseos emitidos por el Ello.

Así, la angustia que experimenta el niño está relacionada con el miedo a ser castrado, Assoun nos menciona lo realmente peligroso en la angustia, dice que el peligro no yace en la pulsión, aunque ésta intervenga de manera activa, sino en la satisfacción pulsional referente a la castración; en este momento se enfrentan en una lucha a duelo los deseos emitidos por la pulsión y el policía del Súper-Yo, surgiendo así la angustia en el punto en el que ambas partes se contraponen. Es decir, las pulsiones del Ello se enfrentan ante un peligro: la amenaza de

castración, y ante este miedo surge la angustia como una sirena que ayuda al Yo a reprimir los deseos incómodos. Sobre esto Freud nos habla en *Inhibición, síntoma y angustia*, nos dice:

...volveremos a las zoofobias infantiles, puesto que son los casos a cuya comprensión hemos conseguido aproximarnos más. Como ya vimos, el Yo tiene que actuar en estas afecciones, contra una carga de objeto libidinosa del Ello (la del Complejo de Edipo, positivo o negativo), por comprender que el aceptarla traería consigo el peligro de la castración<sup>89</sup>.

El Yo al percibir el peligro de castración, inhibe el deseo y surge con ello la angustia, gracias a la instancia de placer-displacer que se acciona en consecuencia de la amenaza de peligro, cumpliendo un papel importantísimo, pues gracias a este displacer es que la angustia surge para ayudar al Yo a inhibir los deseos del Ello. A partir de esto se forman las fobias, con las cuales el sujeto puede controlar, de alguna manera, su angustia. Las fobias ayudan a que la angustia no aparezca repentinamente, sólo cuando el sujeto tiene presente al objeto peligroso, así puede evadirla evitando al objeto fóbico, por lo que la angustia se vuelve algo controlable.

En las fobias, el peligro de castración se sustituye por otro peligro externo, ya sea por una situación (como el agorafóbico) o por un objeto (un animal, una cosa, etc.). La relación entre la angustia y la fobia se da porque el sujeto experimentó en diversas ocasiones un primer ataque de angustia, cuando esto sucede vuelve a presentarse la angustia en momentos donde las condiciones hacen vulnerable al sujeto, se da una situación de desprotección y así resurge el ataque de angustia. El sujeto trata de protegerse, evadiendo la situación o el objeto fóbico, controlando así a la propia angustia. Entonces, si alguien sufre de claustrofobia evita los lugares cerrados o si alguien tiene fobia a los aviones no viaja por avión, etc.

---

<sup>89</sup> Freud S., *Inhibición, síntoma y angustia*, edit. Iztaccihuatl, P.52.

El miedo principal que se presenta en la castración es el miedo de ser separado de un objeto muypreciado, el pene, pero no sólo eso, pues al mismo tiempo le quitan la posibilidad al niño de un acercamiento con la madre. Para Freud este miedo de la separación nos remite al miedo que se experimentó al momento del nacimiento, cuando el niño es separado de la protección que le daba su mamá, quien lo alimentaba y lo protegía de cualquier mal externo.

En la angustia se experimenta una sensación de desprotección, el sujeto se siente totalmente desprotegido ante algo que le causa miedo y tiene actitudes regresivas ante tal situación, es decir, actúa como si fuera un niño, buscando que algo o alguien lo salve de su insoportable angustia. Esto lo podemos ver claramente en las fobias, cuando el miedo ante ciertos objetos o situaciones se da en un grado superlativo, como cuando uno es niño y se encuentra indefenso ante todo. Así, si el fóbico le tiene miedo a la oscuridad, puede que duerma con la luz prendida, si alguien le tiene miedo a los elevadores entonces no se subirá a uno y si lo hace tendrá miedo en él, que en el caso de un adulto resulta inexplicable y hasta infantil, y así podríamos seguir nombrando otras fobias donde definitivamente veremos presente estas actitudes regresivas. Lo que se busca en estos casos, retomando el trauma primitivo del nacimiento, es la protección del ser amado principal, de aquel ser que nos protegió ante todo peligro, cuando nos encontrábamos totalmente desprotegidos en el vientre materno, ese ser es la madre.

El sujeto al encontrarse en una situación de desprotección busca algo o alguien que lo proteja, teniendo así una imagen mnémica de aquello que le falta, lo que lo traslada a ese trauma primitivo donde sufre una separación con la madre, al respecto Freud, en *Inhibición, síntoma y angustia*, nos dice “la angustia surge, así, como reacción al hecho de advertir la falta del objeto, circunstancia que nos recuerda que el miedo a la castración tiene por contenido la separación de un objeto muy estimado y que la angustia más primitiva –la del nacimiento- surgió al

verificarse la separación de la madre”<sup>90</sup>. Cuando el sujeto da cuenta de su falta, de la falta del objeto que lo protege, tiene una regresión inconsciente a la angustia primitiva, donde hubo la primera separación y en donde se dieron las primeras inervaciones, es el trauma del nacimiento, también nos recuerda que el contenido de la castración es la separación de un objeto muy estimado. Estos dos momentos, el nacimiento y el Complejo de Edipo, por los que todos pasamos, son la causa y el objeto de la angustia, lo que permite que la angustia se universalice, es decir que cualquier ser humano sea un sujeto posible de ella.

La angustia juega un papel de alarma del Yo, cuando el Yo percibe una situación de peligro, de desamparo, trae el pasado a su presente recordando la situación de desamparo primigenia, donde vivió la angustia por primera vez (el trauma del nacimiento), momento donde tuvo su primer ataque de angustia, posteriormente revivió la pérdida en el Complejo de Castración. Así cuando el Yo percibe el peligro que le sobreviene en una situación de desamparo, aparece la angustia como una sirena que anuncia el peligro venidero pero que a la vez, desvía la energía proveniente de la libido y la modera, de tal forma que pueda controlarla.

En las instancias la angustia se da por un miedo que tiene el Yo a la severidad del Súper-Yo al percibir impulsos indeseables provenientes del Ello. Como ya había dicho, el Ello manda esos impulsos indeseables al Yo, este último, al tener una autoconciencia y un contacto con la realidad, puede dar cuenta de las consecuencias del acto del sujeto, entonces al enfrentarse con el Súper-Yo, que le prohíbe ciertas actitudes, percibe un displacer que lo fuerza a generar angustia cuando da cuenta de la incapacidad que tiene ante tal impulso, de esta manera inhibe los impulsos indeseables enviados por el Ello para no tener que enfrentarse a la severidad del Súper-Yo.

Con esta nueva teoría de la angustia de castración, Freud le da un giro a la posición de la angustia, pues ya no es una consecuencia de la acumulación de

---

<sup>90</sup> Ídem. P.66

excitación, sino una medida preventiva que el Yo utiliza para no alcanzar el verdadero terror, que se puede provocar como consecuencia de ceder ante los impulsos del Ello.

## **INTERPRETACIÓN ANALÓGICA DE LA ANGUSTIA**

Finalmente en este apartado daré un salto, desde la filosofía hasta el psicoanálisis, con la interpretación de la última teoría de la angustia en Freud a partir de la hermenéutica analógica de Beuchot.

Como pudimos ver en el capítulo anterior, la angustia se genera en la instancia del Yo, sin embargo las otras dos instancias (el Ello y el Súperyo) también juegan un papel fundamental para la generación de esta. Por lo que mi interpretación analógica la realizaré a partir de estas tres instancias, que no sólo son los elementos de la angustia, sino son la base fundamental de la organización psíquica en el psicoanálisis freudiano.

### **EL ELLO COMO INSTANCIA EQUÍVOCA DE LA PSIQUE**

A pesar de que el Ello proviene de los instintos no es la instancia en la que se encuentran estos de manera cruda, constituye el polo pulsional de la personalidad, la expresión psíquica de las pulsiones.

Es la primera instancia del aparato psíquico, la más primitiva, a partir de la cual se forman el Yo y el Súper-yo. La energía que compone al Ello proviene de las necesidades básicas del hombre, como la energía sexual, el hambre, la agresión y los impulsos irracionales, que son heredadas por el Ello transformándolas en expresiones psíquicas que buscan su descarga. Si las instancias de la psique fueran hermanos, el Ello sería el primogénito, el que depende más de los elementos fisiológicos.

El Ello surge junto con el nacimiento del sujeto, pues en él se encuentran los instintos y las características heredadas, como nos dice Beuchot “es la



dotación psicológica con la que se nace”<sup>91</sup>. Es lo más primitivo, no sólo por ser el primero, sino por ser la instancia que no tiene un orden, una estructura que lo organice como sucede en el Yo y en el Súper-yo, sin embargo, esta desorganización es relativa porque depende de la organización del Yo, pues la única manera de comprender al Ello es de forma negativa, ya que es lo opuesto al Yo, lo podemos ver en la distinción que hace Freud entre el Yo y el Ello, cuando nos dice “el Yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al Ello, que contiene las pasiones”<sup>92</sup>

El Ello no toma en cuenta a la realidad objetiva, es opuesta a ella, es individualista, su único objetivo es la satisfacción egoísta de sus pulsiones sin considerar las consecuencias, siendo así la parte más subjetiva de la psique.

El Ello tiene un guía, un parámetro de sentido, éste es *el principio de placer* con el cual se alía, acercándose al placer y alejándose del displacer. Así, camina con esta brújula que lo aleja totalmente de la realidad, del mundo externo y lo guía hacia una completa satisfacción de las pulsiones, hacia una subjetividad del placer.

A pesar de ser el hijo primogénito se comporta como el más pequeño, el más rebelde e inmaduro, al que no le importan las exigencias de la realidad, sólo pretende satisfacer sus deseos.

Para Freud, la psique tiene una energía regular que lo mantiene equilibrado, cuando hay un exceso de excitación la energía aumenta, percibiéndose así un displacer y cuando la energía disminuye se produce placer. Gracias al *principio de placer* el Ello puede descargar energía acumulada cuando ésta rebasa la medida necesaria para que la psique se encuentre equilibrada. Hay dos formas de descarga: la acción refleja y el proceso primario.

---

<sup>91</sup> Beuchot Mauricio, Antropología filosófica, UIA, México, 1983. P.50

<sup>92</sup> Freud Sigmund, *El yo y el ello*, alianza editorial, Madrid, 1997, P.18

La acción refleja es la más primitiva, hace la descarga de manera menos elaborada, de forma automática, como una reacción consecuente con el sentimiento que la provoca. Por ejemplo, si un individuo se enoja por algo puede descargar su ira a través de un grito o una rabieta.

En el proceso primario la descarga es más elaborada, pues ante cualquier necesidad del individuo en donde perciba displacer, el sujeto genera imágenes que lo ayudarán a satisfacer ilusoriamente esos deseos. Por ejemplo, si alguien tiene necesidad de comer puede imaginarse comiendo un platillo succulento, esto ayudará a aliviar su tensión.

Como podemos ver, las formas de aliviar las tensiones del Ello son meramente subjetivas. Por medio del principio de placer la psique puede distinguir entre lo agradable y desagradable, y satisface sus deseos a través de la imaginación y de la supresión inmediata de la tensión.

Las pulsiones no se rigen por la realidad, sino por la satisfacción de las mismas. El objetivo principal del Ello es acercarse al placer, por lo que si el individuo necesita realizar un esfuerzo para alcanzar algo y este esfuerzo le provoca dolor o cansancio, entonces la instancia del Ello lo rechazará y buscará sólo lo que satisfaga sus necesidades. Así si el sujeto “se deja a la mano del Ello” viviría hacia una muerte lenta, dada la imposibilidad de cumplir metas donde tenga que esforzarse, logrando realizar únicamente aquello que no le provoque ningún dolor, ningún esfuerzo.

Ahora bien, recordemos que en el segundo capítulo hablamos de lo equívoco, como la parte relativa, incierta y subjetiva. Aplicado a la interpretación, la interpretación equívoca es la que proviene de los sentimientos del que interpreta, no toma en cuenta el contexto, lo externo al sujeto.

Si tomamos en cuenta a la realidad como el parámetro de verdad, el Ello se aleja mucho de este parámetro, se sumerge en sí mismo, en sus emociones, en

sus deseos, en sus necesidades, viene a ser la parte subjetiva de la psique, cuya finalidad es la satisfacción inmediata de las pulsiones.

En esta instancia no existe un orden, una voluntad conjunta. El Ello no tiene un sentido determinado, en él se encuentran todas las pulsiones contradictorias, conviven en un mismo espacio tanto la pulsión de vida como la pulsión de muerte, sin aniquilarse la una a la otra intentando convivir en un mismo lugar.

Como podemos notar, aquí no hay una coherencia en el sujeto, es el total equívoco, el caos de la psique.

Como ya habíamos visto, la metáfora tiende a la equivocidad porque no es una interpretación literal de la realidad, sino una figurada y para Beuchot “la metáfora se rige por el principio de placer”<sup>93</sup>. Si el Ello también se rige por el mismo principio, entonces, podemos decir que el Ello y la metáfora son semejantes, por lo tanto, si la metáfora tiende a la equivocidad el Ello también lo hace.

Al igual que la hermenéutica equívoca, el Ello como única guía nos aleja de la realidad, nos sumerge en un solipsismo<sup>94</sup> que necesita de otro sistema para que lo conecte con el mundo externo, Freud llama a este sistema el Yo.

---

<sup>93</sup> Beuchot Mauricio, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, P.72.

<sup>94</sup> Forma radical de subjetivismo según la cual solo existe o solo puede ser conocido el propio Yo. En literatura se refiere a una manipulación de la realidad a través de la imaginación, según se ve en autores como Calderón de la Barca.

## EL SÚPER-YO COMO LA INSTANCIA UNÍVOCA DE LA PSIQUE

El Súper-yo es consecuencia del complejo de Edipo, es una identificación entre el niño y su padre (cuando el complejo de Edipo es positivo). Es el juez del Yo, “se forma por la interiorización de los límites y exigencias parentales”<sup>95</sup>.

A partir del complejo de Edipo el niño introyecta la idea de límite, de prohibición a sus deseos y sublima esto a través de una identificación con el padre (de donde forma su masculinidad) y con la madre (de donde forma su parte femenina), creando así un parámetro de conducta.

Freud introduce esta instancia en su obra *El Yo y el Ello* en donde se da cuenta de que existe en la psique una función crítica, que domina al Yo y se muestra en los estados de duelo patológico o melancolía, en donde el individuo se reprocha a si mismo.

El Súper-yo opera de dos formas: por un lado representa el límite tajante del Ello y por el otro el impulso del Yo para alcanzar su ideal, es el parámetro a alcanzar del Yo. Freud menciona estas dos funciones del Súper-yo cuando nos dice:

...no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del Ello, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el yo no se limita a la advertencia: Así –como el padre- debes ser, sino que comprende también la prohibición: Así –como el padre- no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado<sup>96</sup>.

Esto que le está exclusivamente reservado es la relación íntima con la madre, es el deseo que el niño nunca ha podido ni podrá descargar, tendrá que reprimirlo.

---

<sup>95</sup> Laplanche Jean, Ibid.

<sup>96</sup> Freud Sigmund, *El yo y el ello*, PP. 26-27

La consecuencia de la prohibición del complejo de Edipo se encuentra en el Súperyo, en donde el niño introyecta la idea de castigo, de prohibición, es decir de límites o reglas. Para Freud estas reglas se enriquecen posteriormente con las aportaciones sociales y culturales (escuela, religión, normas sociales)

El Súper-yo no representa la identificación del hijo con la personalidad de los padres, sino la identificación con sus aspiraciones, con sus valores, en un primer momento con respecto a los padres, después respecto a los maestros y a todas aquellas personas cuya autoridad sobre el Yo, desempeñan el mismo papel que el padre, es decir, el papel de autoridad, de conciencia moral, que se encuentra posteriormente en la escuela, en la religión, en la autoridad, en toda la sociedad misma.

El Súper-yo es una instancia global que implica tres funciones: Autoobservación, conciencia moral y función de ideal. Para algunos autores como Nunberg, el ideal del Yo y la función prohibitiva se encuentran claramente separados. La formación del Súperyo se da por los personajes temidos y la formación del ideal por los personajes amados. Hay autores que fusionan estas dos funciones formando un Súperyo-ideal del Yo, está el caso de Lagache “el super-Yo corresponde a la autoridad y el ideal del Yo a la manera en la que el sujeto debe comportarse para responder a lo que espera la autoridad”<sup>97</sup>

A pesar de las diferentes interpretaciones que se tiene sobre esta instancia, queda claro que el Súperyo es la instancia en donde se encuentran introyectadas las reglas, normas y parámetros del Yo, por si sólo es el modelo de perfección, en donde no caben errores.<sup>98</sup>

En la angustia las pretensiones del Súperyo son estrictas, no sólo intenta postergar los deseos del Ello, como lo hace el Yo, sino que su finalidad es suprimirlos, aunque no termina por lograrlo.

---

<sup>97</sup> Laplanche Jean, Ibid.

<sup>98</sup> Esto no implica que todos los súperyo sean igual de estrictos, hay unos que son menos exigentes que otros, sin embargo cumple la misma función de parámetro y límite que cualquiera.

Ahora bien, las pretensiones del Súper-yo resumidas en cuatro conceptos son: ideal, perfección, parámetro y límite, lo que me lleva a pensar en las pretensiones univocistas. La hermenéutica univocista pretende alcanzar una verdad totalmente objetiva, idéntica, una adecuación completa con la realidad, sin mezclar los sentimientos, algo totalmente racional, intenta alcanzar lo claro y lo distinto, es decir un tipo de verdad perfecta que no tenga ambigüedades; por lo que es necesario que el intérprete haga a un lado sus deseos, sus sentimientos y se maneje únicamente por la razón. La pretensión del Súper-yo es parecida a ésta, niega los deseos del Ello en su intento de identificación perfecta.

El Súper-yo es más rígido que el Yo, es tajante, no piensa en postergar los deseos emitidos por el Ello, sino intenta reprimir la realización y la toma de conciencia de los mismos. Se levanta ante el Ello como una autoridad inquebrantable, como un custodio que está todo el tiempo vigilante.

El Súper-yo es la parte que contrarresta al Ello, representa los pensamientos morales y éticos a los cuales debe apegarse el Yo. Es una pretensión completamente univocista, pues el ideal que busca no debe tener desviaciones, su única opción es alcanzar el modelo ético y moral que ya tiene fijado.

El Ello y el Súper-yo son las dos instancias que se encuentran en puntos opuestos, extremos. Una es impulsiva, caótica, cargada de las necesidades más primitivas del hombre. En cambio la otra, el Súper-yo, es la instancia rigurosa, con una estructura marcada que no acepta ningún desvío, es rígida, busca la superación del Yo a ese ideal perfecto, al que marcan sus reglas.

Al igual que la hermenéutica univocista, el Súper-yo busca una identificación pero aquí no es con la realidad, sino con el modelo que surge como consecuencia de las prohibiciones de los deseos del Ello en el complejo de Edipo, es decir ese Yo que está formado de normas y reglas.

La verdad para el Súper-yo es el modelo del Yo, un Yo que no admite segundas opciones de Yo, tal y como el univocismo no admite otras verdades, por ejemplo, si habláramos de moralidad el Súper-yo sería el sujeto hipermoral, aquél que no quebranta sus reglas, que es rígido, impenetrable y totalmente inflexible.

El Súper-yo, así como el Ello, tampoco toma en cuenta las exigencias de la realidad, se aleja de ella, sumergiéndose en sus normas y parámetros elevados. Éste es el ideal del Yo, sin embargo, quiere que sea alcanzado por un sujeto que comprende emociones, sentimientos y que se encuentra en una realidad que también lo determina, por lo tanto no siempre puede ser alcanzable.

Es de esta forma como el Súper-yo se convierte en el polo opuesto del Ello, es la contraparte, la otra cara de la moneda. Al ser el polo opuesto de los deseos y de las pulsiones, se convierte en una instancia exigente, autoritaria y hasta cruel. Así podemos ver al Ello y al Súper-yo debatiéndose en sus extremos, necesitando de una mediación, de un principio analógico que los equilibre.

## **EL YO COMO LA INSTANCIA ANALÓGICA DE LA PSIQUE**

Finalmente llegamos a esa instancia que hemos estado mencionando pero que no hemos definido totalmente, el Yo, es la instancia psíquica que une al Ello con el mundo exterior y hace de puente entre el Ello y el Súper-yo.

Como ya habíamos visto, el Ello es la instancia subjetivista de la psique, ésta se encierra en sí misma y su único propósito es la satisfacción de sus deseos a través del principio de placer, pero necesita de algo que la conecte con la realidad, con el mundo externo, a ese algo Freud lo llama "Yo".

A partir del Yo podemos dar cuenta de las exigencias de la realidad, de la influencia que tiene ésta con respecto al sujeto, pues tanto las cosas como la sociedad juegan un papel importante en la conformación del individuo. No hay individuo sin mundo, ni mundo sin individuos, ambos se necesitan.

El Yo es una parte del Ello modificada gracias a la percepción-conciencia, por lo que tiene una estrecha relación con él. Gracias al Yo el sujeto puede distinguir entre sus percepciones internas, como por ejemplo las fantasías, y las percepciones externas, la realidad. Es el mediador y puente entre los deseos y pulsiones del Ello y la realidad, decide una adecuada descarga de excitaciones en el mundo exterior.

A diferencia del Ello que intenta descargar sus pulsiones de forma inmediata, el Yo toma en cuenta a la realidad, buscando el momento adecuado para descargarlas, por lo que en algunas ocasiones posterga o reprime parcialmente sus deseos y en otras lo hace totalmente cuando las consecuencias pudieran ser graves.

El Yo es la organización coherente de la psique, por un lado se encuentra el Ello sumergido en la necesidad de satisfacer sus deseos sin importarle algo más, en su extremo opuesto está el policía del Súper-yo, vigilando atentamente cada acto o deseo que se tiene para ser castigado cuando no se alcanza el modelo preestablecido, y en medio de ellos está el Yo, como un conciliador y un intermediario entre la ligereza del Ello y las exigencias del Súper-yo, tratando de adaptar éstas de una manera coherente a la realidad en la que se encuentran, es decir, al mundo externo que también tiene ciertos límites y leyes que hay que acatar<sup>99</sup>.

Así como el Ello, el Yo también tiene un principio, es el de realidad. Cuyo papel principal es la conservación del individuo, adaptándolo a los parámetros que impone el mundo exterior, para lo cual pone límites al Ello y discierne entre el

---

<sup>99</sup> Aunque la separación entre el Ello, el Yo y el Súper-yo no es así de tajante, la expongo de esta manera como una forma didáctica, para una mejor comprensión de las entidades psíquicas.



mundo moralmente interno y la realidad, para que haya un equilibrio entre ambos. El fin del Yo es más elevado que el del Ello, más completo y más humano, ya que toma en cuenta todo lo que conforma al individuo, tanto su mundo interno como el externo. Sobre esto mismo opina Beuchot y nos dice:

El principio de realidad es más humano, por cuanto aporta el criterio específico para discernir cuál es el objeto que satisface convenientemente la necesidad o el deseo, y lo establece como cosa real, no como meramente imaginable.<sup>100</sup>

Recordemos que el Ello satisface algunos deseos a través del proceso primario, quedándose su descarga en la simple imaginación. En cambio, a través del principio de realidad, el Yo descarga las pulsiones en el mundo externo de forma adecuada, es decir, cuando éste cree pertinente según lo impone la realidad.

Ahora bien, el Yo también modifica al Súper-yo, le proporciona equilibrio, lo ayuda a no ser extremista adecuando sus exigencias a las de la realidad. No siempre el Yo puede alcanzar su ideal, hay ocasiones en que sus circunstancias no se lo permiten, hay obstáculos que están fuera de su control, por lo que le otorga al Súper-yo un sentido realista para que se adapte al mundo.

Después de esta exposición del Yo, recordemos cuál es la función de la analogía en la teoría de Beuchot para lograr hacer un puente entre ésta y el Yo. La analogía significa en griego proporción, equilibrio; en la hermenéutica juega un papel de mediadora entre la hermenéutica univocista de la modernidad y la equivocista de la posmodernidad, reconciliándolas y superándolas.

Beuchot ve un grave problema en la razón moderna, la cual ha sido reclusa, desligada de cualquier ética o sentimiento, convirtiéndose así en una razón fría, maquiavélica. Para nuestro autor es importante vincular la razón con las

---

<sup>100</sup> Beuchot Mauricio, *Antropología*, P. 52

otras dimensiones del hombre, llámese necesidades, sentimientos o voluntades; para lo cual utiliza a la analogía como puente entre estos dos extremos, tal y como el Yo utiliza el principio de realidad para mediar entre la ligereza del Ello y la exigencia del Súper-yo.

Así como en la analogía, en el Yo predomina lo equívoco, finalmente el Yo es parte del Ello, instancia equívoca de la psique, pero modificado por la percepción-conciencia. Sus principales funciones tienen que ver con la instancia primitiva, ya sea limitando sus deseos, postergándolos o permitiendo su descarga, tiene una estrecha relación con el principio de placer, como nos dice Beuchot “el yo protinde hacia la consecución del placer y la exclusión del displacer”<sup>101</sup>, pero de una manera diferente al Ello, de forma más consciente.

Lo analógico también tiene conciencia de los límites, de lo finito, en el caso de la psique, la única instancia que puede hacer consciente esto es el Yo, pues es el reservorio de la consciencia y la que tiene relación con la realidad, es a partir de ella como el sujeto puede hacer un análisis de sí mismo y del mundo. El Yo es la única instancia capaz de medir las fuerzas de que dispone, para que a través de la represión ponga límites cuando ésta crea conveniente.

Así como el modelo analógico de la interpretación, el Yo toma en cuenta el contexto, el mundo externo, la realidad, de tal forma que las acciones o las descargas no choquen con ésta y más bien se adecuen a ella, tal y como se busca la adecuación de la verdad. Sin embargo, esta adecuación no es unívoca, ni totalmente subjetiva, es analógica, pues también toma en cuenta los sentimientos y pulsiones emitidos desde el Ello, así como también el ideal del Súper-yo, buscando un punto medio entre los dos.

Con la analogía no se pretende alcanzar un fin subjetivo del Ello, ni tampoco un ideal con el Súper-yo, más bien se pretende una integración de éstas dos instancias, una reconciliación entre ambas para finalizar en una descarga

---

<sup>101</sup> Beuchot, *Antropología*, P.52.

analógica, coherente con la realidad. Beuchot nos dice “Lo análogo tira a lo equívoco, y el camino esforzado es hacia la univocidad”<sup>102</sup>. En la psique el Yo reprime el placer de las pulsiones para ejercer la responsabilidad displacentera, dirigiéndose por las normas introyectadas en el Súper-yo pero sin ser tan rígido y estricto, sino más bien flexible en relación con la realidad, lo que al final conducirá al sujeto a un placer mayor que al que le proporciona la satisfacción inmediata de sus deseos y la adecuación unívoca del Súper-yo.

Diríamos que el Yo es como el símbolo, para Beuchot el símbolo posibilita la reunión, te lleva al encuentro. Abre el acceso al otro, pues al ser búsqueda de semejanza y correspondencia, convoca la mirada y ayuda a ver. En cambio, los ídolos devuelven la mirada y al hacernos ver narcicísticamente sólo a nosotros mismos, impiden ver. Tal y como les sucede al Ello y al Súper-yo, al ensimismarse el primero en la satisfacción de sus deseos y el segundo en alcanzar su ideal, se pierden alejándose de la realidad, en cambio gracias a la función analógica del Yo, a través de su principio, se da un punto de encuentro entre las instancias con el mundo externo, dirigiendo al individuo a su propia conservación. Al respecto Ricoeur piensa que “los símbolos cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo”<sup>103</sup>. Así el Yo toma en cuenta al Ello y al Súper-yo en los límites de la realidad.

---

<sup>102</sup> Beuchot Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, P.51

<sup>103</sup> Ricoeur Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1983. P.48

## LA ANGUSTIA COMO UN DESEQUILIBRIO ANALÓGICO DEL YO

Después de todo nuestro recorrido, finalmente llegamos a la interpretación analógica de la angustia, aunque ya al interpretar analógicamente las instancias psíquicas estábamos arando el terreno para colocar esta última semilla, así que, querido lector o lectora, no se engañen por el título de éste último apartado y esperen una extensión de veinte cuartillas más, expondré brevemente la conclusión en que desemboca mi investigación, pues ya no me detendré en explicar cada uno de los puntos y conceptos que ya fueron expuestos en los capítulos anteriores.

Para Freud la angustia es un conflicto que surge entre las tres instancias de la psique: el Ello, el Yo y el Súper-yo. De ahí que haya tres tipos de angustia, la angustia real (miedo del Yo frente a la realidad), la angustia neurótica (miedo del Yo frente a algunos deseos emitidos del Ello) y la angustia moral (miedo del Yo frente a deseos inconscientes del Ello captados por el Súper-yo).

Recordemos que en el capítulo anterior afirmamos que para Freud el Yo es la instancia sede de la angustia, pues ésta se presenta como consecuencia de la inhibición que el Yo ejerce sobre ciertos impulsos no aceptados.

En 1915 Freud hace explícita la relación entre la inhibición y la angustia. La inhibición del Yo se da para evitar un conflicto con el Ello y el Súper-yo, por ser la mediadora entre ambas instancias es el punto en donde se generan los conflictos, el punto donde se da el equilibrio o desequilibrio de la psique.

El Yo es el punto analógico, el mediador, el juez de paz, su ser tiende hacia el equilibrio, hacia el punto medio. Y su fin es equilibrar la energía de la psique, de tal forma que mantenga el nivel que necesita para estar sana. Es gracias a este ser analógico del Yo que se genera la angustia, como una alerta narcísica que teme por su libido. Es decir, se genera una especie de desequilibrio que sobrepasa las fuerzas analógicas del Yo, pues la función de éste es mediar entre

el Ello, el Súper-yo y la realidad, de tal forma que complazca las necesidades de las instancias extremas pero adecuándolas con las exigencias que provienen de la realidad. Por lo tanto, si se da un exceso de energía salta la naturaleza analógica del Yo de su contexto equilibrado, de su edén.

La naturaleza del Yo no permite que haya desequilibrios, sin embargo, el Yo no es omnipotente, así como la analogía también tiene límites, los cuales pueden ser sobrepasados, generando así traumas en el individuo. Para que esto no suceda, el Yo alza la voz, manda una señal de alerta cuando se siente vulnerable y desequilibrado, cuando lo sacan de su centro, ésta señal es la angustia.

Así, la angustia surge como consecuencia de un rebasamiento de la naturaleza del Yo sobre los deseos emitidos en el Ello y las reglas emitidas por el Súper-yo. Es un desequilibrio entre las fuerzas que manejan las instancias psíquicas y a su vez es una prueba de que la psique opera bajo un proceso mediático, equilibrado, analógico.

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo me propuse la tarea de aplicar la hermenéutica analógica a un aspecto del psicoanálisis, a la angustia en Freud, principalmente a la segunda teoría de la angustia, la que maneja en su obra *Inhibición, síntoma y angustia*.

Intenté que los capítulos tuvieran un orden tal que llevaran de la mano al lector o lectora, aunque estos no estén familiarizados con el tema, pues me parece que la filosofía a veces es hecha de forma tan compleja que sólo puede entenderse por los propios círculos filosóficos.

En cambio, la hermenéutica analógica abre puentes con otras disciplinas, integra el mundo a la filosofía y la filosofía al mundo, es humilde y flexible, se da la mano con otras especialidades como la psicología, el psicoanálisis, el derecho, etcétera. Razón por la cual me pareció pertinente demostrar aquí una interpretación de otro campo desde la filosofía, en el caso de esta investigación tomé al psicoanálisis, una teoría también totalmente hermenéutica.

La hermenéutica muestra lo oculto, lo ambiguo, lo que se encuentra velado. Su finalidad es mostrar, comprender, pero a diferencia de la ciencia, no busca una verdad absoluta. Busca algo claro, pero está consciente de que no será único y totalmente diferente a las demás interpretaciones, no busca algo totalmente abstracto sino algo que esté determinado por su contexto, lo cual será el marco que le de sentido, que le de existencia a la interpretación. Así interpreta el psicoanálisis, su método no busca la verdad clara y distinta, sino busca comprender a la psique desde su contexto, familiar y social. Busca interpretar los símbolos que arroja el inconsciente y que se materializan en acciones, palabras, gestos y hasta en silencios.

Es necesario que la validez de las interpretaciones que realiza la hermenéutica estén limitadas, ni que todas sean válidas ni que sólo una lo sea, ya que ambas formas niegan por sí mismo el sentido de la hermenéutica, el cual

principalmente es comprender desde un contexto que enmarca y limita, pero que al mismo tiempo da sentido y existencia. Para cumplir esto en mi interpretación me valí de la hermenéutica analógica, gracias al concepto analogía que introduce Beuchot, la interpretación tiene un justo medio.

Para ser coherente con la hermenéutica analógica hasta el punto final de mi investigación, mi conclusión no es tajante, sino intenta ser una verdad abierta a futuras aportaciones, estudios y críticas. Lo que busqué demostrar es que la angustia es un rebasamiento de los límites analógicos de la psique, para lo cual necesité hacer una interpretación analógica de las instancias en donde la angustia se genera, es decir en el Yo, el Ello y el Súperyo.

Estas instancias son conceptos fundamentales en la teoría del psicoanálisis, con la que Sigmund Freud intentó explicar el funcionamiento psíquico humano, postulando la existencia de un aparato psíquico con una estructura particular. Sostuvo que estas tres instancias en las que se divide la psique; el Yo, el Ello y el Súper yo, comparten funciones y que gran parte de ellas son inconscientes.

Estas instancias me parecen fundamentales en todas las teorías del psicoanálisis, pues a partir de ellas es como el individuo opera, si afirmamos que su proceso es analógico, entonces con ello, estaríamos afirmando que todo lo que genere tendrá que ver con un equilibrio analógico o un desequilibrio de ella.

El Ello es la instancia equívoca, la que tiene como finalidad la satisfacción de sus deseos, en su opuesto se encuentra el Súper-yo, instancia que contiene las normas y parámetros introyectados como consecuencia del complejo edípico, cuya naturaleza unívoca pretende que el Yo reprima los deseos del Ello para que alcance el modelo que se le ha preestablecido, en cambio el Yo es la instancia analógica que ayuda a la organización de la psique a mantener una relación adecuada de sus puntos extremos para con las exigencias de la realidad, a través del principio de realidad el Yo le da un sentido a las pulsiones y un equilibrio al

tirano Súper-yo, defendiendo así la armonía necesaria en la psique del individuo para que este se encuentre sano.

La psique es como una balanza, en donde los platillos son los puntos extremos, el Ello y el Súperyo, la parte del centro o el sistema de resortes es el punto en donde se equilibra el peso, ese es el papel del Yo, el que no deja que la balanza se incline para ningún lado, sino que intenta que esta se mantenga equilibrada, que el peso no caiga en las pasiones, ni que se incline por el ideal negando así los deseos, sino que tome en cuenta a ambos y también a la realidad. Lo que ayudará a satisfacer sus deseos pero en el momento en el que sean adecuados y benéficos para el individuo.

Cuando la balanza se inclina para alguno de los dos lados genera problemas como el narcisismo y las neurósisis. Por lo que estas enfermedades serían resultado de un desequilibrio de la psique. En este desequilibrio es como se genera la angustia.

La angustia se da cuando existen deseos del Ello que han sido reprimidos por el Súperyo y no fueron sublimados por el Yo de manera adecuada, lo que genera una energía acumulada e incontrolable, provocando una angustia neurótica en el sujeto que la padece, ya que se enfrenta ante algo que sucede en él mismo, ante una falta, pero de manera inconsciente, manifestándose en una serie de síntomas físicos; como taquicardia, sudoración, disnea, entre otros, haciendo así que el individuo enferme.

El equilibrio analógico de la psique te conduce a la salud, surge la pulsión de vida, así como todo lo que ella conlleva y por lo contrario un desequilibrio analógico te conduce a la enfermedad, un ejemplo de ello es la angustia.



## BIBLIOGRAFIA

- Álvarez Colín Luis, *Hermenéutica analógica, símbolo y psicoanálisis*, Ducere, México, 2003.
- Aristóteles, *Tratados de lógica: El Organon*, México, Porrúa, 1969.
- Aristóteles, *Categorías*, Buenos Aires, Aguilar, 1980
- Aristóteles, *Física*, México, UNAM, 2001
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2000.
- Assoun Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia, Nueva visión*, Buenos Aires, 2003.
- Assoun Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre las fobias, Nueva visión*, Buenos Aires, 2002.
- Beuchot Mauricio, *Antropología filosófica: Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid, Fundación Emanuel Mounier, 2004.
- Beuchot Mauricio, *Antropología filosófica*, México, Universidad Iberoamericana, 199?
- Beuchot Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Itaca, México, 2005.
- Beuchot Mauricio, *Elementos de semiótica*, Xálapa, Universidad Veracruzana, 1993.
- Beuchot Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004
- Beuchot Mauricio, *Las caras del símbolo: El ícono y el ídolo*, Madrid, Caparros editores, 1999.
- Beuchot Mauricio, *La semiótica. Teoría del signo y del lenguaje en la historia*, México, FCE, 2004.
- Beuchot Mauricio, *Manual de historia de la filosofía medieval*, México, Jus, 2004.
- Beuchot Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE, 2008.
- Bréhier Émile, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1944.
- Cárdenas A., *Breve tratado sobre la analogía*, Buenos Aires: Club de lectores, 1970.
- Ceriotto Carlos Ludovico, *Fenomenología y psicoanálisis: aproximación fenomenológica a la obra de Freud*, Buenos Aires, Troquel, 1969.
- Eco Umberto, *Tratado de semiótica general*, México, Debolsillo, 2006.
- Elvira Javier, *El cambio analógico*, Madrid: Gredos, 1998.
- Ferraris Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, México, siglo XXI, 2002
- Ferraris Maurizio, *La hermenéutica*, México, Taurus, 2000.

Fischer Héctor, Grecco Eduardo y Szwarc Silvia, *El Yo su estudio clínico y dinámico*, Argentina, centro editor argentino, 1980.

Freud Sigmund, *El Yo y el Ello y otros escritos de metapsicología*, Madrid, Alianza, 1978.

Freud Sigmund, *Inhibición, síntoma y angustia*, México, Iztaccihuatl, 1980.

Freud Sigmund, *Introducción al narcisismo*, Madrid, Alianza, 1973.

Freud Sigmund, *Obras completas*, México, colofón, 2002

Freud Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Freud Sigmund, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1989.

Gambra José Miguel, *La analogía en general: Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, Pamplona, EUNSA, 2002.

Grondin Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.

Kenny Anthony, *Breve historia de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 2005

Laplanche Jean, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1996.

Palmer Richard, *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern university press, 1969.

Peirce Charles, *El hombre, un signo: El pragmatismo de Peirce*, Barcelona, Crítica, 1988.

Platón, *Las leyes. Epinomis. El político*, México, Porrúa, 1998.

Recas Bayón Javier, *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

Rollo May, Stanley Schachter y otros, *La angustia normal y patológica*, Barcelona, Paidós, 1968.

Ricoeur Paul, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 2006.

Ricoeur Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1983.

Stephen a Mitchell, *Conceptos relacionales en psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 1993.

Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Vicente Luis Igual, *La analogía*, Barcelona, Promoción y Publicaciones Universitarias, 1989.

Femenías María Luisa, "Condensación y analogía: Dos claves en la metáfora aristotélica", *Bitácora de retórica*, No.14, (2001), 65-78.

Gordillo Pech César, "El método psicoanalítico freudiano en el contexto de una racionalidad analógica-hermenéutica: Un estudio introductorio", *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, No.1 y 2, (1999), 80-88.

Hermes Padilla, "Una introducción al concepto freudiano de perversión", *Revista Universidad de Antioquia*, No.216, (1989), 34-45.

Ruiz Ávila Dalia, "Reflexiones y perspectivas. Semiótica y educación", *Revista Intercontinental de Psicología y educación*, No.1, (2008), 190-196.

Zagal Arreguín Héctor, "Metáfora y analogía en Santo Tomás", *Medievalia*, No.29, (1999), 109-120.

## **Artículos**

Aguilar Becerril Lizette, otras, "Entrevista a Mauricio Beuchot sobre filosofía, hermenéutica analógica y psicoanálisis", *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, No.1, (2000), 71-76.

Beuchot Mauricio, "La analogía como doctrina medieval y su utilización actual en una hermenéutica analógica", *Angelicum*, Vol.83, No.4 (2006) P.795.

Beuchot Mauricio, "La hermenéutica analógica: Retos y aplicaciones", *Caleidoscopio*, No.13, (2003), 165-169.

Beuchot Mauricio, "El pensamiento analógico en las filosofías analítica y pragmática", *Diánoia*, No.48, (2002), 25-36.

Blank Carlos, "Modelos y metáforas: el uso de la analogía en la ciencia", *Anales de la Universidad Metropolitana*, No.1, (2001), 247-261.