

Crueldad moral y alteridad: reflexiones en torno al modo en que nos relacionamos con el otro

Trabajo para optar al título de  
Licenciado en Filosofía

Modalidad: trabajo monográfico

Presentado por  
Alan Santiago Quintero Saavedra  
Cod.: 2016132030

Director  
Pablo Vargas

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencia Sociales  
Licenciatura en Filosofía  
Bogotá D.C  
2022

## ***Dedicatoria:***

*Quiero dedicar mi trabajo de grado a todas aquellas personas que me apoyaron durante mi formación en la UPN. Por ustedes logré darle cierre a otro capítulo de mi vida, aquel en el que me decidí dedicarme a la enseñanza de la filosofía. Gracias, papá y mamá; gracias, hermano y hermanas; gracias, compañeros y compañeras de oficio; gracias, amistades del alma con las que espero sostener mi título y, por supuesto, gracias también a mi tutor, quien me orientó y apoyó en todo momento, antes y después de comenzar con la escritura de esta monografía. Gracias a todas y cada una de las personas aquí mencionadas, no nombradas en este texto, pero sí presentes en mi corazón. Por y para ustedes son las palabras que leerán a continuación.*

## **Resumen**

Esta monografía consta de dos capítulos que buscan, respectivamente, evidenciar el modo en que se comprende al otro dentro de la crueldad moral y proponer una noción diferente de este a partir de una concepción especialmente ética. El primero de estos capítulos, titulado “crueldad en sentido moral” y dividido en dos grandes secciones, realiza una fundamentación y caracterización de la crueldad moral a partir de los postulados freudianos acerca del malestar cultural, demostrando con ello la existencia y la formación de una conciencia moral que martiriza al sujeto que la porta; dicha faceta de la crueldad se nombró como “crueldad interior”. Posteriormente, en la segunda parte del capítulo en cuestión, se reflexiona en torno al modo en que dicha conciencia moral justifica las acciones crueles dirigidas hacia los otros. En este apartado, denominado “crueldad exterior”, se abordan cuestiones referidas al modo en que la instancia psíquica del superyó se vuelve una guía moral, presenta un modelo de ser humano bastante cuestionable y, finalmente, también se aborda la manera en que la culpa se esconde detrás de la justificación del ataque al otro. Tras todo esto, el primer capítulo finaliza con una breve recapitulación en la que se expresa la manera en que se comprende al otro en la postulación freudiana del sujeto pulsional y desde la perspectiva de una moral cruel.

Con la finalidad de concebir a la alteridad desde una moral no cruel y de presentar, además, insumos para la fundación de una moral que no sea basada en el sentimiento de culpa que el estudio psicoanalítico parece desvelar en sus análisis de la cultura, en el segundo capítulo, titulado “¿es posible fundar una moral que no sea basada en la culpa?”, se realiza una introducción a la noción de otro que presenta el filósofo lituano Emmanuel Lévinas (2000). Tomando como base la concepción sobre la alteridad que este filósofo presenta en sus reflexiones, se confrontan las dos manifestaciones de la crueldad moral con la propuesta de responsabilidad que este autor caracteriza como la respuesta ética al llamado del otro. Así, a modo de espejo, el segundo capítulo se ofrece como un contrapunteo de las principales características de la crueldad interior y exterior, con el objetivo de explorar y proponer un tránsito de la culpa y el ataque al otro hacia la responsabilidad con él.

**Palabras clave:** Crueldad moral, sujeto pulsional, conciencia moral, otro, responsabilidad.

## **Abstract**

This monograph consists of two chapters that seek, respectively, to evidence the way in which the other is understood within moral cruelty, and to propose a different notion of the other from an especially ethical conception. The first of these chapters, entitled "cruelty in a moral sense" and divided into two large sections, carries out a basis and characterization of moral cruelty based on the Freudian postulates about civilization and its discontents, thereby demonstrating the existence and formation of a moral conscience that martyrs the subject that carries it; this facet of cruelty was named "inner cruelty". Later, in the second part of the chapter, the way in which this moral conscience justifies cruel actions directed towards others is reflected. In this section, called "external cruelty", issues related to the way in which the psychic instance of the superego becomes a moral guide are addressed, it presents a rather questionable model of the human being and, finally, it addresses the way in which guilt hides behind the justification for attacking the other. After all this, to end the first chapter, a brief recapitulation is made about the way in which the other is understood is expressed in the Freudian postulation of the pulsional subject and from the perspective of a cruel morality.

In order to conceive alterity from a non-cruel morality and to present, in addition, inputs for the foundation of a morality that is not based on the feeling of guilt that the psychoanalytic study seems to reveal in its analysis of culture, in the second chapter, entitled "Is it possible to find a morality that is not based on guilt?", introduces the notion of the other presented by the Lithuanian philosopher Emmanuel Lévinas (2000). Based on the conception of alterity that this philosopher presents in his reflections, the two manifestations of moral cruelty are confronted with the proposal of responsibility that this author characterizes as the ethical response to the call of the other. Thus, as a mirror, the second chapter is offered as a counterpoint of the main characteristics of internal and external cruelty, with the aim of exploring and proposing a transition from the blame and the attack of the other towards a responsibility with him.

**Key words:** Moral cruelty, pulsional subject, moral conscience, other, responsibility.

## Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1: crueldad en sentido moral.....	4
1.1    Crueldad interior .....	4
1.1.1    Fuentes del sufrimiento humano .....	4
1.1.2    Relación de hostilidad con la cultura y características de esta .....	6
1.1.3    El origen de la cultura vista desde la relación con el otro.....	10
1.1.4    Pulsiones primarias: Eros y Tánatos, vida y muerte.....	13
1.1.5    El superyó como crueldad interior .....	17
1.2    Crueldad exterior.....	23
1.2.1    El superyó como guía moral.....	24
1.2.2    El encuentro con la alteridad visto desde la crueldad exterior .....	26
1.2.3    La justificación de la acción cruel: ¿la culpa desaparece o se oculta? .....	29
1.2.4    Recapitulación: ¿qué es la crueldad moral?.....	31
Capítulo 2: ¿es posible fundar una moral que no sea basada en la culpa?.....	34
2.1    Una noción del otro a partir de una concepción ética .....	34
2.1.1    ¿Qué es la totalidad o la pretensión de totalizar?.....	35
2.1.2    El infinito como lo irreductible.....	36
2.1.3    El rostro del otro y la responsabilidad .....	38
2.2    ¿Qué pasa con la crueldad moral si se funda desde esta concepción ética sobre el otro?	40
2.2.1    Confrontación: relaciones yo-otro comprendidas desde Freud y desde Lévinas	41
2.2.2    Exploración de un tránsito: de la crueldad interior a la responsabilidad .....	45
2.2.3    Crueldad exterior y responsabilidad: la búsqueda de un cambio .....	51
2.3    Conclusiones: reflexiones ad-portas sobre la crueldad y la responsabilidad.....	54

## Introducción

Esta monografía se compone de dos capítulos que pretenden dar respuesta, en primera medida, a la forma en que se comprende al otro en la crueldad moral y, en segunda, a determinar si acaso es posible comprenderlo de otra manera. El modo en que se presenta este trabajo obedece a mi interés de fundamentar desde una perspectiva filosófica lo que se comprende por crueldad y, asimismo, reflexionar en torno al otro, el sujeto al que, en principio, parece ser dirigido el acto cruel. Así pues, teniendo en cuenta las dos principales categorías de este escrito –la crueldad en un sentido moral y el otro–, a continuación expresaré, brevemente y de manera introductoria, el modo en que las concibo y las presentaré a lo largo de todo este texto.

En lo que respecta a la crueldad, debo decir que pretendo fundamentarla a partir de su asociación con la moral, a diferencia de otros estudios referidos especialmente a análisis sociales de la violencia. En ese sentido, al hablar de la crueldad en sentido moral hago referencia al problema de la formación moral de los sujetos, es decir, al proceso por el cual una persona es formada bajo ciertos principios –conscientes o inconscientes– que posteriormente implican una represión en el individuo mismo que los acoge o el ataque, la eliminación real o simbólica o el sometimiento –todos estos justificados– del otro que se torna como el quiebre, el cuestionamiento o la contrapartida de aquellos principios en los que el agente de la crueldad fue formado. Así visto, lo que pretendo justificar es que el componente moral de la crueldad hace referencia tanto a las causas y justificaciones que se hallan de fondo a esas manifestaciones de violencia como a los principios rectores que forman a los sujetos crueles. Con esto, por supuesto, no quiero decir que lo que caracteriza a la crueldad no es únicamente una cuestión referida a la violencia, sino también, algo referido a la moralidad. Así pues, desde esta perspectiva, la crueldad entendida bajo este sentido moral no se agota en la violencia dado que, y he aquí un punto importante que se abordará en su momento, dependiendo del contexto la acción violenta puede no ser justificada más allá del deseo de agredir, es decir, de un gusto por atacar al otro.

En este orden de ideas, el primer capítulo se dividirá en dos grandes apartados que abordarán, respectivamente, lo que yo denomino *crueldad interior* y *crueldad exterior*. Esta diferenciación me permitirá caracterizar de una mejor forma los modos en que se consolida, por un lado, la formación moral de los sujetos y, por el otro, la reducción, ataque y eliminación real o simbólica de la alteridad. Si bien, como se verá en su momento, ambos elementos se entrelazan y manifiestan conjuntamente, a través de su diferenciación podré profundizar y comprender detalladamente el fenómeno de la crueldad

moral. Es así que en la primera parte del capítulo abordaré la formación moral de los sujetos –tema de la crueldad interior–, principalmente a partir de la obra “El malestar en la cultura” de Sigmund Freud (1992), puesto que allí encuentro, desde mi interpretación, un gran acercamiento a la problemática de la crueldad entendida bajo ese sentido moral antes descrito. En los capítulos centrales de su libro, el autor analiza el principio de la cultura y su consolidación, para luego dar paso a un rastreo de la conciencia moral de los conformantes de la sociedad. El significado que le da Freud (1992) a esta conciencia es de especial relevancia, pues de esta surge el gran elemento que le permite a la cultura controlar a sus individuos: el *superyó*, instancia psíquica que genera la interiorización de la ley moral a través del sentimiento de culpa.

Por su parte, el tema de la *crueldad exterior*, referido a la reducción y ataque de la alteridad, será abordado desde las consecuencias que, para mí, implican la asunción de una moral basada en el *superyó*. Yendo de la mano de autores como Mélich (2014) y Butler (2006), en la segunda parte del primer capítulo seguiré interpretando lo dicho en el apartado de la *crueldad interior* para establecer tanto los motivos como los modos en que el sujeto cultural que caracteriza Freud (1992), agente de la crueldad, decide atacar a los otros. Así, no solo se evidenciará la estrecha relación que mantienen ambas caras de la crueldad moral, sino que también relucirá la respuesta a la primera pregunta central de la monografía referida al modo en que se entiende al otro dentro de lo que se caracterizará como crueldad moral.

Tras haber caracterizado a la crueldad moral en sus dos manifestaciones, en el segundo capítulo me dispondré entonces a dar respuesta a la segunda pregunta principal de este trabajo, la cual es, precisamente, si acaso es posible comprender al otro de una forma diferente a la que se desprende de, por un lado, la teoría freudiana y, por el otro y especialmente, la crueldad moral. Para ello, en primer lugar, y a modo de contrapeso teórico, presentaré las consideraciones éticas que el filósofo lituano Emmanuel Lévinas (2000) desarrolla en su propuesta de relacionamiento con el otro, pues en esta postura se halla una noción de otro distinta a la dilucidada en el primer capítulo, esta vez como una que lo comprende desde la *alteridad*, es decir, desde una concepción de reconocimiento primariamente ético. En este orden de ideas, además de presentar las reflexiones del autor en cuestión, confrontaré el principio de responsabilidad levinasiano –que se desarrollará en su momento– con ambas manifestaciones de la crueldad para presentar, a modo de insumo, una posible moral no cruel.

Después de realizar todo lo anterior, y para dar cierre a la presente monografía, en el último apartado del segundo capítulo se presentarán algunas conclusiones que fungirán como reflexiones finales que

me quedaron luego de todo lo abordado. La finalidad de estas, lejos de ser absolutas y cerradas, será la de dejar abiertas puertas de interpretación y debate para comprender de una manera más íntegra el problema de la crueldad y para, además, reinterpretar las relaciones con el otro en términos morales y éticos.

Por último, para finalizar esta introducción me parece importante mencionar dos cuestiones. En primer lugar, quiero resaltar la importancia del carácter interpretativo de esta monografía, pues, vale aclarar, la mayoría de los autores y autoras –a excepción de Mélich (2014)– que se encontrarán a lo largo de este texto no mencionan explícitamente el tema de la crueldad en un sentido moral o, por lo menos, no lo hacen de la misma forma en la que yo lo abordo y desarrollo. En segundo lugar, quiero decir que he decidido escribir los términos importantes en cursiva para que quien realice su lectura sepa que son palabras determinantes y que, al estar escritas así, hago referencia a que posteriormente serán definidas y abordadas. De ahí en adelante dichos conceptos no están escritos en cursiva, pues ya fueron aclarados.



## Capítulo 1: crueldad en sentido moral

Este capítulo se desarrollará en dos partes. Teniendo como base la interpretación, me dedicaré a abordar desde dos lados diferentes –más no opuestos– el problema de la crueldad moral, a saber, la *crueldad interior*, por un lado, y la *crueldad exterior*, por el otro. Esta diferenciación me permitirá caracterizar los elementos morales de la crueldad de manera tal que se entienda cómo funcionan los fenómenos crueles tanto en el interior del individuo formado en la crueldad, como en la relación que este entabla con el *otro* que la padece, promueve o replica. Posteriormente, al final del segundo apartado se realizará una breve recapitulación de todo lo dicho hasta ese momento con el fin de enfatizar y aclarar cómo se relacionan ambas manifestaciones de la crueldad y también cuál es el papel que tiene el *otro* dentro de este marco teórico.

### 1.1 Crueldad interior

Para poder abordar la problemática central que Freud (1992) describe en “El malestar en la cultura” es necesario mencionar algunos otros puntos importantes de la obra que ayudan a contextualizar el discurso psicoanalítico subyacente a esta primera manifestación de la crueldad moral; estos son: las fuentes del sufrimiento humano, la relación de hostilidad con la cultura y cuáles son los elementos de esta, para luego pasar al esclarecimiento de las *pulsiones primarias* y hablar del elemento central de este apartado: el *superyó*.

#### 1.1.1 Fuentes del sufrimiento humano

Para Freud (1992), la vida humana está llena de problemas e interferencias con las que se carga continuamente. El sufrimiento es inevitable dado que estará presente en nuestro propio cuerpo con el transcurrir de los años, así como también puede provenir de las fuerzas de la naturaleza y de los vínculos que se entablan con los otros seres humanos. Ahora bien, el modo en que nos enfrentamos a estas amenazas de sufrimiento depende de varios factores, tales como la constitución psíquica del individuo y el entorno en el que este se desarrolla; más aún, el autor pone un mayor énfasis en el primer elemento –la constitución psíquica del individuo–, pues desde el momento en que se configura el principio de placer –descrito en el siguiente párrafo– el individuo debe apañárselas para sobrellevar los perjuicios que le esperan.

Durante el crecimiento, el infante comienza a distinguir entre sí mismo y el entorno al comenzar a comprender que hay estímulos que recibe en todo momento mientras que hay otros que no. Así, el

niño desarrolla poco a poco el principio de placer, una tendencia que consiste en “[...] segregarse del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se contraponen un ahí-afuera ajeno, amenazador” (Freud, 1992, p.68). Tras esto, cada individuo comienza a dirigir su conducta a la satisfacción de sus placeres<sup>1</sup> que, en último término, son los que configuran el fin de la vida, a saber, la felicidad. Cabe aclarar que esto no quiere decir que todos los seres humanos busquemos exactamente las mismas cosas, sino que, en cambio, el buscar la dicha mediante la satisfacción de nuestras inclinaciones y mantenerla bajo determinados medios, así como materializarla en cuestiones específicas es lo que constituye y otorga sentido a la vida; por lo mismo, estas inclinaciones o, para seguir la idea freudiana, estas metas pulsionales, nos llevan a movilizarnos y a ejecutar nuestras acciones. Ahora bien, cabe decir que en la continua relación que se entabla con el ambiente que le rodea, cada quien comienza a moderar sus inclinaciones, acogiendo así el principio de realidad –el siguiente paso necesario para el desarrollo psíquico– el cual consiste en que el individuo se ve obligado a limitar sus expectativas de satisfacción tras conocer y relacionarse, directa o indirectamente, con las fuentes de sufrimiento antes mencionadas y, por lo mismo, comienza entonces a considerar cuáles son aquellas satisfacciones que puede cumplir a cabalidad, cuáles solo podría saciar a medias o, incluso, cuáles definitivamente no llegarán jamás a materializarse; por supuesto, todo esto teniendo en cuenta tanto sus limitaciones propias como las externas (Freud, 1992).

Frente a este choque contra el mundo, y asumiendo al principio de realidad como consecuencia, la humanidad desarrolló varios caminos por medio de los cuales transita para llegar a la dicha o, por lo menos, aminorar la presencia del displacer. Cada alternativa responde a diferentes fuentes de dolor y también presenta diferentes dificultades o consecuencias; asimismo, estos métodos son adoptados dependiendo del desarrollo psíquico individual y de las inclinaciones de cada uno. Las formas de sobrellevar la existencia y reducir las posibilidades de malestar que quisiera destacar, entre todas las presentadas por el autor, son: el desarrollo de la técnica que, con la orientación de la ciencia, logra someter a la naturaleza en favor de los intereses humanos, protegiéndonos de ella y a su vez sacándole provecho; la intoxicación generada por la introducción de sustancias extrañas al cuerpo; el intento de intervenir las inclinaciones internas para no llegar a sufrimientos muy grandes; la sublimación, que consiste en “[...] trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la

---

<sup>1</sup> Es necesario aclarar que, dentro del esquema freudiano, incluso los grandes logros intelectuales obedecen a dicha búsqueda. Como se mostrará más adelante, el sujeto que está inmerso en la cultura comienza a buscar satisfacerse por medio de lo que esta le permita, haciendo que gracias a dicha aprobación sean redirigidos sus deseos y también aparezcan represiones internas o externas para la satisfacción.

denegación del mundo exterior” (Freud, 1992, p. 79) y ocurre cuando “[...] uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual” (Freud, 1992, p. 79); la ganancia de satisfacciones provenientes del goce de obras de arte, las cuales son admitidas como fantasías o ilusiones que despojan al espectador de sus dificultades cotidianas; y por último, orientar la vida en torno al amor, esperando “[...] toda satisfacción de amar y ser-amado” (Freud, 1992, p.82).

Cabe decir que todas estas soluciones planteadas a las posibles fuentes del sufrimiento hacen parte del desarrollo de la cultura. Tanto el desarrollo científico como la concesión de ciertas sustancias para la intoxicación, la sublimación, la producción artística y la orientación al amor –regulado bajo ciertas normas sociales– son posibles gracias a que el ser humano está inmerso en la cultura. Sin embargo, el autor se percata de que la vida adscrita a la cultura no da una solución completa ni satisfactoria para estos problemas e incluso surge la sospecha de que esta aporta insumos para un mayor dolor y sufrimiento, es decir, además de que ya es imposible sustraerse del dolor y del sufrimiento, la cultura parece empeorar la cuestión al agregar mayores elementos de descontento. Pues bien, para comprender este asunto creo necesario seguir el hilo discursivo que le permite a Freud (1992) evidenciar la siguiente tesis: el desarrollo cultural se puede caracterizar por “[...] las alteraciones que emprende con las notorias disposiciones pulsionales de los seres humanos, cuya satisfacción es por cierto la tarea económica de nuestra vida” (Freud, 1992 p.95). Dichas alteraciones, según el psicoanalista, poseen un componente de denegación pulsional sobre el cual la cultura parece desenvolverse. Por este motivo, a continuación, describiré cuáles son esos puntos específicos a partir de los cuales se ejerce esta alteración pulsional y permiten al autor justificar dicha tesis.

### **1.1.2 Relación de hostilidad con la cultura y características de esta**

En primera medida, el autor atribuye a dos hechos históricos el incremento de la desdicha de la vida cultural. Estos son, cronológicamente, la victoria del cristianismo en su guerra contra las religiones paganas, cuestión que causó más desdicha en el sujeto cultural dado que esta doctrina desprecia la vida terrenal (Freud, 1992) y, segundo, la relación con otros pueblos fuera de Europa que no poseían el mismo desarrollo cultural, los cuales, precisamente por ello, vivían de una forma más placentera. Esta perspectiva llevó a la dilucidación del mecanismo de la neurosis, el cual muestra que el individuo no soporta la frustración que sobreviene tras la imposición de los ideales culturales a seguir, de ahí que se vuelva neurótico.

En segundo lugar, siguiendo con esta sospecha frente a la cultura, el autor menciona las diferentes características que la constituyen, en las cuales se puede observar la influencia e intervención de esta – la cultura– en los deseos o placeres de los seres humanos, aquí denominadas por el psicoanalista como pulsiones o inclinaciones. Entre estos rasgos pertenecientes a la cultura, quizá como el elemento más fácilmente reconocible de ella, el desarrollo técnico y científico mencionado anteriormente es una parte fundamental del desarrollo cultural; la implementación de creaciones como las gafas, los motores, los aviones, etc., son instrumentos que perfeccionan la constitución del individuo, haciendo que con ellos supere sus barreras corporales: “el hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares [...]” (Freud, 1992, p.90). Sin embargo, hay que tener en cuenta que estas ayudas no cumplen con los ideales de la cultura a cabalidad y también conllevan mucho esfuerzo y trabajo. Aquí se puede observar entonces que por el camino de la técnica y el desarrollo científico el ser humano no será totalmente feliz, aun cuando estos lo protegen de los desastres naturales y le permiten tener una mejor calidad de vida en ciertos aspectos.

Otros rasgos de la cultura son el orden y la limpieza; la falta de suciedad se vuelve una exigencia tal que se pide que el mismo cuerpo sea limpio, así como también se exige que las personas sean ordenadas en aras de aprovechar mejor el tiempo y el espacio que utilizan y asimismo disminuir el cansancio psíquico. No obstante, si bien el orden trae beneficios, lo cierto es que esta “[...]” suerte de compulsión de repetición que, una vez instituida, decide cuándo, dónde y cómo algo debe ser hecho [...]” (Freud, 1992, p.92), es adquirida gracias a la educación, lo cual implica que la cultura debe empeñar parte de su esfuerzo en el surgimiento, mantenimiento y, precisamente, educación del orden. Dicho proceso termina siendo otro elemento de insatisfacción para el individuo, pues lo obliga primero a acostumbrarse al orden y luego a mantenerlo<sup>2</sup>.

Asimismo, la cultura presenta un apoyo y promoción a las “[...] actividades psíquicas superiores, las tareas intelectuales, científicas y artísticas, el papel rector atribuido a las ideas en la vida de los hombres” (Freud, 1992, pp.92-93). Los sistemas religiosos y filosóficos y las reflexiones propuestas en torno al perfeccionamiento del sujeto cultural y de la humanidad en general, así como las condiciones necesarias

---

<sup>2</sup> Veo necesario mencionar que en lo que respecta al orden, este no es siempre algo insatisfactorio para el ser humano. Por supuesto que hay placer en el mantenimiento del orden, sobre todo cuando se le necesita para ejecutar innumerables tareas de la vida cultural. Sin embargo, el punto del autor estriba, precisamente, en que la cultura se esfuerza para lograr que sus integrantes sean ordenados, lo cual muestra que existe cierto grado de educación que cohibe lo que parece ser para él una natural orientación humana por el desorden.

para llegar a tales ideales, dan cabida, como ya se puede entrever, a la sublimación. Pese a esto, dicho desplazamiento de las metas pulsionales presenta el problema de que no todas las personas pueden llegar a él, dado que para ello se necesitan ciertos dotes y disposiciones que no todas las personas poseen o tienen acceso u oportunidad para desarrollarlo<sup>3</sup>.

Para finalizar esta mención y caracterización de los elementos de la cultura que producen insatisfacción cabe presentar otros dos aspectos, a saber, la convivencia humana y, como resultado de esta, la justicia. En lo que respecta al primero, Freud (1992) dice que la convivencia surge en el momento que se comienzan a regular los vínculos sociales, puesto que sin regulación alguna las relaciones humanas se reducirían a la lucha constante entre individuos que intentan sobreponer sus metas pulsionales. En el momento en que varios sujetos se reunieron en contra del poder individual y decidieron comenzar a regularlo bajo la autoridad del Estado –única manifestación legitimada de la violencia–, estableciendo los derechos, deslegitimando y castigando el poder del sujeto aislado que se intenta sobreponer –pues este ahora sería considerado como violencia bruta–, se entablan entonces las relaciones entre vecinos, parejas sexuales, se da el trabajo comunitario –y no exclusivamente el individual– y también se establece la designación de los roles que se acogen dentro de la organización familiar y estatal (Freud, 1992)<sup>4</sup>. Aquí se observa una cuestión determinante, a saber, que “[...] los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación” (Freud, 1992, p.94). De este punto surge la justicia, aspecto de la cultura que nace luego de que la regulación sobre lo social sea instituida, pues proporciona a los sujetos culturales la confianza sobre estos lazos ya determinados una vez se establece que nadie puede quebrar el orden social, ahora de tipo jurídico: “el resultado último debe ser un derecho al que todos –al menos todos los capaces de vida comunitaria– hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie [...] pueda resultar víctima de la violencia bruta” (Freud, 1992, p.94).

Expresa el psicoanalista, siguiendo este orden de ideas, que las coerciones de la cultura que nacen en las comunidades poco a poco llegan a ser la expresión de colectividades mucho más abarcadoras y

---

<sup>3</sup> Cabe aclarar que esto último es opinión propia. Freud (1992) solo menciona las dotes y disposiciones, asumiendo desde el principio que no cualquiera puede llegar a este modo de sobrellevar la existencia porque, quizás, no tiene cierta capacidad natural que le permita desarrollarse en el ámbito intelectual.

<sup>4</sup> Es necesario realizar una aclaración sobre los términos aquí empleados. A mi parecer, Freud (1992), dentro de su discurso psicoanalítico entiende las relaciones que el sujeto entabla con el entorno en clave de su satisfacción, como por ejemplo lo muestra el principio de placer. En este sentido, al hablar de los vínculos sociales, utiliza términos diferentes a los que escribí arriba. De todos estos, en la página 93 de la obra en cuestión, el autor llama a las parejas sexuales y al trabajo comunitario, respectivamente, “objeto sexual de otra persona” y “dispensadores de ayuda”. Asimismo, cabe decir que en la caracterización de las *pulsiones primarias* y del *superyó* se profundizará de qué modo es que se regulan los vínculos sociales.

amplias, convirtiéndose entonces con el transcurrir del tiempo en una exigencia humana general; la lucha contra la injusticia puede ser un claro ejemplo. Además de esto, dicha exigencia de los elementos constitutivos de la cultura muestra que esta tiene un carácter altamente represivo sobre el cual se edifica, pues mediante su intervención en el desarrollo psíquico del individuo nacido dentro de ella es que logra establecerse. Con esto en mente, Freud (1992) explica que, si bien esa intervención intenta desplazar las metas pulsionales a satisfacciones culturalmente aceptadas, “buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea: hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa [...]” (p.94). Así, no solo se comprende entonces el desarrollo de la tesis anteriormente presentada –según la cual la cultura se desarrolla sobre las modificaciones que emprende en el desarrollo de las pulsiones del individuo–, sino que se evidencia también un primer aspecto a destacar para delimitar lo que es la crueldad moral, a saber, que el modo por el cual el sujeto se inscribe, crea y también se desarrolla en la cultura, implica una fuerte coerción sobre su ser que obedece, precisamente, a cierto principio que pretende justificar dicha represión. Para colegir cuál es este principio, veo importante llamar la atención sobre el origen de la cultura que el psicoanalista desarrolla y determinar cuáles podrían ser las causas o razones por las cuales el ser humano decidió vivir en comunidad y se abocó entonces a crear cultura a través de la renuncia a su satisfacción.

Ahora bien, antes de profundizar en el origen de la cultura y en las causas por las que posiblemente llegamos a la vida en comunidad, veo pertinente enfatizar en que Freud (1992) desarrolla los aspectos del malestar subyacente a la cultura en clave de la insatisfacción y represión del individuo. Esto implica que la comunidad en la que se desarrolla el sujeto también es un factor determinante a la hora de pensar la coerción ya que gracias a la intervención que la comunidad en cuestión ejerce sobre los particulares que la constituyen se llega a la justicia, a los derechos, a la regulación social y a la cultura. Lo problemático aquí es entonces que el *otro*, ya sea un particular o representado como un colectivo, aparece como el portador de una imposición que se contrapone a un *yo* que busca satisfacerse. Así pues, desde mi interpretación, dentro de este constante choque entre el yo y el otro es que la cultura parece desarrollarse y crear sus principios, fungiendo entonces como un estilo de mediadora; por lo mismo, a continuación, abordaré de manera preliminar el origen de la cultura a partir de esa relación yo-otro que acabo de dilucidar para que, en los posteriores subtítulos, se tenga en cuenta las cuestiones mencionadas a continuación a la hora de abordar la crueldad dirigida hacia la alteridad.

### 1.1.3 El origen de la cultura vista desde la relación con el otro

El primer atisbo de la relación con el otro que encuentro en Freud (1992) se observa en la conformación de la familia. Para el autor, basándose en sus conjeturas sobre la prehistoria, cuando el ser humano se dio cuenta de que podía cambiar su entorno a condiciones más cómodas y menos peligrosas, a la par que la necesidad de satisfacción sexual se hizo cada vez más presente en los hombres, se dieron las primeras relaciones comunitarias. Dado que el hombre decide retener a la mujer para satisfacerse sexualmente, posteriormente nacen los hijos de estas relaciones sexuales, quienes le dan a la madre una razón para vivir en comunidad al depender enteramente de su cuidado. Así pues, esta llamada *horda primordial* que describe el psicoanalista se constituye por el sometimiento que el padre ejecuta sobre la madre y sobre sus hijos: a la mujer que obliga a acompañarle la retiene para su satisfacción, mientras que los hijos, si bien al comienzo no le son de utilidad, al crecer pueden unirse a los esfuerzos de sus progenitores para sobrevivir a las complicaciones que la naturaleza les trae<sup>5</sup>.

Ya que estas primeras experiencias comunitarias estaban atravesadas bajo el mandato del padre, quien por su fuerza sometía a los demás a sus designios y así se convertía en el único capaz de satisfacerse, sus hijos decidieron unirse para frenar esta injusticia y establecerle limitaciones a su progenitor. Con esto, las relaciones familiares poco a poco se desarrollaron de tal modo que todos sus integrantes comenzaron a convivir para los beneficios y necesidades de todos, haciendo que la comunidad trabaje continuamente “[...] hacia un dominio cada vez mayor sobre el mundo exterior y hacia la extensión del número de seres humanos abarcados por la comunidad” (Freud, 1992, p.99). Sin embargo, como ya se mencionó anteriormente, el desarrollo cultural al que se logró llegar gracias a las comunidades no ayudó a que los seres humanos viviéramos mejor en términos de la creación de ambientes idóneos para la satisfacción, sino que atribuyó a que se generasen desdichas de otro tipo que se sumaron a las anteriores.

Pues bien, este nuevo agregado de desdicha se gesta a medida que la satisfacción sexual se modifica de acuerdo con el desarrollo cultural: frente a las regulaciones sociales y las limitaciones a las que los sujetos culturales deben ceñirse, surge una actitud diferente respecto a la forma primaria en que se desarrollaban los vínculos sexuales preculturales, bases para el amor cultural. Para evitar el sufrimiento

---

<sup>5</sup> Cabe aclarar que en la obra aquí citada –“El malestar en la cultura”– Freud (1992) expresa que en las familias primordiales solamente se da una retención a la fuerza de la mujer, pero en el texto titulado “Psicología de las masas y análisis del yo” el psicoanalista desarrolla a fondo el relacionamiento de dichas hordas y muestra, específicamente en los primeros apartados, que en la relación entre el padre y la madre se manifiestan más características que la aquí mencionada.

que puede causarle la dependencia del objeto amado, que es exterior a sí e incontrolable, el tipo de amor que se gesta dentro de la cultura reorienta su finalidad exclusivamente sexual a una meta inhibida en tanto que la satisfacción ya no es dada por el placer sexual, sino por el hecho de otorgar amor a todas las personas por igual. De este modo, la amenaza de pérdida de amor disminuye, pues el objeto amado no es singular y exclusivo, sino colectivo y general; asimismo, con esta actitud que Freud (1992) ejemplifica con San Francisco de Asís, se evidencia que el reemplazo de la satisfacción genital por un amor materializado en otras formas no-sexuales, también evita que se repitan los modos de vida de las familias primitivas cimentadas sobre el placer sexual del padre y la subordinación de la familia a este.

Aun así, cabe mencionar que tanto el amor sexual como el amor de meta inhibida hacen presencia dentro de la cultura, en algunas ocasiones para entrecruzarse o manifestarse sin mayor complicación, pero en otras para entrar en pugna con los ideales culturales. El primero permite la conformación de la familia, la cual, una vez establecidas las limitaciones y regulaciones sociales, da cabida a la convivencia y no a la opresión; por eso mismo se establecen aquí relaciones amorosas de meta inhibida, el segundo tipo de amor, como pueden ser los vínculos tan valorados entre los miembros de la familia, personas cercanas a esta o incluso compatriotas. Así, ambas formas de amor funcionan de tal modo que no se oponen entre sí y además dan apertura a que se entablen relaciones con más personas: “el amor genital lleva a la formación de nuevas familias; el de meta inhibida, a «fraternidades» que alcanzan importancia cultural porque escapan a muchas de las limitaciones del amor genital; por ejemplo, a su carácter exclusivo” (Freud, 1992, p.100).

Estas convivencias muestran que si bien los deseos de los seres humanos van modificándose a medida que el entorno en el que se desarrollan también lo hace, las transformaciones que sufre el sujeto cultural implican también cierto padecimiento que produce hostilidad contra las nuevas exigencias que debe cumplir: así como en un principio el amor genital da paso a la conformación de familias y el amor de meta inhibida permite que los sujetos establezcan relaciones más abarcadoras fuera de los parentescos, así también la familia puede verse tan cohesionada que sus miembros prefieren establecer ciertos límites entre ellos y la comunidad a la que pertenecen, encerrándose cada vez más en sí mismos y restringiendo aún más tanto la apertura hacia los otros para el ingreso a su comunidad como la participación de sus miembros en la vida cultural. De allí que, explica el psicoanalista, “desasirse de la familia deviene para cada joven una tarea en cuya solución la sociedad suele apoyarlo mediante ritos de pubertad e iniciación” (Freud, 1992, p.101). De igual forma, las madres ahora actúan de manera contraria a como lo hicieron en las familias primordiales. Si bien en ese entonces iniciaron cierto tipo



de comunidad bajo la opresión del hombre y también a causa del amor a sus hijos, en el momento en que ya se desarrolla la cultura de tal forma que parecen cimentarse los roles a seguir por cada individuo que la constituye, las madres entablan cierta relación de oposición con la cultura, pues son desplazadas a un espacio secundario al no participar de las presiones culturales:

Ellas subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; el trabajo de cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en asunto de los varones, a quienes plantea tareas de creciente dificultad, constriñéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado. (Freud, 1992, p.101)

Con esto, los roles de padre de familia y esposo no son asumidos como en un principio se creería, pues la cultura se organiza de tal modo que, por un lado, los hombres se encargan de las exigencias que su sociedad les pide cumplir, mientras que, por el otro, las mujeres deben entonces asumir la responsabilidad de la familia, siendo alejadas –o despojadas– de la participación en la construcción de cultura. De ahí que, según el autor, las mujeres tengan resentimiento por la cultura luego de que ya está más constituida y propendan entonces a cerrarse a la misma en nombre de ese amor que fluye dentro de esa pequeña comunidad que construyeron y con la que no necesitan buscar algo más allá de ella. Asimismo, la causa de que los hombres deleguen sus responsabilidades en las familias es que a medida que la cultura comienza a establecerse más determinadamente, esta distribuye la energía psíquica de sus integrantes en pro de las tareas que necesita para su desarrollo, por lo cual exige que gran parte del trabajo del hombre, si no todo, se dirija única y exclusivamente al desarrollo de la cultura.

De igual forma, esta vez tanto a hombres como a mujeres, les es arrebatada la libre satisfacción sexual. No es solamente el hecho de que la cultura toma de la vida sexual mucha de la energía psíquica de cada quien, sino que también el amor sexual tiene limitaciones altamente marcadas. La cultura limita la sexualidad de sus sujetos desde su infancia para así circunscribirla bajo normativas, tales como que las satisfacciones extragenitales son perversiones del acto sexual, el cual tiene, según la cultura occidental, ciertas condiciones para su correcta realización: que todas las personas deban elegir su objeto de deseo en el sexo contrario, que solo haya una única forma de sexualidad permitida –la heterosexual– y, además, que esta obedezca a imposiciones como la monogamia y el vínculo matrimonial obligatorio e inquebrantable; todo esto con la finalidad de que hayan más seres humanos destinados a ser incluidos en la cultura.

#### 1.1.4 Pulsiones primarias: Eros y Tánatos, vida y muerte

Llegado a este punto, habiendo ya caracterizado la forma en que el yo se constituye a partir del principio de placer y de un principio de realidad con el que afronta las limitaciones internas y externas, así como también se abordaron de manera preliminar las relaciones entre el yo y el otro que construyen la cultura; y habiendo también descrito la desdicha e insatisfacción que se sigue de esta, se pueden caracterizar entonces las pulsiones o inclinaciones primarias del sujeto, las cuales, como ya se dijo, la cultura interviene para desarrollarse. Para Freud (1992), estas pulsiones, que son la base de la vida anímica del sujeto, son denominadas y divididas por el psicoanalista en eróticas y tanáticas, las cuales hacen referencia, respectivamente, a la vida y a la muerte.

En lo que se refiere a la pulsión erótica, el psicoanalista explica que esta es evidente en la medida en que el ser humano pretende, en primer lugar, auto conservarse y, en segundo, dirigir su libido –su energía sexual– a los objetos que desea. En ambos casos emana de manera narcisista dicha libido tanto en sus actos de autoconservación como en los dirigidos a los objetos deseados. Así, se entiende que el fin de esta pulsión no es solamente el de mantener un bienestar en el yo, sino también generar vínculos entre este y esos objetos deseados con el fin de fusionarse a ellos de tal modo que sea imposible distinguirlos. El ejemplo paradigmático de la fusión entre los seres humanos es el del amor entre parejas, pues mientras se encuentran en el mayor grado de satisfacción posible de su relación, se abstraen del mundo y pretenden encerrarse en ellos mismos y en las satisfacciones que se dan entre sí. Ahora bien, la cultura comienza a controlar y regular esta inclinación para sus propios intereses dado que, si no tienen ninguna restricción, las relaciones sociales establecidas por el vínculo erótico terminan en las prácticas preculturales o, por lo menos, en un total desinterés por la cultura<sup>6</sup>. A causa de esto, la cultura promueve el amor de meta inhibida y la formación de comunidades cada vez más amplias a la par que cohibe y redirige la energía sexual que moviliza y determina la acción erótica, para así lograr entonces el cumplimiento de sus exigencias.

Resumiendo lo anterior, la pulsión erótica de cada individuo es entonces constituida por un nivel de deseo primario que hace parte de cada ser, el cual es progresivamente coaccionado según los parámetros sexuales anteriormente mencionados –relaciones sexuales heterosexuales unidas a la monogamia y al matrimonio– y redirigido a un amor de meta inhibida gracias al cual se persiguen y

---

<sup>6</sup> Como sucede en el caso mencionado anteriormente de las familias que pueden llegar a limitar las relaciones entre su propia cultura y ellas mismas, haciendo incluso más difícil la entrada de los otros a su comunidad familiar.

establecen vínculos sociales más amplios. Ahora, cabe decir que todo esto ocurre progresivamente, mientras que cada quien va creciendo y asimilando la vida cultural que, en último término, da paso al desarrollo de su vida propia, pues la cultura parece fungir como un filtro a través del cual cada persona se desarrolla –tanto mental como físicamente– y se adscribe para la consolidación de su rol dentro de la sociedad. Así es como, a grandes rasgos, la pulsión erótica se manifiesta dentro de la cultura.

Más aun, en todo este bagaje tiene cabida otra característica humana a resaltar que permite comprender de manera más amplia este conflicto tan marcado entre la cultura y la satisfacción humana; una inclinación contraria a la ya descrita, pero que también hace mucha presencia en la vida anímica y se vuelve un obstáculo frecuente con el que se topa la sociedad. Para el psicoanalista, los esfuerzos de la cultura por mantener unidos a los seres humanos por medio de las familias, las fraternidades y comunidades –teniendo en cuenta las consecuentes limitaciones que estas implican–, no solamente son la expresión de la pulsión erótica redirigida hacia los intereses de la cultura, sino que también son la respuesta al otro polo del ser humano, aquel denominado como *pulsión de muerte* o *pulsión tanática* y que se caracteriza, precisamente, por poseer un componente de agresividad.

Por medio de un análisis psicoanalítico del famoso mandamiento que dicta “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, Freud (1992) expresa que este reclamo cultural muestra que mucho del esfuerzo de la sociedad también consiste en reprimir y redirigir el impulso destructivo del ser humano, pues este es un elemento también constituyente de sus pulsiones primarias: “la cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones” (Freud, 1992, p.109). De allí que el amor de meta inhibida termine logrando que haya vínculos entre familiares, fraternidades, comunidades, compatriotas, etc., los cuales están cargados de valor y generan una fuerte identificación entre las partes, evitando entonces que dentro de estos círculos de convivencia se propenda a la violencia o, por lo menos, a un exceso de ella.

No obstante, si la pulsión de muerte es una parte constitutiva de nuestro ser, cabe pensar entonces que siempre buscará ser satisfecha, tal y como ocurre con la pulsión erótica. Pues bien, al contrario del Eros que se exterioriza en la búsqueda de la fusión entre sujetos –primero de manera sexual y posteriormente de manera fraterna a causa de la intervención de la cultura–, la pulsión tanática aboga por la aniquilación del otro en su estado más puro –sin algún tipo de limitación de por medio que le impida moderarse–, pues allí reside su placer. Es así que la cultura encuentra una gran amenaza en esta

pulsión y se empeña entonces en contrarrestar a toda costa estas pretensiones destructivas humanas para evitar su propia disolución. En este sentido, a continuación, abordaré de qué formas la cultura coarta esta tendencia a la destrucción de la pulsión de muerte y mostraré cómo esta se manifiesta bajo la forma de una exteriorización limitada en *pulsión de agresividad*, es decir, en los siguientes párrafos explicaré el modo en que la pulsión de muerte es reorientada según los intereses culturales.

Por un lado, el impulso destructivo debe ser atemperado y redirigido a los intereses de la sociedad, al igual que ocurre con la pulsión erótica. De este modo, la pulsión de muerte es utilizada para trabajar sobre la naturaleza con el fin de dominarla al antojo humano; asimismo, la cultura permite que cierto tipo de agresividad sea volcada al exterior de la comunidad de la que precede, pero siempre bajo determinados límites. Por el otro lado, y he aquí un punto a tener en cuenta en el siguiente subtítulo de esta monografía, al no poder destruir al otro en virtud de la institución de limitaciones sociales como la ley y la imposición de apotegmas como el de amar al prójimo, la inclinación agresiva es volcada hacia el yo.

En lo que respecta al tipo de violencia permitido por la cultura que es enviada afuera de la comunidad de la que surge, vale la pena mencionar que esta no se tropieza con alguna coerción del Estado o de la cultura en general, pues explica el psicoanalista que “siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión” (Freud, 1992, p.111). Así, se entiende que la pulsión de muerte puede ser exteriorizada tanto a nivel individual como colectivo en los casos de hostilidad entre comunidades cercanas: miembros del mismo país, pero de diferentes regiones, lugares fronterizos, devotos de una determinada religión y demás situaciones o lugares en los que se dan encuentros con otros extraños y ajenos a lo propio; es frente a los otros, frente a los extraños, contra quienes entonces resulta válido liberar cierto grado de desprecio dentro de determinados límites, como pueden ser, por ejemplo, que dicha agresión sea manifestada únicamente en el terreno del lenguaje: de la burla humillante disfrazada de humor inocente o directamente bajo un discurso de odio cargado de ofensas. Dicha concesión, además, encuentra su límite más marcado en el momento que la cultura deslegitima, censura e incluso castiga la acción violenta y el posible o efectivo asesinato del otro. En este sentido, la pulsión tanática es redirigida a un lugar en el que la comunidad no se vea en peligro y, más aun, termine más unida al contraponerse a otra únicamente desde una agresión verbal y no física. Es, pues, bajo todo este contexto que la pulsión de muerte, esa inclinación a la destrucción total, se transforma en la pulsión de agresividad, ya como

un subrogado de la pulsión principal y cuya diferencia reside en que esta es una exteriorización limitada de aquella.

Continuando con esta caracterización de las pulsiones humanas, quiero aclarar un punto fundamental relacionado con el funcionamiento de ambas, a saber, que confluyen dentro de la vida humana y cultural relacionándose entre sí; es decir, que su aparente discordia no les impide coincidir dentro de la vida anímica de las personas, sino que, por el contrario, el actuar de estas se determina a partir de dicho relacionamiento, son, pues, dos caras de la misma moneda. Como lo expresa el mismo Freud (1991) en *¿Por qué la guerra?*, cualquier pulsión, sea erótica o tanática, “[...] siempre está conectada -decimos: aleada- con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla” (p. 193). Esto se observa de manera más clara, por ejemplo, en una situación como la guerra en la que la pulsión de autoconservación –de característica erótica– dispone de la pulsión de agresividad –que, en este caso, debido a la situación límite que afronta, llegaría a ser pura pulsión de muerte– para cumplir su meta; en un escenario como este la confrontación resulta ser el único medio por el cual el individuo puede sobrevivir. Confrontación que, además, en el mejor de los casos lleva al sometimiento o, en el peor, al asesinato.

Tras todo lo anterior, me resulta necesario realizar, por lo menos de manera rápida, una diferenciación entre la pulsión de agresividad y la violencia, pues si bien las exteriorizaciones de la pulsión tanática se pueden comprender como acciones violentas, se caería en un error si se comprendieran como iguales una inclinación humana –que cuenta con todo este sustento psicoanalítico de fondo– y un concepto sobre el cual se han dedicado años de historia de reflexión y profundización desde las diferentes disciplinas de las ciencias humanas. Siendo la violencia un elemento circundante dentro de la comprensión de esta pulsión, me permito diferenciarlas de la siguiente manera: la pulsión de agresividad hace parte de las inclinaciones humanas –es una propensión que nos constituye– mientras que la violencia puede ser caracterizada bajo las exteriorizaciones de dicha pulsión; por un lado se halla un deseo de agredir, asesinar o destruir que se manifiesta, por el otro lado, en la fuerza bruta, en la confrontación física, en los discursos de odio, en el lenguaje abusivo, en el uso de las armas, en la tortura, en la guerra, etc., es decir, en todas aquellas acciones y discursos en las que se les reconoce un componente de violencia, por supuesto que en diferentes grados y con diferentes características.

De este modo, desde mi interpretación, la violencia es la manera en que se exterioriza la pulsión de agresividad de los seres humanos. Las formas, mecanismos, grados y demás caracterizaciones que se

encuentren en el concepto de violencia son el objeto de otros estudios y disciplinas que aquí no abordaré, pues el enfoque de esta monografía es el de la crueldad moral, es decir, el de la formación moral de los sujetos que, hasta este momento de desarrollo, se comprende bajo la intervención de la cultura sobre las pulsiones, con la finalidad de lograr una convivencia humana lo más pacífica y amplia posible.

### **1.1.5 El superyó como crueldad interior**

Hasta este punto he abordado lo concerniente al desarrollo cultural y a su relación con las inclinaciones o pulsiones humanas, mostrando cómo Freud (1992) desenmascara las represiones subyacentes al paso que hay desde la vida volcada a la satisfacción individual hacia la vida social y comunitaria a la que propende la institución de la cultura, además de las exigencias que esta reclama para su desarrollo. Asimismo, he caracterizado las dos inclinaciones primarias que el autor presenta a medida que también se evidencia la intervención de la cultura en estas, mostrando cómo se exteriorizan las pulsiones tras sufrir sus respectivas cohibiciones.

Sin embargo, si bien hasta el momento solo he mencionado las formas en que la pulsión tanática es limitada por la cultura de tal forma que logra salir del sujeto de una manera apaciguada y permitida dentro de la normatividad que se le impone –en forma de pulsión de agresividad–, a la vez quedó pendiente la forma en que se da la interiorización de esta pulsión en el sujeto mismo. Pues bien, responder a la pregunta acerca del modo en que el sujeto interioriza esa agresividad que la cultura rechaza tajantemente, es decir, trae para sí esa inclinación destructiva que no puede exteriorizar y con la cual, en consecuencia, se ataca a sí mismo, implica abordar la conciencia moral. Por tanto, durante todo este subtítulo ahondaré en el paso de una agresividad devuelta al yo que se transforma en ese regreso en la consolidación de principios morales capaces de cohibir al individuo para, finalmente, relacionarlo con la *crueldad interior*.

Vale comenzar esta exposición a partir de un problema difícil de solucionar, a saber, que a pesar de la constante represión que sufrimos, la cultura es necesaria para que la humanidad siga subsistiendo, pues sin esta volveríamos a un estado de convivencia similar –si no es que igual– al de las hordas primordiales. Como se dijo al comienzo del subtítulo anterior, la vida en comunidad implica la represión de las inclinaciones humanas, es decir, una reorientación de aquellos deseos primarios que nos movilizan; estos, al ser coartados por la cultura, hacen que logremos convivir y construir comunidades tan amplias que todos y todas nos terminemos viendo reconocidos y reconocidas como

parte de la humanidad. Ya que sin represión no hay desarrollo cultural, se entiende que por el bien común limitemos nuestras tendencias eróticas y tanáticas: intentamos amar al prójimo y consolidar familias, instituimos el derecho y la ley, reorientamos nuestros deseos de destrucción al dominio de la naturaleza y a los otros extraños y lejanos a nuestras comunidades bajo ciertos límites, así como también cedemos la posibilidad de la ejecución de la violencia a la autoridad del Estado.

Pues bien, bajo todo este panorama se nos impone entonces la tarea de introducirle cambios a la cultura para que esa insatisfacción causada por la represión no nos consuma; dichas reformas, cabe decir, no llevan a un mayor grado de satisfacción pulsional o por lo menos a uno menor de renuncia, sino que por el contrario buscan continuar con una creciente coerción, pero ya no desde las restricciones culturales exteriores al sujeto, sino desde el interior mismo de este. El motivo por el cual seguimos soportando las represiones pulsionales que la cultura ejecuta es, precisamente, porque esta encontró la forma de asentar sus demandas en el interior de cada individuo, haciendo que adoptemos sus principios y no dejemos avanzar esos impulsos destructivos que se gesten en contra de ella: “la agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio” (Freud, 1992, p.119).

Dicha introyección es lo que Freud (1992) denomina *superyó*, el cual funge como aquel resto de la pulsión de muerte que no encontró salida al verse detenido a la fuerza por algún objeto de desdicha exterior: al ser sofocado el impulso destructivo, no queda otra opción que asumir la imposibilidad de la satisfacción a la vez que retornar hacia sí mismo esa agresividad. De este modo, gracias a esas imposiciones exteriores que nos obligan a renunciar a nuestras pulsiones, se forma poco a poco dentro de los sujetos culturales una conciencia sobre lo permitido y lo reprobable, sobre aquello que podemos hacer y lo que no; es decir, se consolida gradualmente al interior del sujeto una conciencia moral que dictamina qué es lo correcto, lo bueno, y que es lo incorrecto, lo malo. Ahora bien, el modo en que se gesta dicha conciencia, no solo a nivel individual sino también colectivo –en toda comunidad humana–, cuenta con varias hipótesis que a continuación abordaré para profundizar en el funcionamiento del *superyó* como conciencia moral.

En lo que respecta al nivel individual, el autor expresa que cada niño acepta renunciar a su satisfacción pulsional porque percibe más determinadamente su dependencia absoluta a sus figuras paternas, no renunciar a sus pulsiones implica que puede perder el amor de estos, lo cual lleva a que el individuo se vea “[...] desprotegido frente a diversas clases de peligros. Y sobre todo frente al peligro de que este

ser hiperpotente le muestre su superioridad en la forma del castigo” (Freud, 1992, p. 120). Bajo esta angustia de perder el amor de la autoridad de la que depende, surge entonces un primer grado de conciencia moral que genera en el sujeto una primera concepción sobre lo que es lo malo y el por qué este es reprobable, a saber, lo malo es aquello por lo cual se puede perder el amor de quienes se depende (Freud, 1992). La desventaja que reluce en este nivel de desarrollo moral del sujeto es que, tras la ausencia de autoridad –que en este caso sería el sujeto amado que censura–, se pueden quebrar los límites impuestos<sup>7</sup>. Hay miedo por la posibilidad de ser descubierto, más no hay culpa por desobedecer lo que se enseñó que es malo<sup>8</sup>, motivo por el que se da la renuncia pulsional solo en el momento en que la autoridad advierte la desobediencia.

Además de esto, hay un segundo grado de desarrollo de la conciencia moral que se consolida también durante la infancia: los padres cumplen el rol de objeto exterior que fuerza a cada sujeto cultural a renunciar a la satisfacción de sus placeres. Esto hace que cada infante acoja “[...] dentro de sí por identificación esa autoridad inatacable, que ahora deviene el superyó y entra en posesión de toda la agresión que, como hijo, uno de buena gana habría ejercido contra ella” (Freud, 1992, p.125), resultando insuficiente la renuncia pulsional. Dado que en este nivel de desarrollo la autoridad no está afuera del yo cohibiéndolo en el momento de la acción incorrecta, sino que está dentro del sujeto mismo, no solamente es censurada la acción, sino también el deseo de cometer el mal: el superyó observa al yo en todo momento y conoce no solamente sus actos, sino sus sentires, lo cual significa que entonces el sujeto mismo es atacado por el hecho mismo de desear, ya no es malo lo que haga, sino lo que sienta. De ahí que el sujeto cultural, cuyo superyó se haya formado correctamente, se encuentre en un estado de desdicha permanente al estar constantemente sintiendo culpa por sentirse complacido con actos mal vistos por la sociedad a la que pertenece. Esta es, pues, la característica constituyente del superyó, a saber, que es una instancia mental que reside en el interior de cada sujeto y hace un rol de guardia que castiga por medio de la culpa –con esa agresividad no exteriorizada– a todo aquel que no cumpla con las exigencias culturales.

---

<sup>7</sup> Por supuesto, esto no siempre ocurre así. Si bien en este caso Freud (1992) pretende enfatizar en el hecho de que frente a la ausencia de autoridad el individuo puede romper con las prohibiciones, así también el yo, como se verá más adelante, puede sufrir de un autocastigo muy severo debido, precisamente, a que la autoridad no está presente.

<sup>8</sup> Cabe agregar que este comportamiento infantil también hace presencia en los adultos cuando ven la posibilidad de actuar en contra de las exigencias culturales, como se puede ver en el caso de los hurtos. Aquí, la situación de los infantes es “[...] apenas modificada por el hecho de que la comunidad humana global reemplaza en ellos al padre o a ambos progenitores” (Freud, 1992, p.121).



Ahora bien, si esto ocurre a nivel individual con la cultura ya constituida, cabe preguntarse cómo fue que a nivel colectivo se llegó a dar la instauración del superyó. ¿En qué momento del desarrollo cultural es que se asentó el superyó como conciencia de culpa en la vida de los seres humanos que conforman la cultura? Y ¿por qué es que el superyó subsiste dentro de esta? Pues bien, para el psicoanalista, la subsistencia de la conciencia moral implica cada vez más renunciaciones pulsionales, lo que conlleva a generar mayor fuerza en el superyó – vale decir, más culpa– y mayor desdicha en el sujeto. Para explicar esta tesis el autor utiliza la historia genética de la conciencia moral, aludiendo a que el superyó fue creado en los primeros vínculos sociales de la precultura. Cuando el padre en las primeras relaciones familiares coartaba agresivamente las pulsiones de sus hijos, estos fueron desarrollando un resentimiento hacia él y, como consecuencia de ello, se originaron los parricidios para satisfacer el odio generado por esta represión. Sin embargo, nació el arrepentimiento tras la perpetración del asesinato:

Ese arrepentimiento fue el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos hacia el padre; los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; satisfecho el odio tras la agresión, en el arrepentimiento por el acto salió a la luz el amor; por vía de identificación con el padre, instituyó el superyó, al que confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él, y además creó las limitaciones destinadas a prevenir una repetición del crimen [...]. (Freud, 1992, p. 127).

A partir de esta discordia, el superyó comenzó a construirse y entabló esa unión erótica entre las familias, comunidades y sociedades, es decir, se estableció la cultura. En este sentido, se entiende que la cultura constituye la obra del Eros, pero lo hace a partir del arrepentimiento creado por un acontecimiento violento que desencadenó aún más violencia, ahora de tipo moral. Por esta razón es que la cultura reprime y niega las pulsiones, desea evitar a toda costa repetir la violencia bruta capaz de destruir cualquier lazo. Ahora bien, ya que “[...] la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, sólo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa” (Freud, 1992, p. 128), cuestión que da como resultado el hecho de que la humanidad, en nombre de la cultura, despliegue un tipo de crueldad contra sí misma –la crueldad interior– reprimiéndose con mayor intensidad.

En este orden de ideas, el superyó entendido como conciencia moral es el mecanismo por el cual los seres humanos nos hemos dado a la tarea de reprimir nuestras satisfacciones a causa del peligro que estas implican; y lo hemos hecho tanto a nivel individual –es decir, se forma una conciencia moral en cada sujeto particular– como a nivel cultural o colectivo, el cual desarrolla cada cultura en específico con sus respectivas diferencias, pero siempre con la intención de reprimir las pulsiones humanas para,

en primer lugar, desarrollarse y, en segundo, mantener a sus integrantes unidos libidinosamente en comunidad, bajo un vínculo erótico inhibido que resulta dejando en un papel secundario la felicidad humana –la satisfacción pulsional–. Si bien esta idea obedece a una hipótesis que el autor denomina *superyó cultural* bajo el supuesto de que este se expande a través de las pequeñas comunidades hasta llegar al colectivo común de todas –llámese pueblo, región, país, continente, etc.–, me parece que este presenta elementos importantes para considerar al superyó como un elemento de la crueldad moral, cuestión que me dispongo a desarrollar en los siguientes párrafos.

Para comprender la forma en que el superyó es un elemento de la crueldad moral, entendido específicamente como *crueldad interior*, hay que considerar que bajo el esquema psicoanalítico aquí dilucidado los seres humanos somos comprendidos como dependientes de una cultura que termina volviéndonos neuróticos por medio de la imposición de un sentimiento de culpa disfrazado de principios rectores –como el de amar al prójimo como a sí mismo–: tras la represión, lo que por el lado del Eros se trasfigura en satisfacciones sustitutivas, en el costado de la pulsión tanática se da un incremento del superyó de manera inconsciente: “cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa” (Freud, 1992, p.134).

Ahora bien, la cultura continua con la siempre creciente represión a través del establecimiento de ideales humanos que, vale decir, son imposibles de cumplir a cabalidad puesto que entran en pugna con nuestras inclinaciones. Los modos en que dichos ideales, que cumplen las veces de principios rectores, se asientan en cada individuo, corresponden a la formación moral: ya sea en un espacio controlado, como la escuela, o en un ambiente informal, como aquellos en los que comparte con sus familiares, el infante está siendo constantemente hostigado por los reclamos de la cultura durante su crecimiento. Por ejemplo, cuando se le otorgan premios por comportarse de una forma correcta en dichos espacios, cuando se le castiga por actuar incorrectamente o, también, cuando se le transmiten valores sociales a través de la sintonización de series o programas de televisión hechos para niños y niñas. En todos estos casos cotidianos, y por supuesto en muchos más, se observa el modo en que poco a poco comienza a gestarse dentro del sujeto cultural una conciencia moral que le permite discernir en la práctica –es decir, bajo casos concretos– lo que es permitido hacer y lo que no, para posteriormente, desde la adolescencia, tener una idea sobre lo que es bueno y lo que es malo. Por supuesto, cabe decir que en dicho proceso de consolidación de la conciencia moral aparecen los dos diferentes grados de conciencia moral descritos anteriormente, caracterizados por la angustia de la

posible pérdida de amor del objeto amado y por la consolidación del superyó como sentimiento de culpa.

Al ser un elemento que se gesta, mantiene y refuerza constantemente dentro del individuo, el superyó se convierte en uno de los dos elementos que constituyen la crueldad moral, en este caso el de la *crueldad interior*, pues en él reside el sentimiento de culpa responsable de implantarnos los principios morales que debemos seguir como sujetos culturales. Esta cuestión hace que nosotros mismos nos veamos como seres malvados bajo la lente de nuestra propia conciencia moral, dando como resultado un sujeto que, ya que no puede cumplir las exigencias culturales a las que un ser humano ideal debe aspirar y cumplir –pues desde el principio no somos como la cultura dicta que deberíamos ser–, consume la culpa en su interior.

En este orden de ideas, vale decir que ya sea aplicada en forma de castigo o de premiación, la represión pulsional que el sujeto padece es considerada por la cultura como una ética, pues esta se entiende “[...] como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido” (Freud, 1992, pp.137-138). Las consideraciones éticas que la cultura desarrolla son, para el psicoanalista, un intento por establecer vínculos recíprocos entre los seres humanos (Freud, 1992), los cuales a mi parecer, no solamente expresan grandes reflexiones bajo la forma de apotegmas o imperativos, sino también fuertes represiones pulsionales; son, en ese sentido, de manera directa y clara, meditaciones acerca del correcto vivir en comunidad y convivencia, pero también, ya de forma tácita e inconsciente, reclamos ideales dirigidos a la amenaza que representa el ser humano sin cohibiciones pulsionales.

Aunque no le atañe a esta monografía determinar si toda reflexión moral o ética cumple con esta doble faz –una de reflexión y otra de reclamo ideal– me parece necesario poner en entredicho esta interpretación de la ética, puesto que, como se dijo anteriormente, el análisis psicoanalítico que Freud (1992) desarrolla en “El malestar en la cultura” se enfoca exclusivamente en la contraposición del yo con el mundo circundante que lo cohibe<sup>9</sup>, es decir, entre un yo que quiere satisfacerse y un otro, particular o colectivo, que lo reprime e imposibilita su dicha. Si bien desde esta perspectiva hay un desarrollo meritorio en cuanto al develamiento de un gran problema de la cultura occidental –el de la crueldad interior–, vale la pena reconsiderar a esa alteridad que desde la postura freudiana observo

---

<sup>9</sup> Aquí incluyo tanto las represiones culturales como las cohibiciones comunes que se dan en el intento del individuo por satisfacerse, es decir, hablo de todo aquello que le impida al ser humano satisfacer sus pulsiones.

como un obstáculo para la satisfacción, pues si se sigue al pie de la letra todas las consideraciones psicoanalíticas aquí dilucidadas sobre el *otro*, no parece haber manera de solucionar a gran escala el problema de la represión que el superyó ejecuta en todo sujeto cultural.

Más aún, del superyó vigilante, censurante e impositor de principios morales, se desencadena otro problema, a saber, que este crea un marco moral a primera vista inquebrantable que determina de antemano las concepciones sobre lo bueno y lo malo en abstracto, así como también sobre los buenos o malos actos, ya en términos prácticos. Dicha función discriminadora no solo implica el respectivo sentimiento de culpa, sino que también involucra consideraciones morales en torno a lo que es el *otro*. La *alteridad*, desde mi perspectiva, es así reducida a una preconcepción ciega que la determina como buena o mala, según esta se muestre ante los principios morales interiorizados que el superyó instaló en los individuos. En otras palabras, la conciencia moral, al ser formada bajo el mandato del superyó, permite comprender la relación con el otro: en el choque generado por el encuentro con él y su diferencia, es donde se puede observar otro efecto del superyó –quizás uno al que no se le ha puesto mucha atención o que, por lo menos, vale la pena reconsiderar– el cual se expresa en la justificación de la acción cruel, como se verá en el siguiente apartado.

Hasta aquí el problema que atañe a esta primera parte de la monografía –la crueldad interior– junto con la fundamentación que le precede: sujetos que, para ser introducidos a la vida cultural, tuvieron que interiorizar los principios morales que su sociedad le impone a la fuerza, consolidando entonces una conciencia moral que le permita vivir en comunidad, pero a costa del permanente sentimiento de culpa que implica tanto una constantemente reforzada represión pulsional como un abatimiento también constante del yo mismo. En lo que sigue he de abordar la *crueldad exterior*, momento en el que aquellos principios morales interiorizados sirven de referente ya no para juzgar al yo mismo, sino al otro.

## **1.2 Crueldad exterior**

Para presentar esta segunda manifestación de la crueldad moral –la cual, por supuesto, no está desligada de la primera–, daré desarrollo a la hipótesis presentada al final del último subtítulo de la crueldad interior, esta es, que la conciencia moral del sujeto cultural construida en la culpa no solo afecta al yo que carga con ella, sino también al otro, pues el superyó que genera cierto criterio moral frente al mundo y reprime la satisfacción individual en pro de la cultura, también incide en las relaciones *yo-otro* al predeterminarlas. Es en este punto en específico donde aparece la *crueldad exterior*, pues la acción

cruel se ejecuta contra todo aquel otro que no cumple con los requisitos necesarios para ejercer una correcta relación con un sujeto cuya conciencia moral fue formada en la culpa, además de que dicha acción viene acompañada de todo tipo de justificaciones.

### **1.2.1 El superyó como guía moral**

Como lo expresé en el apartado referido a la crueldad interior, el superyó es el resultado de la formación de una conciencia moral que la cultura afianza en cada individuo nacido en la cultura. En ese sentido, tanto a modo de requisito como de hecho histórico –al menos desde el discurso psicoanalítico que Freud (1992) fundamenta en base al modo en que funciona la cultura–, hacer parte de la cultura occidental inevitablemente implica formar un superyó, cargar con un constante y creciente sentimiento de culpa a causa de que se presentan dentro de sí inclinaciones que no son acogidas por la sociedad a la que se pertenece. Esta inicial negación de las pulsiones se transforma progresivamente en una fuerte represión, pues, tras interiorizar las constantes prohibiciones durante el crecimiento, cada quien termina replicándolas sin necesidad alguna de que la autoridad haga presencia. Por supuesto, esto se logra a través de la culpa, ese instrumento que la cultura desarrolló para lograr una autorregulación individual que siempre esté presente en el interior de cada persona y le impida actuar en contravía de los valores sociales.

Dicho lo anterior, quisiera ahora llamar la atención sobre uno de los postulados de Mèlich (2014) según el cual todo ser humano se integra poco a poco en la sociedad a la que pertenece, pues adquiere y replica costumbres, tradiciones y hábitos relacionados a su cultura, así como también es educado bajo ciertas normas y recibe información acerca de lo que ha vivido su familia, su región y su país antes de que él existiera. Todo esto determina cierto modo de ser dentro del mundo: de ser un individuo ajeno a todo aquello que le rodea, toda persona crece y, durante ese proceso de desarrollo físico y mental –siempre presente en toda vida humana–, poco a poco se vuelve parte de ese todo ya constituido que podemos llamar cultura o sociedad. Pues bien, para el filósofo esta asimilación del sujeto en la totalidad del mundo humano ya constituido es la puesta en marcha de una gramática moral que hereda toda persona a través de este proceso de relacionamiento con el mundo. Dicha gramática es definida por el filósofo como:

una organización articulada de signos, símbolos, imágenes, narraciones, valores, normas, hábitos, gestos, costumbres... que, por una parte, ordena y clasifica el mundo, así como las relaciones que en él

se establecen, y, por otra, ofrece y proporciona normas de conducta respecto a ese mismo mundo y las interacciones entre sus miembros. (p.17)

De acuerdo con esto todo ser humano termina ubicándose dentro del mundo gracias a que aquellos contenidos de la gramática moral crean unos horizontes de significado que actúan como referentes durante la vida. Si bien cuando nacemos empezamos desde cero en el mundo y no sabemos nada sobre él, nuestra sociedad se ha dedicado a facilitar ese proceso de aprendizaje y relacionamiento con la cultura: así como toda persona aprende a determinar qué cosas, objetos, personas, ideas, etc., existen en el mundo, también en ese proceso, ya sea de forma intencionada o no, termina asimilando los valores de su sociedad, pues los interioriza y utiliza de referente para su actuar en comunidad.

Siguiendo estas ideas, y en consonancia con la idea de que heredamos una gramática moral, cabe preguntarse entonces por ese horizonte de significado que determina el superyó: ¿cuál o cuáles son las características del horizonte de significado de la conciencia moral occidental que, dice Freud (1992), tiene de base al sentimiento de culpa? A mi parecer, a partir de las características del superyó ya dilucidadas se puede comprender que su papel regulador de los vínculos sociales no solo se cumple al interior del individuo, bajo esa instancia psíquica que vigila y castiga constantemente a todo sujeto cultural desde sus adentros –es decir, la crueldad interior–, sino que también, como se dijo anteriormente, se exterioriza en una construcción de la moralidad donde esa severidad distintiva del sentimiento de culpa se transfigura en principios que despiertan el superyó de cada quien pero que, al ser vistos desde la óptica del desarrollo cultural, son comprendidas como grandes principios morales y elaboradas reflexiones éticas que permiten vivir en sociedad.

Con este panorama en mente, se abre la posibilidad de observar de qué modo es que se manifiesta esa radicalidad del superyó ya no en el interior del sujeto –cuestión que ya se abordó extensamente en el apartado anterior–, sino en el relacionamiento con los otros. Así pues, en los siguientes subtítulos pasaré a desarrollar las consecuencias de utilizar como guía moral una conciencia moral basada en la culpa, teniendo como punto de partida la hipótesis de que esos referentes morales que el sujeto cultural que Freud (1992) caracteriza recibe en forma de reclamo ideal también tienen el objetivo de intervenir las relaciones con el otro y no solo reprimir al yo desde la culpa.

### 1.2.2 El encuentro con la alteridad visto desde la crueldad exterior

En su texto titulado “El intruso”, Jean-Luc Nancy (2006) expresa que todo extranjero lleva consigo una carga intrusiva, pues se presenta sorpresivamente y perturba en la intimidad, representando así la entrada de lo ajeno en lo cotidiano. Esta característica del extranjero, ejemplo perfecto de lo que es la alteridad, destaca lo que en esta perspectiva de la crueldad moral aquí desarrollada determina las relaciones con los otros. Ya que, como dice Nancy (2006), “recibir al extranjero también debe ser, por cierto, experimentar su intrusión” (p.12), cabe preguntarse entonces por el modo en que se da dicha experiencia en un sujeto cultural cuya conciencia moral fue formada en la culpa. En este caso la irrupción del otro no puede sino verse como una amenaza dado que el encuentro con esa particular diferencia que lo constituye se vuelve en un cuestionamiento directo de los principios morales.

Para ilustrar esta cuestión puede servir pensar en situaciones que muestran la interiorización de los reclamos ideales de la cultura, como por ejemplo que el único tipo de amor sexual permitido es aquel que conduzca a la formación de la familia. Teniendo en cuenta los roles sociales a los que nos integramos en el proceso de relacionamiento de la cultura, ¿qué ocurre cuando alguien que creció con principios de este tipo se encuentra con una persona homosexual, ya sea porque sus gestos y expresiones lo demuestren o porque lo dijo abiertamente? Vale decir que, independientemente de que esto ocurra en contextos de discriminación directa o no, cuando la población homosexual hace presencia en algún lugar público las miradas de las personas se muestran incómodas o furiosas y se oyen murmullos que contienen todo tipo de comentarios, los cuales manifiestan desde sentimientos de pesar y lástima –a causa de que se entiende que esa otra persona vive supuestas desviaciones– hasta mucho odio generado por el hecho de que no se soporta la idea de que exista gente diferente que no pretenda cumplir el principio cultural.

El motivo de este tipo de situaciones se explica a causa de que los principios rectores que la cultura promueve no solamente funcionan como una guía moral, como se dijo anteriormente, sino que también cabe pensarlos como configuradores de normas sociales, pues esa regulación de los vínculos a la que pretenden los apogemas culturales implica tanto el establecimiento, en muchas ocasiones tácito, de ciertos roles, conductas y representaciones sociales, así como también su respectiva asimilación, en cuyo caso se da la realización de los individuos dentro de la sociedad. Tal y como lo expresa Judith Butler (2006) en “Deshacer el género”, [...] la viabilidad de nuestra individualidad depende fundamentalmente de estas normas sociales” (p.14), precisamente porque crecemos en un

ambiente cultural que nos predispone a desarrollar nuestras vidas dentro de un delimitado marco. En este se otorga reconocimiento a determinadas manifestaciones y progresos individuales: es mejor visto convertirse en un médico que ser un ladrón o, para dar un ejemplo más perspicaz, para nuestra sociedad actual es mejor dedicarse al trabajo empresarial que ser docente, músico o artista, pues lo normal es educarse y trabajar pensando principalmente en los ingresos económicos, elemento que otorga mayor grado de valor en la sociedad. De igual forma, en ambos casos la deslegitimación de los roles inferiores –socialmente hablando– siempre estará presente precisamente porque se tienen como referencia ciertos valores, principios, normas o representaciones sociales que van en contravía de realizaciones individuales diferentes.

Siguiendo en esta profundización de los principios morales que la cultura promueve, hay que mencionar, además, que bajo esa figura de reclamo ideal se fundamenta un modelo de ser humano. Las normas sociales que gravitan en medio del espacio social determinan “[...] nuestra concepción del modelo de humano con derechos o del humano al que se incluye en la esfera de participación de la deliberación política” (Butler, 2006, p.14), lo que significa que no son reconocidos como seres humanos, o que como mucho son considerados seres menos que humanos, todas aquellas personas que no cumplen con las normas que determinan las representaciones sociales:

El humano se concibe de forma diferente dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad. (Butler, 2006, p.14)

En ese sentido, se entiende que siempre y cuando determinados individuos o grupos poblacionales se comporten de acuerdo con la valorización que la cultura les haya otorgado<sup>10</sup> y no se salgan de dicho margen de clasificación, todo funciona como debería; y, sin embargo, cuando por el contrario se transgreden dichas normas, se les observa como medios coercitivos de la cultura y, en consecuencia, se exige su reestructuración, aparecen entonces las discordias. Para observar de manera concreta la manera en que se generan dentro del espacio público ciertas tensiones entre los sujetos culturales –que aceptan y viven en concordancia con los principios morales, las representaciones y las normas sociales que su sociedad promueve– y aquellos individuos o colectividades que miran con ojo crítico las concepciones que tienen acerca de ellos, cabe pensar en la incomodidad que generan estos últimos a

---

<sup>10</sup> Esta cuestión, a mi parecer, está íntimamente relacionada con las dinámicas de colonización y relaciones de poder que se han establecido durante siglos entre los países que supuestamente son civilizados y tienen altos niveles de desarrollo y los que no. Piénsese, por ejemplo, en las creencias eurocentristas que aún permean la cotidianidad de la vida latinoamericana.



la hora de manifestarse: cuando en Colombia las poblaciones indígenas realizan marchas o huelgas para visibilizar el olvido estatal, las discriminaciones que padecen y los intentos de su eliminación como pueblos, son entonces tratados como una molestia, calificados de vándalos por su accionar y se les entiende como grupos no civilizados cuyo saber –explícito desde sus lenguajes hasta en sus vestimentas– es visto como simple folclor, un adorno del que sentir orgullo bajo un discurso hipócrita de diversidad. Las poblaciones indígenas son, así comprendidas, colectividades llevadas al margen de la vida social, pues su sola presencia en los espacios públicos delata la fractura de las representaciones y normas sociales imperantes y evidencia, además, no solo la gran carga coercitiva de la sociedad sobre la que se edifica la cultura, sino también las consecuencias de enfrentarse a ella.

Con lo anterior no quiero decir que las normas sociales nunca se transformen o que los sujetos culturales que fueron formados con una conciencia moral basada en la culpa y que tienen como guía los principios que la sociedad promueve tampoco cambien de opinión y siempre vivan, sin excepción, su vida bajo la orientación de estos. Al contrario, creo que el hecho de que los sectores más oprimidos alcen sus voces, exijan sus derechos y peleen por un cambio en el imaginario público que los reconsidere como seres humanos es, precisamente, la muestra de que se están cambiando las condiciones morales que la sociedad le impone a sus integrantes; quizás de una manera tal en la que se genere una mayor flexibilidad en la consolidación de las normas sociales y, por tanto, en la concepción que se tenga de modelo de ser humano<sup>11</sup>.

Sin embargo, y sin ánimos de desconocer los logros y las luchas políticas que día a día mantienen y refuerzan las poblaciones discriminadas, la cuestión en la que me quiero centrar es en lo que ocurre durante ese proceso de lucha por el cambio en las representaciones y normas sociales, las cuales tienen un fundamento moral. Esto no significa, vale aclarar, que esta segunda manifestación de la crueldad moral aparezca únicamente en el contexto de estas luchas, sino que en ellas observo en un mayor grado de evidencia cómo es que un gran sector de la población se esfuerza en mantenerse y encerrarse con gran radicalidad en tales normas, dando paso a la discriminación, al ataque, al sometimiento y a la eliminación real o simbólica de esos otros transgresores que muestran otras formas de ser no cobijadas por las normas y representaciones sociales imperantes. En otras palabras, quiero decir que bajo este marcado choque que se genera entre un sujeto cultural cuya conciencia moral fue formada en la

---

<sup>11</sup> Vale la pena aclarar que no toda transgresión de la norma es asimismo una transgresión de la ley. Más aun, cuando esta última ocurre no siempre se da porque hay una reducción previa de otros modos de ser de poblaciones no reconocidas en el modelo de humano imperante.

represión cultural y un otro capaz de resistir a los imperativos sociales es que aparece cierta tensión desde la cual se manifiesta con mayor claridad la *crueledad exterior*.

Considerando lo anterior, se entiende que bajo el esquema de la crueldad moral las relaciones con los otros sean predeterminadas, es decir, que se posibilitan dichas relaciones bajo determinados parámetros morales que buscan tanto validar o invalidar como valorar en diferentes grados a los sujetos culturales: así como un doctor tiene más respeto y reconocimiento que un trabajador ambulante, así también el trato será diferenciado. Esto ocurre no porque cada alteridad así lo requiera para la afirmación de su diferencia, sino porque dependiendo de qué tanto se cumpla con la realización de los valores sociales –sin importar las condiciones del medio y las oportunidades individuales para lograrlo– se otorga mayor o menor importancia y mejor o peor trato. Con esto se resalta el hecho de que los reclamos ideales que la cultura promueve no solo buscan despertar esa conciencia moral de la culpa a nivel individual, sino también juzgar a quienes por alguna razón no comparten estos principios. En este sentido, me parece, la *crueledad exterior* se manifiesta en el momento en que el otro no cumple con los requisitos necesarios que exige la cultura, por lo que automáticamente, al no estar sujeto a los mismos valores culturales, su diferencia se vuelve un elemento de discordia que amerita ser corregida o, en el peor de los casos, eliminada. Si su alteridad no se logra convertir en lo exigido –que tenga una conciencia moral formada en la culpa por medio de la cual acepte los principios de la cultura– entonces debe ser eliminada, pues su presencia es un obstáculo para el desarrollo de la sociedad y de la vida comunitaria que se da dentro de ella.

Ahora bien, si frente al otro que no comparte ni acepta los principios morales que la cultura promueve lo que se busca es corregirlo, someterlo o incluso eliminarlo, cabe preguntarse entonces por qué la culpa no hace presencia en dichos escenarios. Si la cultura nos dice a todos sus integrantes que debemos amar al prójimo como a nosotros mismos, ¿por qué no se ama a aquel prójimo que se sale de los moldes de los reclamos ideales? Y, más aun, ¿por qué no aparece la culpa en el momento que se ataca esa alteridad si precisamente la violencia es condenada principalmente en términos legales por la cultura? Con estas preguntas puestas en consideración, en el siguiente subtítulo daré desarrollo a unas posibles respuestas para continuar con esta caracterización de la crueldad exterior.

### **1.2.3 La justificación de la acción cruel: ¿la culpa desaparece o se oculta?**

En lo que llevo desarrollando una caracterización la crueldad moral he mencionado dos casos en los que la culpa no hace presencia dentro del sujeto cultural, uno de ellos es esa angustia social que Freud

(1992) comprende como un primer grado de conciencia moral en el cual solo se comete el acto prohibido cuando la autoridad no está presente por el miedo a que se pierda la protección de esta, ya sean los padres dicha autoridad, en el caso de las infancias, o el Estado, en el caso de sujetos que incumplen con las leyes. El segundo caso, por su parte, es el de las personas que, tras encontrarse con una alteridad no validada en el sistema de principios morales que la sociedad promulga, se ven obligadas a atrapar a ese otro diferente bajo las mismas normas sociales o, en caso tal de que sea imposible lograr esto, eliminar esa diferencia desde la raíz, es decir, asesinar a ese otro.

En lo que respecta al primer caso, siguiendo la misma línea psicoanalítica desarrollada por Freud (1992), puede ocurrir que, por un lado, no se haya gestado en el interior de los sujetos una conciencia moral lo suficientemente fuerte que sea capaz de frenar esas pulsiones que los movilizan a actuar en contra de las leyes o que, por otro lado, si bien se generó una conciencia moral fundamentada en la culpa, las inclinaciones fueron capaces de doblegar el autocastigo. De modo similar, pero ahora pensando en el segundo caso, la culpa, aparentemente, no hace presencia para frenar los actos de ataque, sometimiento o eliminación del otro porque hay una justificación precedente que puede pasar por encima no solo del ámbito de la restricción legal, sino también de las restricciones morales que pretenden establecer apotegmas como el de amar al prójimo. Siguiendo este último caso –que es el que atañe a este subtítulo–, parece entonces que el sentimiento de culpa y los principios, valores y normas sociales que circundan en la vida cultural de todo sujeto dejen una puerta abierta poco percibida hasta el momento, a saber, el de cierta permisividad de daño al otro. Con la intención de determinar por qué ocurre esto me he encontrado con dos diferentes posibles respuestas que vale la pena mencionar a continuación para comprender qué ocurre con la culpa cuando un sujeto agrede a otro que no comparte las mismas cohibiciones culturales y entonces ofrece distintas justificaciones de sus actos.

En primer lugar, puede ser que la fuerza de la costumbre tenga su efecto en los sujetos culturales, pues un yo reprimido que solo ha desarrollado su vida desde la culpa será cada vez más propenso a afianzar y reproducir el tipo de conciencia moral bajo la cual fue formado; por este motivo, el incurrir en el ataque hacia el otro es un mecanismo de protección y, sobre todo, de reafirmación de dicha conciencia moral, por lo que el sentimiento de culpa no se activa. En segundo lugar, siguiendo la idea de Butler (2006), si cada ser humano es concebido de manera diferencial dependiendo del valor otorgado a factores como la raza, la morfología, el sexo y la etnicidad, puede ocurrir entonces que aquellos defectuosos humanos que no cumplen con el modelo cultural promovido a causa de que no les sean reconocidos algunos de estos elementos, sean vistos desde fuera del ámbito cultural y valorados,

precisamente, como seres menos que humanos (Butler, 2006). Por lo tanto, ya que un ser valorado como algo menos que humano no merecería una consideración moral equiparable a la de un humano en toda la regla, entonces es permitido atacarlo para corregirle, someterlo o incluso eliminarlo.

De estas dos posibilidades que responden a la inquietud del presente subtítulo, observo que, sea de forma consciente o no, detrás de la justificación de la acción cruel —es decir, del ataque, sometimiento o eliminación del otro— se oculta el sentimiento de culpa, pues, por un lado, en la primera situación, el sujeto cultural busca que los otros padezcan esa misma represión a modo de afirmación propia, mientras que, por el otro lado, en el segundo caso, esa conciencia moral le dicta al sujeto que aquellos otros diferentes que no cumplen con el modelo de humano promovido por su cultura han de ser corregidas o, de ser necesario, eliminadas; es decir, se forma una conciencia de culpa o se elimina al otro. Con esto, lo que reluce es entonces la posibilidad de que la conciencia moral formada en la culpa tenga exteriorizaciones que llevan a la justificación de actos que aparentemente van en contra de sus propios preceptos justamente porque, al chocar con la otredad, no tiene otra salida. Así pues, esta sería a mi modo de ver una de las razones —la de la moral cruel— por las que se justifican y legitiman los actos de discriminación, ataque, sometimiento y eliminación del otro, a saber, que ese superyó que Freud (1992) caracteriza en su análisis del malestar cultural tiene una cara oculta: la que permite, sin aparente culpa, justificar todo tipo de atrocidades en contra de los otros a causa de su gran arraigamiento en la sociedad.

#### **1.2.4 Recapitulación: ¿qué es la crueldad moral?**

Para dar fin a este capítulo, a modo de síntesis quisiera retomar brevemente todo lo que presenté en los dos apartados constituyentes de la crueldad moral. En primer lugar, la *crueldad interior* fue caracterizada a partir del “Malestar en la cultura” de Sigmund Freud (1992), quien en dicho texto aborda la forma en que la cultura se edifica a partir de las desdichas de los sujetos que la conforman. El método para llevar a cabo la consolidación de la cultura es, precisamente, el que caracteriza la primera manifestación de la crueldad moral: la culpa. Este es, pues, el elemento central no solo de esta obra psicoanalítica, sino también de la crueldad interior, ya que su función es la de instalarse dentro de cada sujeto cultural y fungir como una instancia psíquica —la del superyó— que vigila y castiga al yo por tener pulsiones que no van acorde a los ideales de la cultura —tales como amar al prójimo como a sí mismo— aun cuando dichas inclinaciones no lleguen a llevarse a cabo. En ese sentido, se entiende que el sentimiento de culpa se genera no porque se actúe incorrectamente, sino porque no se cumple con

la exigencia de ser como se debería ser, pues cada sujeto forma una conciencia moral a partir de la culpa a través de las interacciones que entabla con el medio circundante –espacios educativos formales e informales, bombardeo de información recibido desde libros hasta programas de tv, etc.– y con los otros –familiares, vecinos, maestros, amistades, etc.–; todo estos son, vistos desde la crueldad moral, elementos de los que puede recibir una carga moral represiva.

En segundo lugar, abordé la *crueldad exterior* partiendo de la idea de que las reflexiones éticas desarrolladas por la cultura son reclamos ideales que buscan mantener despierto el superyó de cada individuo y continuar con la represión pulsional, pues estas son, como dice Freud (1992), “[...] un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido” (pp.137-138). Profundizando en estas consideraciones dije que el sentimiento de culpa establecido en la instancia psíquica del superyó constituye, siguiendo a Mèlich (2014), una gramática moral que sirve de guía: el superyó ya consolidado en la cultura occidental se vuelve entonces una herencia que funciona como horizonte moral, el cual establece ciertas normas y representaciones sociales que presentan un modelo ideal de ser humano al que todo sujeto cultural ha de aspirar llegar a ser. Por tal motivo, desde esta perspectiva, el relacionamiento con los otros se realiza a través de una valorización de ese otro, es decir, que en el encuentro con la alteridad se hayan de fondo ideas previas acerca de cómo esta debería ser y presentarse. De esto se desprende que aquellas alteridades que no compartan ni cumplan con dicho modelo de ser humano sean invalidadas, pues rompen con dicho molde. A causa de esto los individuos formados en la conciencia moral de la culpa entran en discordia con estas otras formas de ser, por lo que entonces aparecen las situaciones de discriminación, sometimiento o eliminación del otro: frente a la diferencia, el sujeto cultural tiende a intentar corregir la supuesta desviación o, en caso extremo, a eliminarla desde la raíz.

Llegado este punto surgió la duda acerca del funcionamiento de la culpa, pues en estas situaciones no hace presencia para castigar o frenar los impulsos del sujeto cultural que ataca al otro. Frente a esta cuestión, se entiende que, sea de forma consciente o no, la culpa no aparece porque el sujeto cultural defiende su conciencia moral a toda costa, ya sea porque se afianzó en ella de tal manera que no es capaz de observar otros modos de ser y se afirma a sí misma a partir de la acción cruel contra el otro o, también, porque esa conciencia moral recibe exigencias, apotegmas, principios, normas y representaciones que posicionan un modelo ideal humano con el que se deslegitiman otros seres humanos. Aquí la culpa parece ocultarse –hacer la vista gorda– y afirmarse a sí misma por medio de la

represión al otro –la misma que sufrió el yo del sujeto cultural–, así como también autoriza al sujeto justificarse y legitimar sus actos en contra de los otros.

Habiendo caracterizado estas dos manifestaciones de la crueldad moral que la componen, veo importante, para terminar este capítulo, mencionar que, frente al encuentro con la *alteridad*, el ataque a esta no es lo único que puede aparecer. Si bien desde la perspectiva aquí dilucidada se hallan razones para creer que es así, vale la pena reconsiderar –lo digo nuevamente– cuál es la noción del otro que se presenta en el marco de la crueldad moral, pues si se sigue el esquema psicoanalítico presentado por Freud (1992) se entiende que la alteridad es un objeto de satisfacción, ya sea por la pulsión erótica –querer fusionarse con él– o por la pulsión de muerte –querer eliminarlo para satisfacer los deseos de destrucción–, o, también, que es un obstáculo para la satisfacción –los padres que le impiden actuar a su antojo, la sociedad que con sus leyes y su uso de la violencia pueden ejercer castigos, etc.–. Sin embargo, a pesar de que se haya consolidado la conciencia moral de la culpa y a partir de ella se construya la cultura, no necesariamente se tiene que asumir que esta debe seguir por el mismo camino, pues eso sería aceptar que la crueldad moral es algo que debemos cargar si queremos vivir en comunidad y crear sociedad. Por esta razón, en el siguiente capítulo pretendo dilucidar otra manera de entender a la *otredad* que sirva, quizás, como una contrapartida a la crueldad moral y, también, como una búsqueda de la formación de una conciencia moral que no sea basada en la culpa.

## Capítulo 2: ¿es posible fundar una moral que no sea basada en la culpa?

Ya que clarifiqué la manera en que la crueldad moral se edifica dentro de la cultura occidental, a la par que, en dicho proceso, presenté una concepción sobre el otro que se genera en el seno de las relaciones crueles que se dan al interior de la sociedad, este capítulo tiene el propósito de explorar la posibilidad de fundar una moral que no parta desde la instauración del superyó. Ya que, tal y como lo demostró Freud (1992) en su obra psicoanalítica, esta instancia psíquica es formada a causa de los grandes esfuerzos de la cultura por controlar nuestras pulsiones y vínculos con los demás en pro de regular la vida individual dentro de la comunitaria, vale considerar si ya llegados al punto de tomar conciencia de esta problemática podemos entonces ejercer cambios en nuestra cultura para que la culpa no sea el motor de la conciencia moral de todo sujeto cultural.

En este orden de ideas, al ser consideraciones propias que buscan abordar la conciencia moral y su formación de una manera diferente a la que la crueldad moral genera, este capítulo pretende constituirse como una contraparte del primero y fungirá como un espejo que refleje, desde otro ángulo, el funcionamiento de una posible moral, por supuesto, no cruel. Así pues, en las siguientes páginas intentaré presentar una contrapartida a los principales puntos de la moral cruel –dilucidada en el capítulo anterior– con el fin de responder a la pregunta que constituye el título del presente capítulo.

### 2.1 Una noción del otro a partir de una concepción ética

Hasta el momento se han destacado dos nociones sobre el otro: por un lado, el otro es comprendido a partir de un yo que Freud (1992) parece concebir como uno que comprende al otro desde la posibilidad de que este sea una amenaza o un objeto u obstáculo para la satisfacción. Por el otro lado, en la crueldad moral se manifiesta una concepción sobre un otro que no se reconoce como tal, sino que, desde el relacionamiento con él, se asume que este debe ser corregido o incluso eliminado debido a que su presencia y las diferencias que representa son un cuestionamiento directo a los principios morales que la culpa –vía superyó– instauró en las conciencias morales de los sujetos culturales. Ahora bien, teniendo en cuenta estas dos concepciones sobre el otro en las que, por una parte, se le determina a partir del yo y, por la otra, se le entiende como algo incorrecto, que no debería ser y, por ende, como una amenaza, veo pertinente partir entonces de una concepción diferente a estas para hacer un contrapeso teórico y práctico a la crueldad moral. Esta concepción nace de lo que el filósofo lituano Emmanuel Lévinas (2000) desarrolla acerca de la *alteridad* en términos éticos; así pues, a continuación, desarrollaré brevemente la manera en que este filósofo comprende al *Otro*.

### 2.1.1 ¿Qué es la totalidad o la pretensión de totalizar?

Para Lévinas (2000), la historia de la filosofía occidental se caracteriza por tener la intención de concretar un pensamiento absoluto a través de la creación de un sistema filosófico capaz de realizar una síntesis universal de toda experiencia que abarque la totalidad del mundo. Para comprender este asunto en profundidad vale la pena comenzar aclarando que, según el autor, esa pretensión de atrapar todo el contenido del mundo y volverlo un saber absoluto es posible gracias a la premisa de que “la conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo” (p.63): el yo que habita y se realiza en el mundo se identifica con él de tal modo que, en su hacer, se lo apodera; por ende, este mundo es para él todo suyo. En ese sentido, el sujeto que mora dentro del mundo y recobra “[...] su identidad a través de todo lo que le acontece” (Lévinas, 2002, p.60) constituye un yo que, en ese proceso de posesión, creación y alteración de mundo<sup>12</sup>, se ancla en su egoísmo para reducir cada experiencia en un único saber que siempre retorna a sí mismo.

En este orden de ideas, totalizar sería, precisamente, ese proceso de aprisionamiento de todo lo diferente que termina por convertir a lo *Otro* en una parte de lo *Mismo*, es decir, de lo ya conocido. Dicho *Mismo*, a mi parecer, hace referencia a todo conocimiento en el que el yo es capaz de identificarse precisamente porque es él quien lo elaboró. Una vez lo desconocido pasa a ser comprendido —es decir, atrapado en el interior del sí mismo—, automáticamente el contenido de lo que no se sabía pasa a ser atrapado por la conciencia, haciendo que eso ajeno a sí sea trasladado a las estructuras del pensamiento del sujeto: lo diferente se adecua entonces al pensamiento del yo. Así, los objetos —ya sean recuerdos, saberes o cosas tangibles— son poseídos, pues si bien en un principio están separados de mí, me son ajustados. El proceso del conocer es, en este sentido, un movimiento de asimilación que se describe por el acto de ir hacia lo desconocido, tomarlo y llevarlo hacia mi interior —hacia el reino de lo *Mismo*, despojando así a lo desconocido de su característica de *alteridad* en el momento que es puesto bajo la luz de la propia razón.

Ya que la construcción del conocimiento consiste en capturar y poseer todo lo desconocido al hacerlo parte de lo *Mismo* —y en ese sentido su característica de alteridad desaparece en el momento que se vuelve conocido— ahora se puede comprender que esa totalización que aborda Lévinas (2002) presenta

---

<sup>12</sup> Al hablar de alteración de mundo hago referencia a todo proceso humano emprendido con el fin de cambiar las condiciones materiales de su vida: desde la creación de elementos materiales básicos como los vasos, cucharas, carretas, platos, zapatos, camas, etc., hasta las organizaciones sociales y creaciones más diversas como las comunidades, los pueblos, las granjas, las casas, los edificios, la política, las leyes, el derecho, etc.



una problemática, a saber, la del relacionamiento con el otro: esa traída y retención de lo *Otro* en lo *Mismo* –la pretensión de totalizar– solo es posible mediante la reducción de todo otro; ya sea en el relacionamiento con otros, en las reflexiones acerca de otras personas, a la hora de comprender a cualquiera diferente a mí o, incluso especialmente, en la construcción de grandes saberes y disciplinas humanas, como puede ser, por ejemplo, la historia: a través de aquella historia que los historiadores construyen se reduce la alteridad de quienes vivieron los acontecimientos. Al respecto dice el filósofo lituano que la labor historiográfica

Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que se resumen, al menos, sus esencias (Lévinas, 2002, p.78).

Es de esta forma, explica Lévinas (2002), que el otro es reducido dentro de la labor histórica. Su rol, si se quiere ver así, es secundario dentro del saber absoluto, pues la estructura misma del conocimiento lo toma como un objeto más que puede ser poseído y, en este caso, puesto en determinado momento de la historia, bajo ciertas características de la época y también bajo un único sentido: el que los historiadores reconstruyen.

Ahora bien, teniendo en cuenta el ejemplo anterior y volviendo al punto central de este apartado – presentar esa pretensión totalizante del conocimiento que se manifiesta constantemente en la filosofía occidental y se caracteriza por la creación de grandes sistemas capaces de reducir a todo *Otro*–, la filosofía levinasiana quiere dar cabida, por el contrario, a la experiencia no-sintetizable que constituye la relación ética con el otro, es decir, quiere presentar como irreductible toda alteridad humana y, además de esto, desentramar el modo en que se da éticamente dicha relación entre el yo y el otro precisamente en nombre de dicha irreductibilidad. En los siguientes subtítulos presentaré, pues, las características de la *alteridad*, término que he utilizado y utilizaré para hacer referencia a esa carga ética que el filósofo lituano propone en sus postulados al hablar del otro como un irreductible.

### **2.1.2 El infinito como lo irreductible**

Cabe comenzar esta caracterización de lo que se entiende por *Otro* en el pensamiento levinasiano a partir del concepto que se contrapone a la idea de la totalidad, este es, el infinito. Haciendo referencia a las reflexiones cartesianas acerca de la idea del infinito, Lévinas (2000) expresa que su contenido, “[...] eso a lo que esta idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos.

Hay desproporción entre el acto y eso a lo que el acto hace acceder” (p.77). A diferencia del proceso de totalización, según el cual el sujeto adecua lo ajeno a sí mismo y pretende llegar a un único saber – de preferencia absoluto– con el que lleva todo lo pensado al reino de lo *Mismo* –en cuyo caso solo hay un estado de igualdad entre el objeto pensado y el sujeto que lo posee al conocerlo–, la idea del infinito se caracteriza por una desigualdad entre aquel que lo piensa y el contenido pensado, es un intento de contener dentro del yo algo que, por su propia definición, es incontenible.

Ahora bien, dicha desproporción irresoluble es materializada en el encuentro con el otro, en un cara-a-cara que, dice el filósofo, se caracteriza porque el sujeto se relaciona con el infinito incontenible de un otro que hace presencia sin previo aviso e irrumpe en la continuidad de un sujeto acostumbrado a totalizar –es decir, a reducir– el mundo circundante. Al comprender la relación intersubjetiva como un acontecimiento que nos pone de frente con el infinito, el autor lituano quiere darle la vuelta al reinado del yo moderno que se autoproclama como el principio y la medida del todo y, en cambio, poner por encima a la otredad a través de una ética que no busca atrapar a la *alteridad* en el propio esquema de comprensión. Tener la idea del infinito es, para Lévinas (2005), relacionarse con lo inalcanzable de una forma tal que su característica desmesura no se vea limitada o reducida por mi incapacidad y pretensión de contenerla:

La maravilla de lo infinito en lo finito de un pensar es una subversión de la intencionalidad, una subversión de este apetito de luz que es la intencionalidad: contrariamente a la saturación en la que se apacigua la intencionalidad, lo Infinito desarma su Idea. el Yo, en relación con lo Infinito, es una imposibilidad de detener su marcha hacia adelante [...] es, literalmente, no tener tiempo para retornar, [...], no tener un escondrijo de interioridad donde se vuelva a sí, marchar hacia adelante sin miramientos para sí. (2005, p.63)

“Relacionarse con lo incomprensible”, “marchar hacia adelante sin detenerme ni tampoco referirme a mí”, “no retornar a mi yo”: todas estas expresiones referidas al movimiento de lo *Mismo* hacia lo *Otro* son descripciones precisas de un correcto relacionamiento con la *alteridad*, ya no en términos de comprensión o construcción de conocimiento, sino en lo que respecta a una socialidad especialmente ética. La idea del infinito materializada en una experiencia como la del encuentro con el otro da cuenta de que frente a su presencia no solamente existe la posibilidad de tomarlo como objeto de conocimiento, poseerlo y simplificar lo que él es a partir de las propias impresiones, sino que, por el contrario, también es posible dirigírsele sin una pretensión totalizante, es decir, reconocer esa irreductible y radical diferencia que le constituye como extraño a mí y, partiendo desde allí, relacionarse

con él. Así pues, en el siguiente apartado presentaré el modo en que, por un lado, es advertida la presencia del otro y, por el otro, se da la relación ética con él teniendo en cuenta esa premisa del no retorno hacia sí mismo.

### 2.1.3 El rostro del otro y la responsabilidad

La importancia de un relacionamiento con el otro que no sea basado en una reducción de él<sup>13</sup> reside en aquello que su rostro expresa, a saber, lo incontenible que es. Frente a la aparición del otro, el yo se ve adentrado en una situación desconcertante, pues el relacionamiento con este implica una inestabilidad de la constitución propia. Esto no solo se da por el hecho de que al conocer diferentes personas provenientes de culturas ajenas a menudo aflora una sensación de extrañeza y se reconozca una total lejanía respecto a estas, tampoco únicamente porque gracias a la historia se reconoce el valor cultural y su significación, sino también, y especialmente, porque ese pluralismo tiene de base el hecho de que el otro pone en cuestión esa continuidad y empoderamiento del yo que se está identificando a sí mismo en su hacer en el mundo a través de la *visitación*. Para Lévinas (2005), el otro es percibido mediante una epifanía y su llegada se describe a partir de que se presenta como un rostro vivo, no ya como un simple dato o bajo un contexto cultural que lo dota de significación.

Es así como, previo al contexto cultural e incluso como fundante del mismo, la presencia viva del rostro del otro es una desnudez, “[...] un despojamiento sin ornamentos culturales [...]. La significancia del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo” (Lévinas, 2005, pp.59-60); el rostro es, por él mismo, sentido – es decir, una orientación– y, por tal motivo, no solamente él habla por sí solo antes que la cultura de la que proviene, sino que esa confirmación de su existencia a través de su innegable presencia totalmente viva y despojada de todo, es lo que fundamenta que hayan significaciones culturales y se les reconozcan –al menos actualmente y en términos generales– con sus propios valores y diferencias:

Es posible para un francés, en efecto, aprender chino y pasar así de una cultura a otra [...]. Lo que queda fuera de consideración [...] es que es necesaria una orientación que conduzca precisamente al francés a aprender chino en lugar de declararlo bárbaro [...], que lo conduzca a preferir la palabra a la guerra. Se razona como si la equivalencia de las culturas, el descubrimiento de su abundancia y el

---

<sup>13</sup> Como puede ser esa concepción del otro como amenaza y objeto u obstáculo de satisfacción que abordé en el primer capítulo a raíz del esquema freudiano de las pulsiones; en este caso el otro se define dentro de estas tres categorías. Por su parte, desde una postura levinasiana, el otro no se podría categorizar ni definir, sino más bien se abordaría en reflexiones que partan desde la idea de que la alteridad es, justamente, irreductible.

reconocimiento de sus riquezas no fueran los efectos de una orientación y de un sentido sin equívoco, en el que la humanidad se sostiene. (Lévinas, 2005, pp.43-44)

Aquello que el rostro manifiesta y que surge a partir de su desnudez es, precisamente, una cuestión de carácter exclusivamente ético que, tal y como se muestra en la cita precedente, funge como principio orientador que dota de sentido el relacionamiento con el otro. Este elemento primordial que da paso a una socialidad ética surge de la advertencia de un rostro que expresa un estado de miseria e indigencia y que, asimismo, exige una respuesta. El rostro excede nuestro entendimiento con una transparencia en la que se nota su fragilidad a la par que, precisamente por esta debilidad, nos presenta un imperativo: “no matarás”. Así, la llegada del otro, en forma de *visitación*, a las puertas del reino de lo *Mismo* —es decir, del yo— es recibido como un ruego que también ordena, pues su rostro se impone a la conciencia en esa total indefensión de tal manera que esta es trastornada, llevada al segundo plano, dejando como previa a ella —es decir a la conciencia de sí mismo— “[...] una orden irrecusable —un mandato— que detiene la disponibilidad de la conciencia” (Lévinas, 2005, p.61): primero respondo por el otro, luego soy consciente de mí mismo.

Al hablar del deseo de dirigirse hacia el otro y, en dicho movimiento, no retornar a sí mismo, el filósofo lituano quiere hacer énfasis en ese impulso de querer ayudar al otro. Previo a la toma de conciencia, surge dentro del yo un deseo de ir más allá de sí mismo, de entregarse a sí para el otro. Esta disposición inicial que se produce en el momento que el rostro del otro choca con la continuidad de una conciencia enclaustrada en sí misma, es, para Lévinas (2005), el fundamento de toda acción auténticamente ética: desde la ayuda más trivial —aquella brindada sin percance o dificultad alguna— hasta el sacrificarse a sí mismo por el bien ajeno a modo de *Obra*<sup>14</sup> —sea en el caso que sea—, el filósofo arguye que el acontecimiento primordial, y presupuesto de la convivencia humana, es ese deseo y disposición de darle respuesta al llamado del otro.

Así las cosas, la responsabilidad es entendida, justamente, como el dar respuesta a esa exigencia que suplica. Como consecuencia, es necesario, según el autor, cambiar de perspectiva respecto a la relación intersubjetiva y a la misma subjetividad. Si bien en un principio se podría considerar a la socialidad —al

---

<sup>14</sup> Para Lévinas (2005), la *Obra* es considerarse a sí mismo como un “[...] ser-para-más-allá-de-mi-muerte. [...]”. Renunciar a ser contemporáneo del triunfo de su obra es entrever este triunfo en un *tiempo sin mí*, aspirar a este mundo sin mí, aspirar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo [...]” (pp.51-52)

relacionamiento con el otro— como algo recíproco, en realidad esta es asimétrica: el yo que entra en contacto con el otro sin pretensiones totalizantes o impositivas se encuentra en una relación de sujeción respecto a él y, por tanto, se haya abocado al otro de tal forma que, en esa apertura y actitud servicial, descubre la raíz de su propia subjetividad. Antes de ser un yo, este se haya sujeto al otro, antes de concebirse como un sí mismo ajeno, el yo se concibe como un subordinado del otro, previo a ser y considerarse un yo autónomo, es un yo heterónimo:

Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas. Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo [...] no lo transforma en un momento del orden universal, sino que lo confirma en su unicidad. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. (Lévinas, 2005, p.62)

Ser un yo incapaz de evadir su responsabilidad respecto al otro es identificar dentro de sí una actitud fundamental que se caracteriza por ser irreflexiva. No se trata de un sujeto que reflexiona sobre sí y atiende entonces el llamado ajeno, sino que primero hay una respuesta y luego de esta sobreviene la conciencia reflexiva. Hay, pues, antes de una conciencia sobre sí mismo, un movimiento hacia el otro que descubre un obrar irreflexivo en el fondo de todo sujeto, el cual se caracteriza por ser sincero, ya que el individuo no piensa en sí mismo por algún interés egoísta, por reflexión o por complacencia, así como también es humilde porque, en su hacer, no contempla el retornar a sí mismo, pues no tiene tiempo para ello, ya está ocupado siguiendo el sentido de ser-para-el-otro.

Al insistir en este momento de conciencia sin reflexión totalmente ético y comprenderlo como fundante de la subjetividad, la filosofía levinasiana pretende, a mi parecer, presentar una invitación: no caer en la trampa del egoísmo. Disponerse a comprender la relación ética como un fundamento que se postra por encima —como orientación— y por debajo —como inicio— de toda reflexión es reconocer al otro en su total *alteridad* —su radical diferencia— y no reducirlo y atraparlo en lo que el yo quiera de él, esto es, deponer al yo de su autoproclamada eminencia y colocarlo por y para quienes también pertenece y pertenecerá esta tierra y son dignos de vivirla y disfrutarla.

## **2.2 ¿Qué pasa con la crueldad moral si se funda desde esta concepción ética sobre el otro?**

Tras abordar brevemente la manera en que se concibe al otro desde la filosofía levinasiana, en los siguientes apartados comenzaré a desentramar la forma en que este relacionamiento ético con el otro permite llegar a la fundación de una moral no cruel. Para tal propósito, la segunda parte de este segundo

capítulo –que comienza desde el presente apartado– está dividida en tres partes que exploran, por un lado, una manera diferente de comprender las relaciones yo-otro que se dilucidaron en la interpretación freudiana de las pulsiones humanas en relación con la cultura y, por el otro, la manera en que la *alteridad* así comprendida en la primera parte de este capítulo puede cambiar las dinámicas tanto con el yo que padece la culpa, en un subtítulo dedicado específicamente a la crueldad interior, como con los otros que padecen la crueldad exterior, en su correspondiente sección.

### **2.2.1 Confrontación: relaciones yo-otro comprendidas desde Freud y desde Lévinas**

Tal y como se expresó en el primer capítulo, las relaciones entre el yo y el otro que Freud (1992) desarrolla en su obra son pensadas exclusivamente desde el yo. El otro visto desde el mencionado análisis psicoanalítico es considerado como un elemento más que influye en la satisfacción del individuo. Ya sea porque funge como padre o madre que le prohíbe y satisface en la infancia; porque es el objeto deseado que se quiere poseer o, al contrario, agredir o eliminar para satisfacerse; porque el otro es una posible amenaza; porque se vuelve un “dispensador de ayuda” o, incluso, porque el otro se impone de tal forma que en nombre de la convivencia de la comunidad se limitan y regulan las acciones de todos los integrantes de esta. En todos los casos el otro es, pues, conceptualizado a partir de lo que puede llegar a hacer sobre el yo, específicamente en lo que se refiere a sus pulsiones. Desde esta postura se evidencia que el interés del psicoanalista siempre ha estado abocado al sujeto cultural, a observar cómo es que se desarrolla este teniendo en cuenta sus facultades innatas –es decir, sus disposiciones pulsionales– y el entorno que le rodea. De ahí que la obra citada a lo largo del primer capítulo –“El malestar en la cultura”–, parta de concebir al ser humano y sus limitaciones físicas y mentales hasta llegar a desenmascarar el elemento fundante de la cultura –el sentimiento de culpa– y la manera en que este es interiorizado por todo integrante de la sociedad, esto es, poniendo en evidencia la existencia del superyó y la presión que ejerce en todo sujeto para la regulación y manutención de la vida comunitaria.

Además de esto, en su análisis del famoso apotegma “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, Freud (1992) hace hincapié en que no es sensato asumir que el otro pueda ser amado, dado que el desconocimiento acerca de él solo podría dar como primeras impresiones no solamente que no merece dicho amor, sino que incluso es plausible suponer de su parte odio y hostilidad. Con esto el psicoanalista no solo pretende no desconocer la pulsión de agresividad y la posibilidad de que todos tenemos la capacidad de ejercer la violencia y sentirnos satisfechos tras cometerla, sino que también

quiere dar relevancia al egoísmo. Yo no puedo amar a mi prójimo como a mí mismo porque, según el psicoanalista, la satisfacción de mis pulsiones –con sus respectivas limitaciones– está por encima de cualquier otra persona. Así, solo es posible amar al prójimo por debajo de mí mismo, por debajo de las personas a las que sí les quiero dar mi amor y, sobre todo, ese resto que podría dársele solo se entregará en caso de que el otro demuestre su no hostilidad hacia mí.

Bajo la misma tónica, además, el psicoanalista muestra que el amor de meta inhibida –aquel otorgado a todos por igual– es simplemente una manera de regular las pulsiones y el relacionamiento de los integrantes de la cultura. Al ser despojado de los intereses sexuales, el amor de meta inhibida es una reorientación de la pulsión erótica que nos permite establecer vínculos más abarcadores y fraternos. Su valor reside, pues, en que permite crear y fortalecer las comunidades –sean de familias, pueblos o naciones– y, con esto, no solo mejorar el desarrollo de la cultura, sino también evitar los excesos de violencia y la disolución de lazos sociales.

Ahora bien, tras esta breve recapitulación, y, además, ya habiendo presentado la postura levinasiana acerca de la alteridad, vale la pena entonces confrontar algunos de estos postulados psicoanalíticos y dar cabida, desde la relación ética, a algunas reconsideraciones en torno a la relación yo-otro. En aras de realizar una mediación entre la ética levinasiana y el psicoanálisis freudiano y, junto con ello, ir respondiendo a la pregunta central de este capítulo –esto es, si es posible fundar otra moral que no sea cruel– quisiera abordar de manera sucinta el modo en que se comprende al yo desde ambas posturas y, asimismo, el modo en que ambos autores comprenden la ética.

En lo que respecta al primer punto –la manera en que se entiende al yo–, el enfoque freudiano permite comprender el modo en que se desarrolla la mente humana. En su conceptualización de las pulsiones y en el develamiento y caracterización del superyó, el psicoanalista realiza una gran labor de comprensión del sujeto cultural: el yo que describe Freud (1992) se desarrolla acorde a su entorno y a sus dotaciones pulsionales, se configura en base a la satisfacción de sus necesidades básicas –principio de placer– y se diferencia de lo que le rodea a medida que adopta un principio de realidad, es decir, que mientras crece es capaz de darse cuenta de las limitaciones que le impiden cumplir sus deseos y desenvuelve su vida a partir de estas, buscando siempre la satisfacción o el sosiego. Además, este yo que presenta el psicoanalista también se ve intervenido por influencias externas que se interiorizan y determinan el comportamiento, tales como los traumas o el sentimiento de culpa transmutado en superyó.

Es por estos motivos que el yo así descrito no solamente es capaz de usar sus facultades cognitivas para racionalizar al mundo, ordenarlo y trabajarlo, así como también puede disponer de ellas para comprenderse a sí mismo, sino que, además, posee un cuerpo y tiende a satisfacerlo porque allí reside su bienestar. El sujeto no es, entonces, pura conciencia abstracta, reflexiva y racionalizadora, sino también es egoísmo, inconsciente, cuerpo, deseo, influencias y determinaciones ajenas. Es así que, en resumidas cuentas, el yo moderno, antes considerado como principio y medida de todas las cosas, es puesto en entredicho por observaciones más aterrizadas de lo que somos como seres humanos, pues parten desde el reconocimiento de nuestras cualidades y limitaciones corpóreas.

Como contraste, en la filosofía levinasiana el yo es considerado desde su unión con la moralidad, es decir, a partir de la relación ética establecida con el otro. Aunque a primera vista pueda parecer extraño comprender al yo a partir de la responsabilidad que tiene con el otro, vale la pena aclarar que el pensador lituano tiene una gran influencia religiosa –específicamente judía– y, por eso mismo, el punto de inicio de sus reflexiones se puede encontrar en esa concepción acerca del amor que Freud (1992) pretendió reducir, este es, el de meta inhibida. Lo que para el psicoanalista es visto como una reorientación de las pulsiones eróticas y funge como regulador social, para el filósofo judío es el (na)cimiento de la subjetividad. El yo solo llega a ser tal tras reconocerse como deudor del rostro del otro: el ser perturbado por la presencia de alguien totalmente ajeno y radicalmente diferente y, en consecuencia, responder por él, es lo que constituye el principio de toda relación social. Así como Freud (1992) parte de supuestos y conjeturas para describir el nacimiento de la conciencia moral, Lévinas (2003), por su parte, comienza desde el saber y lenguaje bíblicos para rescatar, ya desde la filosofía, tanto en la experiencia trivial como en la primordial –es decir, en la fundante–, esa bondad del dar sin esperar reciprocidad alguna:

El sujeto llamado encarnado no resulta de una materialización, de una entrada dentro de la especie y las relaciones de contacto y de dinero que habría realizado una conciencia; esto es, una conciencia de sí, provista contra todo ataque y previamente no espacial. Porque la subjetividad es sensibilidad –exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro [...]– y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, [...] es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel. (p.136)

De lo anterior se desprende que, desde mi interpretación, al identificar al yo con la relación ética, una moralidad diferente a la aquí dilucidada puede comenzar a caracterizarse, pues, a diferencia de lo que



explica Freud (1992) al hablar de la ética, en este caso no hay elaboradas reflexiones en torno a la importancia y necesidad de establecer vínculos recíprocos entre seres humanos, sino que se presenta una exigencia ética, un llamado a la acción que se caracteriza, según lo dicho en los apartados anteriores, por emprender un movimiento sin retorno que va de lo idéntico –del yo del sujeto– hacia lo otro –el rostro que ordena mediante una súplica–. Es así como se abre la posibilidad de concebir al yo no solamente desde un cuerpo con necesidades, pulsiones y deseos egoístas que busque satisfacerse de acuerdo a lo que el medio y su propio ingenio le permitan, sino también como un individuo sujetado al otro en una condición de heteronomía, es decir, como a un yo al que no le importa satisfacer al otro antes que a sí mismo.

En ese sentido, teniendo en cuenta que también es posible concebir al sujeto como aquel que se determina como un ser-para-el-otro, vale la pena entonces reconsiderar esa relación yo-otro como una en la que no se presentan predisposiciones para la imposición o el sometimiento de la *alteridad* en términos de volver al otro un objeto, ya sea de satisfacción o de conocimiento. Más bien, esta relación se entendería a partir de la responsabilidad vista como una respuesta, es decir como una acción que busca siempre atender al sujeto de carne y hueso, a ese particular que muestra su rostro con el que el yo se relaciona: este no se ve sumergido entonces en el deseo de complacerse, sino en el de obrar por el bien del otro.

No obstante, aun cuando la propuesta levinasiana permite entrever una subjetividad diferente a la descrita en el capítulo primero, también es importante tener en cuenta que la complacencia del yo, que es tan determinante para concebirse como tal desde la teoría freudiana de las pulsiones, puede estar presente en todo momento, incluso escondida bajo la forma de la bondad. Así como lo expresa el mismo Lévinas (2000), el hecho de comprender o sentir la exigencia ética del rostro no implica que esta se vaya a cumplir o que se realice al pie de la letra de acuerdo a estas condiciones, pues, a mi parecer, el ser un yo implica estar entre esa tensión de la satisfacción propia y la ajena, entre el ayudar al prójimo y ser egoísta, en últimas, entre imponer la subjetividad y afirmarse o deponerla y afirmar con ello al otro. Con esto no solo quiero enfatizar en el hecho de que no actuamos únicamente de acuerdo a un puro yo-placer o a un total desinterés de la bondad y que seguramente en ambos casos se evidencian residuos de su contrario, sino también en que la posibilidad de ser crueles está siempre a la mano, pues, siguiendo a Freud (1992), la cultura occidental que hemos heredado se cimentó en la formación de una conciencia moral capaz de castigar a sus portadores, así como también influir en las relaciones con los otros –según lo visto en el subtítulo de la crueldad exterior–. Así pues, bajo estas

consideraciones, en los siguientes apartados pretendo volver a esas dos caras de la misma moneda que constituyen a la crueldad moral –es decir, a la crueldad interior y exterior– con la finalidad de contraponer a ellas ese elemento que podría funcionar no solo como un contrapeso, sino también como la principal característica de una moral no cruel, este es: la responsabilidad con el otro entendida como respuesta.

### **2.2.2 Exploración de un tránsito: de la crueldad interior a la responsabilidad**

Partiendo de la hipótesis de que lo que caracteriza a una moral no cruel sería la responsabilidad con el otro, en este apartado voy a comparar ambas categorías fundantes de, por un lado, la crueldad moral y, por el otro, de esa moral no cruel que estoy desentramando, esto es, pretendo enfrentar el superyó con la responsabilidad levinasiana. Para esto, en primer lugar, abordaré las diferencias conceptuales que se identifican tanto en el superyó como en la responsabilidad con el otro por medio de una breve recapitulación de ambas posturas. Posteriormente, en segundo lugar, exploraré cuáles serían las condiciones de posibilidad para realizar un tránsito entre una conciencia moral formada en el superyó y otra formada en la responsabilidad.

Por su lado, la crueldad interior fue caracterizada a partir de ese autocastigo que utiliza el superyó en contra de su portador. Esta instancia psíquica se caracteriza por actuar como un vigilante que censura las pulsiones humanas y presiona para cumplir las expectativas culturales bajo los cuales fue formado el sujeto. Como consecuencia de esto, el sujeto cultural se convierte en un ser humano neurótico que siempre está en un estado de desdicha, pues sus inclinaciones están en constante pugna con aquellos principios morales que no son más que exigencias y coerciones sociales que nos permiten tanto crecer en comunidad como crear, mantener y reforzar los lazos sociales. Con esto se entiende que la cultura forma la conciencia moral de sus sujetos bajo constantes represiones y, asimismo, determinadas liberaciones pulsionales, como puede ser el adoptar y promulgar el amor de meta inhibida –en el caso de la pulsión erótica– o dirigir una violencia limitada contra personas lejanas del círculo de convivencia al que se pertenece –en lo que respecta a la pulsión tanática–.

Más aun, creo válido enfatizar en la finalidad de la cultura a la hora de crear un supuesto correcto ser humano cultural, a saber, que cada individuo sea capaz de discernir tanto entre lo permitido y lo prohibido, en términos prácticos, como entre lo que es el mal y lo que es el bien, en términos teóricos; todo sin necesidad de una autoridad externa. Formar sujetos desde esta perspectiva es, entonces, generar en ellos una conciencia moral que parta de influencias externas –las figuras paternas en

principio— y condicione, ya desde el interior de cada quien, los impulsos y las relaciones sociales para construir grandes comunidades humanas y desarrollar, gracias a la reorientación de las pulsiones —es decir, a la sublimación—, todo lo que la sociedad ha logrado producir para facilitar las condiciones de vida humana. Es así que, siguiendo la teoría freudiana, el hecho de que hayamos logrado vivir cada vez más cómodamente como humanidad se debe a la constante represión pulsional que padecemos: el motor de la vida social y de la comunidad —de la cultura en general— es entonces la coerción y el refuerzo constantes de ese padecimiento general que implica la interiorización de la ley moral, es decir, la consolidación de la instancia psíquica del superyó que a través del sentimiento de culpa nos castiga continuamente.

Por contra, la filosofía levinasiana presenta a un sujeto que, desde la respuesta que le da al otro, funda la experiencia social. La responsabilidad vista como una respuesta al llamado del otro es una acción previa a todo razonar que se da porque el rostro del otro hace presencia con una orden que al mismo tiempo suplica. La expresión “no matarás” es comprendida como el principio de todo relacionamiento ético que, en un sentido, funda la subjetividad al identificar al yo con la moralidad —soy yo en tanto que nadie más puede responderle al otro— y, en otro, también presenta a la ética como un momento pre-reflexivo y orientador en tanto que permite que la relación con el otro sea dada desde el respeto por su irreductible diferencia y vista como un obrar que busca únicamente su bienestar. En este orden de ideas, la responsabilidad ética parte entonces de reconocer que el otro es una persona totalmente ajena y radicalmente diferente que desborda toda comprensión —o pretensión totalizante— y, por eso mismo, el reconocerle como tal implica un relacionamiento ético que no parta de nada más que de reconocer su particularidad.

En este orden de ideas, llegado este punto reluce entonces una gran diferencia entre el superyó y la responsabilidad: el superyó utiliza los principios morales ya erigidos dentro de la cultura para poder mantenerse, mientras que la responsabilidad surge en el acontecimiento. La constante represión cultural se estableció gracias a que fue gestándose el deseo erótico de mantener los lazos sociales al mismo tiempo que la cultura fue capaz de ir creando apotegmas que lograran afianzarse en las comunidades humanas. Es así que, a medida que las familias fueron constituyéndose, las comunidades agrandándose y los pueblos consolidándose, las personas asumieron la autorregulación junto con estos cambios, dando como resultado que, generación tras generación, el sujeto cultural sea formado en concordancia con las necesidades y acuerdos sociales que se instituyeron. Lo que en el caso de las familias primordiales pudo haber sido el resultado del arrepentimiento por el asesinato del padre —la

decisión de autorregularnos para no volver a llegar al parricidio—, poco a poco fue convirtiéndose en la instauración del superyó, una instancia psíquica que ya no resulta de un arrepentimiento, sino de las coerciones y la represión, pues el afianzamiento del superyó en la vida anímica de los sujetos llegó a tal grado de categorización que, finalmente, terminó siendo dejado de lado el móvil de la limitación.

Por otro lado, en lo que respecta a la responsabilidad que surge en el acontecimiento, vale decir que el intento del autor lituano por mostrar la importancia de las experiencias triviales se debe, a mi parecer, a que en estas se haya de fondo una orientación capaz de determinar de ahí en adelante todo relacionamiento, esto es, el hecho de advertir lo inabarcable del rostro y responder por él. Tanto en su carácter fundante como en sus posteriores aplicaciones, la relación ética con el otro ha de ser entendida como un suceso que irrumpe en la continuidad, motivo por el cual ese acto de dar sin esperar y de obrar exclusivamente por y para el otro es un principio que, a diferencia de otros, es una racionalización de una disposición humana: así como el sujeto puede asentarse en su egoísmo, así también puede preferir la palabra antes que la guerra y ser susceptible, entonces, de vivir para el otro (Lévinas 2005). Por esta razón es que en este caso no se halla una categorización que lleve a olvidar el móvil de darle respuesta al otro, pues la responsabilidad que se gesta en esa irrupción de lo *Otro* en lo *Mismo* siempre está atada a la presencia del particular, es decir al rostro de ese otro que se presenta en su avasalladora irreductibilidad.

Dicho lo anterior, ahora se entiende que la responsabilidad levinasiana es previa a toda moralización, pues es un acto que no llega a ser reflexionado sino hasta el momento en que tomamos consciencia de este y nos preguntamos, por ejemplo, lo que es el bien y el mal, la importancia de las organizaciones sociales fundadas en ciertos límites, el por qué hay que autorregularnos, etc. Si bien estas consideraciones ya hacen parte de reflexiones morales que construyen propuestas para pensar nuestros modos de vida y relacionamientos, lo cierto es que la actitud primordial que describe el filósofo es previa a todo esto y, más aún, es la que fundamenta una verdadera ética. Es decir, toda reflexión moral ha de partir del acontecimiento primordial —la llegada del otro y la consecuente respuesta del yo— para que no quede un vacío en sus planteamientos, a saber, el de la preeminencia del otro por encima del yo.

Así las cosas, desde esta perspectiva parece que el superyó cumple su función de censura y castigo del yo mediante exigencias, ideales y principios morales que se plantearon tras el olvido de esa razón primera por la que se crearon: evitar que el parricidio ocurra de nuevo. Visto así, y aceptando que una

moral no cruel parte de la responsabilidad que se tiene con el otro y de su reconocimiento en tanto radicalmente distinto e inabarcable por el propio pensamiento, el superyó sería un tipo de responsabilidad en tanto que busca dar cumplimiento a ciertos apotegmas —quiere responderle a estos inalcanzables ideales—, pero que, sin embargo, se alimenta del sentimiento de culpa porque no tiene presente a ningún rostro al que responderle. En este sentido, la consolidación del superyó logró darse gracias a que la conciencia moral extravió su sentido primordial durante su formación, se desconectó de él y se esforzó en hacer cumplir sus máximas únicamente en nombre del desarrollo cultural, considerando entonces al sujeto únicamente como un ser que necesita ser reprimido para inscribirse correctamente en la vida comunitaria y no como aquel que también es capaz de romper con el egoísmo.

Asumiendo que el superyó parece ser una responsabilidad que no tiene un rostro al que dirigirse, ahora veo pertinente desarrollar la manera en que se podría generar un cambio en esa conciencia moral que la cultura forjó en sus conformantes. Si bien presentar una propuesta que rompa con todas las construcciones culturales bajo las cuales todo sujeto está inmerso y acostumbrado no solo desborda los propósitos de la presente monografía y exige de mí, su autor, mucho más de lo que podría si quiera concebir, me permitiré en las siguientes líneas presentar algunas reflexiones que posteriormente puedan funcionar para implementar y fomentar cambios en la creación de una conciencia moral no basada en la culpa. Los siguientes insumos de exploración para un posible tránsito del superyó a la responsabilidad son de carácter formativo y parten de la suposición de que, así como la cultura siguió un rumbo tal que dispuso del superyó para edificarse, así también es posible pensar una sociedad en la que este ya no sea un elemento necesario para seguir manteniendo la vida en comunidad.

Ya que el objetivo de una moral no cruel podría entenderse como el intento por revertir el efecto que tiene el superyó en los sujetos culturales, es pertinente determinar, al menos a grandes rasgos, cuáles podrían ser esas condiciones para lograr una cultura que forme sujetos morales que no sean crueles consigo mismos. Por un lado, en términos teóricos, algo que, me parece, permitiría darle la vuelta a una conciencia moral cruel sería que nos ocupemos de reflexionar en torno a aquellos principios morales que en nuestra sociedad observamos como indispensables y determinemos entonces, entre muchas otras cuestiones, en qué grado ejercen represiones pulsionales en los sujetos, hasta qué punto el horizonte moral y el modelo de humano que las exigencias culturales dilucidan son algo realizable, qué tan permisivos o coercitivos —si es que no podemos salir de este esquema— debemos ser como sociedad para lograr un correcto relacionamiento, etc.

Más aún, por otro lado, creo evidente que una reflexión teórica no es suficiente para generar un verdadero cambio en la conciencia moral y, por eso mismo, ya que el problema de la crueldad moral atañe a la formación, ya en términos prácticos la educación puede ser un elemento central –sino es que el fundamental– para transitar de una conciencia moral fundada en la culpa a una basada en la responsabilidad. Plantear a la responsabilidad con el otro como uno de los objetivos de la educación y trabajarla entonces como uno de los valores y pilares esenciales de esta –al igual que la autonomía, el respeto por los otros, la honestidad, el pensamiento crítico, el cuidado ambiental y todo ese gran etcétera que se fomenta en las instituciones educativas– puede ser un gran motor de cambio para la formación de los sujetos culturales, pues los procesos de enseñanza y aprendizaje realizados con base en la respuesta ética que se da al otro conectarían, justamente, esos principios bajo los cuales hemos sido y somos formados con el rostro de los otros. Ya no se buscaría limitar a toda persona en su satisfacción y que, gracias a estas prohibiciones termine interiorizando la ley moral, o al menos no únicamente eso, sino que se darían los elementos necesarios para que el sujeto descubra su irrecusable individualidad a partir de aquello que, según el filósofo lituano, lo determina como tal, esto es, el otro.

En este orden de ideas reluce entonces que el apostarle a una formación en responsabilidad, al menos en los ambientes de educación formal, implica que, desde la base de las instituciones, siempre se encuentre la disposición no solo de responder al otro, sino también de acogerlo en su *visitación*, tal y como lo expresa Pedro Ortega (2004) en su propuesta de una pedagogía de la alteridad. Acoger al otro significa:

“[...] confianza, acompañamiento, guía y dirección, pero también aceptar ser enseñado por “el otro” (educando) que irrumpe en nuestra vida (educador). [...] acoger es hacerse presente, desde experiencias valiosas, en la vida de los educandos como alguien en quien se puede confiar. En la acogida, el educando empieza a tener la experiencia de la comprensión, del afecto y del respeto hacia la totalidad de lo que es, experiencia que puede ver plasmada también en los demás compañeros de aula porque ellos también son acogidos” (2004, p.7)

Con esto se entiende que para educar en la responsabilidad es necesario que esta también sea fomentada a partir de la labor docente en tanto que sea utilizada para reconocer y no totalizar la alteridad de sus estudiantes. Del mismo modo, debido a la generación de espacios éticos en la relación educativa con los estudiantes, estos serán cada vez más capaces de interiorizar, vivir de primera mano y racionalizar la experiencia –seguramente trivial pero que no por ello ha de ser desestimada– de compartir el día a día con otros igual de irreductibles a ellos. Como lo explica el pedagogo, dar paso a

la acogida dentro del aula y los espacios educativos “[...] facilita la creación de un clima moral [...] como “condición ambiental” para el aprendizaje de los valores socio-morales” (Ortega, 2004, p.8), lo que genera un afianzamiento de esa disposición a responder por el rostro del otro en cada educando, ya sea en el desarrollo de las relaciones entre el docente y el alumno o en el de los alumnos entre sí.

De esta manera, la promoción de esa disposición primordial vuelve plausible que la crueldad moral, al menos en lo que respecta a la crueldad interior, comience a ser rebatida desde la práctica misma, pues la conciencia moral que empieza a florecer en un espacio como el descrito, en el cual la asunción de mi rol como profesor –y por supuesto también como estudiante– permite propiciar desde allí situaciones de enseñanza y aprendizaje, no está centrada en la represión pulsional, sino en el afianzamiento de la búsqueda del bien ajeno. Por supuesto, esto no quiere decir que todo sujeto cultural dejará de autocastigarse y sentirse culpable por no cumplir con los principios que la sociedad le impone, así como tampoco implica que apuntar a una formación que busque una conciencia moral fundada en la responsabilidad niegue el impulso egoísta de todo ser humano. Sin embargo, asumiendo las presentes disertaciones como una posible fractura de la crueldad moral, quisiera aventurarme a creer que el sujeto pulsional que caracteriza Freud (1992) no solo es susceptible de obrar por el bien del otro aun cuando en dichos actos se satisfaga, sino que también sabrá, ojalá gracias a una correcta formación moral, que concebirse a sí mismo como un ser deseante y que puede ser incapaz de cumplir a cabalidad los ideales sociales debido a la inalcanzable perfección que requieren, no lo convierte automáticamente en alguien digno de desprecio. De este modo, es posible que, por dar un ejemplo, ya no hayan infantes que se reprochen a sí mismos y a los otros por no lograr cumplir con las exigencias educativas, sino que más bien aparezca el deseo y la búsqueda de mejorar o reparar aquellas supuestas falencias.

Habiendo presentado las anteriores consideraciones teóricas, pero sobre todo prácticas –referidas a la educación–, en torno a la posibilidad de ejecutar un tránsito de la conciencia moral del superyó hacia una que parta del reconocimiento del rostro del otro y abogue por la responsabilidad hacia él, en el siguiente subtítulo me dispondré a abordar las consecuencias de lo abordado hasta el momento para determinar de qué modo la crueldad exterior se vería afectada. Antes bien, vale concluir este apartado insistiendo en que, así como la crueldad interior se instaló en la vida anímica de todo sujeto cultural gracias a represiones tanto directas como sutiles, así también realizar un tránsito de la culpa hacia la responsabilidad implicaría poner en entredicho aquellas coerciones que padecemos desde el crecimiento, es decir, necesitaríamos observar y transformar las influencias externas que recibimos desde la infancia en los ambientes informales e indirectos de educación, tales como las relaciones

familiares, la información recibida en los medios masivos de comunicación y en los programas de entretenimiento, etc.

### **2.2.3 Crueldad exterior y responsabilidad: la búsqueda de un cambio**

Continuando con el objetivo de confrontar la noción de alteridad anteriormente dilucidada con la crueldad moral, en este apartado pretendo volver a las principales partes que caracterizan a la crueldad exterior, ahora teniendo en cuenta el elemento que, según lo desarrollado en este trabajo, resulta fundamental para concebir una moral no cruel, este es, la responsabilidad entendida como una respuesta. En este orden de ideas, en las siguientes líneas retomaré, en primera medida, aquella noción de lo humano que el superyó vuelto guía moral parece encubrir; en segunda, la justificación de la acción cruel en la que la culpa se esconde y, en tercera, abordaré el modo en que es posible cambiar esta disposición de atacar al otro por una actitud responsiva hacia él.

Como ya se mencionó en el primer capítulo, el superyó realiza más funciones de las que Freud (1992) había caracterizado, pues esta conciencia moral va más allá de su labor censurante y castigadora del sujeto cultural y se postra como una guía moral que interioriza en cada quien los ideales y exigencias que la cultura elabora y promueve. Como lo explica Mèlich (2014), toda persona se integra en una gramática moral que le antecede, la cual, justamente a modo de herencia, entra a influir y configurar el modo de comprender y relacionarse con el mundo, dando como resultado que también nos adheramos al funcionamiento del mismo: el sujeto que nace alejado con total desconocimiento acerca de los saberes mundanos pasa a ser asimilado por estos y adquiere, en consecuencia, desde un lenguaje hasta toda una serie de hábitos, costumbres, normas, valores y representaciones sociales que, por un lado, condicionan su modo de ser y, por el otro, también le otorgan cierto sentido orientador a modo de horizonte de significado.

Visto así, el yo que resulta de este proceso de asimilación al mundo no es solamente aquél que siente culpa por no lograr ser lo que debería ser, sino también uno que ejecuta un juicio sobre quienes cumplen, validan o, por el contrario –y especialmente– van en contravía de aquellos principios morales bajo los cuales él mismo fue formado. Al relacionarse con el otro, el sujeto cultural entra en un estado, si se quiere ver así, de disonancia respecto al mundo, pues el horizonte de significado que le muestra la gramática moral comienza a ser puesto en cuestión en el momento que el otro con su característica diferencia le muestra al yo que hay otros modos de ser. Frente a tal eventualidad, como ya se podrá advertir, hay dos caminos posibles: por un lado, el del ataque al otro, es decir, discriminarlo, someterlo,



intentar corregirlo o, incluso si los recursos se agotan o directamente no se quiere hacer lo anterior, eliminarlo real y simbólicamente. Por el otro, el de acoger al otro en su visitación y responderle.

Ahora bien, siguiendo con el propósito de confrontar el principio de la responsabilidad con la crueldad exterior, es necesario abordar ese arquetipo de ser humano que se desprende de la guía moral que el superyó erige en los individuos. Siguiendo a Butler (2006), en el primer capítulo dije que las exigencias culturales configuran normas y principios sociales que implican la creación y promoción de determinados roles y representaciones bajo los cuales cada sujeto cultural observa viable su propia realización –aun cuando en un comienzo dichos ideales pretendían únicamente regular los vínculos sociales–. En dicha viabilidad del desarrollo personal se evidencia, dice la autora, una concepción sobre lo humano al que se refieren y dirigen todas estas normas, cuestión de la que se desprende una gran problemática, a saber, que quienes no hagan parte de tales representaciones, no se identifiquen con ellas y, además, entren en disputa con estas son entonces considerados como seres inferiores, menos que humanos. Es de este modo, decía, que la crueldad exterior comienza a manifestarse, pues eso que el superyó genera en el individuo no solo lo hace padecer a él, sino que condiciona el relacionamiento con los demás y, por supuesto, pretende influir también en ellos: si el otro que aparece ante mí no se acomoda a lo que yo creo que debe ser como humano –debido a toda esa carga moral interiorizada vía superyó–, entonces lo considero inferior a mí, lo juzgo, lo discrimino, le expreso los motivos por los cuales su forma de vida es errónea y mala, lo intento persuadir para cambiar o, de ser necesario, lo elimino.

Sin embargo, si se confronta este modelo de humano con la responsabilidad ética creo que se podría dar vuelta a estas consideraciones y detener entonces esa costumbre de atacar a la alteridad. El modo en que, me parece, la responsabilidad lograría contrarrestar esta problemática idea de ser humano es, justamente, adoptar esa disposición de acogida frente a la visitación. Si bien nuestro modo de comprender el mundo parte de una herencia moral –una gramática que otorga un horizonte de significado desde el cual se edifica una concepción sobre lo humano–, también es cierto que es posible cambiar dichas concepciones. En este caso, veo plausible comenzar a realizar dicho cambio a través de la adopción de una normativa caracterizada por ser de apertura y anti-arquetípica: en vez de entrar en una negación de las normas, valores y representaciones sociales que inevitablemente se gestan durante el desarrollo de toda cultura, veo más pertinente iniciar su transformación por medio de una normativa que nos indique que lo humano no es únicamente aquello que hemos heredado y de lo que nos hemos acostumbrado, sino que también lo pueden ser otros modos de vida que surgen y se

manifiestan en otros seres humanos radicalmente diferentes, más no por ello inferiores ni menos que humanos. En este sentido, una normativa abierta y no arquetípica aceptaría que el ser humano siempre puede ser diferente y, por tal motivo, nos permitiría considerarnos a nosotros mismos como seres capaces de comprender que hay algo más allá que la propia constitución y que eso puede ser, asimismo, algo humano. Cabe decir que, por supuesto, el modo en que esta normativa sea asimilada por la cultura y los sujetos que la constituyen ha de ser logrado gracias a la educación.

Otro rasgo de la crueldad exterior que hay contraponer de cara a la responsabilidad levinasiana es el de la justificación de la acción cruel, pues el ataque al otro también debe ser validado por los principios que el superyó elucubra como guía moral. Frente a la pregunta por la presencia de la culpa en los casos de discriminación y ataque a la alteridad argüí que seguramente esta no desapareciese, sino que más bien rompa con su principal función y dota al sujeto de razones para actuar de tal manera. La culpa se esconde detrás de la justificación ya sea porque, a causa de la costumbre, los sujetos tienden a discriminar al otro a modo de afirmación propia o porque se conciba al otro como un ser menos que humano y, por eso mismo, se conceda el supuesto permiso para atacarlo. En el primer caso se busca que el otro padezca la misma represión que el agente de la crueldad sufrió —es decir, se quiere que el otro tenga la misma conciencia moral de la culpa que aquel que discrimina ya tiene interiorizada—, mientras que, en el segundo, se sigue la voz de esos mandatos y principios morales que exigen un arquetipo de ser humano, por lo que el sujeto cultural se ve incitado a dar todo de sí para corregir o eliminar al otro transgresor: se busca implantar en el otro la conciencia de la culpa, tal y como ocurre en el primer caso.

De acuerdo a lo anterior, reluce entonces que el superyó pretende determinar las relaciones con los otros sujetos culturales, yendo más allá de esa primera función de vigilar y castigar únicamente al yo. El hecho de que frente al acto discriminador se den todo tipo de razones es, para mí, la muestra de que si bien no hay un declarado deseo de agredir al otro, sí hay pulsiones reprimidas de fondo que, al verse coartadas por la culpa, justifican el ataque para intentar limpiar la propia conciencia. Todo el mundo está en contra de la violencia hasta que el otro se postra frente al yo cruel, momento en el que se dispone de ella sin aparente culpa y con muchos motivos de por medio.

Ahora bien, lo que, por el contrario, podría refrenar este tipo de situaciones sería, a mi parecer, dar un paso atrás a la hora de relacionarse con el otro: en vez de predisponerse a observar qué tanto se amolda a las exigencias culturales y al arquetipo de humano que se supone toda persona debería seguir, habría

que adoptar una postura más abierta respecto a lo que el otro, su rostro y su consecuente visitación tienen para expresar, en definitiva esto significa asumir una suspensión del juicio y, con ello, dejar la puerta abierta a lo que el otro traiga consigo en su llegada.

Para terminar este apartado quisiera abordar el modo en que, además de lo ya expuesto, podríamos transitar de la crueldad exterior a la responsabilidad. Así como ocurriría con un cambio del superyó a la responsabilidad, el paso de la crueldad exterior al principio de una moral no cruel sería dado progresivamente, partiendo especialmente de la aceptación de la crueldad, es decir, de comprender con sinceridad que, como seres humanos, nos hemos abocado a actuar en contra de los otros y su determinante diferencia. En ese sentido, veo pertinente llamar la atención en lo que implicaría ejecutar dicho tránsito de la crueldad moral a la respuesta ética, esto es, volver al pasado y reconciliarnos con él para resignificar el presente: si bien no es posible revertir los efectos de la crueldad, pues la discriminación, el sometimiento y la eliminación real o simbólica del otro son hechos que no se pueden deshacer, lo que sí podemos hacer, luego de aceptar y asumir la responsabilidad de dichos actos, es comprometernos a darle voz a quienes se las quitamos, a no discriminarles de nuevo y, asimismo, iniciar desde el perdón una conciliación entre esa cultura a la que le dimos forma y sus integrantes, quienes reproducimos y padecemos las consecuencias de una formación en crueldad.

### **2.3 Conclusiones: reflexiones ad-portas sobre la crueldad y la responsabilidad**

Si bien cada subtítulo dedicado a la confrontación entre la crueldad moral y la responsabilidad presentan, respectivamente, sus propias conclusiones, con la finalidad de darle un cierre a este escrito, pero también con la pretensión de dejar abiertas más posibilidades de interpretación, profundización e investigación respecto al problema que le atañe a esta monografía, a continuación presentaré algunas reflexiones que me surgieron a lo largo de la escritura de todo este trabajo. Así pues, los siguientes párrafos son algunos apuntes –reflexiones ad-portas– que no dan un cierre total a las discusiones aquí abordadas por lo que, precisamente, valdría la pena retomar para seguir ahondando en estas problemáticas.

En primer lugar, es pertinente dar una respuesta concreta a la pregunta que constituye el segundo capítulo, esta es, si acaso es posible fundar una moral que no sea basada en la culpa. Al respecto, creo que es evidente la importancia de los primeros apartados consagrados a la constitución del superyó desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano, pues, si se comprende la estructuración cultural de la moral, podemos entonces proponer otra. De ahí que, tras haber presentado una noción diferente del

otro a partir de la concepción ética levinasiana y, después de ello, haber confrontado la responsabilidad con ambas manifestaciones de la crueldad –interior y exterior–, se muestra que sí es posible pensarnos como sociedad una moral que no sea cruel. Sin embargo, como se habrá advertido, todo este contrapunteo hecho entre la crueldad interior y exterior con la responsabilidad no es, al menos explícita y formalmente, el planteamiento de una moral. Por tal motivo considero el desarrollo de dicha confrontación como, más bien, unos insumos que podrían servir para pensar, con todas sus características, una moral basada ya no en la culpa, sino en la responsabilidad con el otro.

Retomando la confrontación realizada a lo largo del presente capítulo, en segundo lugar, es provechoso pensar en los modos que se observa la entrada del otro tanto en la teoría freudiana como en la levinasiana. De todo lo reflexionado hasta el momento observé que, si bien es cierto que tanto al yo como al otro es posible atribuírsele unas pulsiones abocadas a la violencia, también es permitido pensar que la llegada del extraño no necesariamente ha de ser considerada como una amenaza y, más aún, también puede ser recibida bajo la fascinación o el deseo de ir más allá de mí mismo y obrar por el bien del otro. De esta manera, a modo de interpretación y articulación de ambas propuestas, me parece que se desprende una forma diferente de concebir al ser humano, esto es, considerarlo como un sujeto pulsional que, aun cuando propende a su satisfacción, también es bondadoso; así como es capaz de ser violento y agredir al otro, también puede dar todo de sí para beneficiar al otro, independientemente de que en tales obras dirigidas exclusivamente al bien ajeno haya complacencia o no. El acto de tomar esa disposición originaria a cuidar del otro que plantea el pensamiento levinasiano, previa a la consciencia, y asumirla como una actitud de respuesta frente al llamado del otro, se vuelve algo valioso para la asunción de una normativa de apertura y para la búsqueda de una transformación de ese modelo de humano que tenemos interiorizado.

En tercer lugar, siguiendo con la confrontación y articulación de la teoría psicoanalítica de Freud (1992) y la ética de Lévinas (2000), es crucial observar la diferencia que se halla de fondo en los principios morales que cada uno desarrolla: el del psicoanalista –amarás a tu prójimo como a ti mismo– relativo a un apotegma cultural y el del filósofo lituano –no matarás– concerniente, por su parte, a lo que el rostro expresa. A nivel teórico considero que el mandato cultural que analiza el autor austriaco se diferencia de la exhortación a no matar en tanto que, por un lado, hace referencia a una relación recíproca entre el yo y el otro –lo amo igual que me amo a mí– y, por el otro, presenta a un prójimo categórico, es decir, para nada concreto y totalmente difuso. Por el contrario, el “no matarás” que presenta el filósofo es visto como una exigencia que a la vez suplica en el acontecimiento concreto. A

diferencia del mandato de amar al prójimo, en este caso se presenta un rostro que, en su visitación, altera la cotidianidad del yo. Como se puede vislumbrar, si bien ambos principios buscan influir en la acción del sujeto, una gran diferencia estriba en que el amor al prójimo surge de un ideal y una categoría alejada de la experiencia concreta, mientras que la orden y súplica de no matar nace de un singular, a saber, de un rostro que irrumpe en la comodidad del yo enclaustrado en sí mismo.

En este orden de ideas, en lo que respecta a nivel práctico, veo necesario tener en cuenta esa desconexión del mandamiento del amor al prójimo con el rostro del otro. Insistiendo, una vez más, en la fuerza e importancia de la educación para una posible formación fuera de la crueldad, me parece que hay que partir de la evidente falta de compromiso que ocurre en el sujeto cultural que adopta el mandato de amar al prójimo<sup>15</sup>, pues al no haber un singular –es decir, un rostro– al que considerar éticamente como otro, tampoco hay una verdadera asunción del principio ético. Es así que la formación de una conciencia moral que surja de la responsabilidad tendría que propiciar espacios para el reconocimiento del dolor ajeno, pues con ello los estudiantes podrán conectarse con el padecimiento humano y entender que todo ser puede llegar a sufrir, lo que, esperarí, les daría motivos para asumir el compromiso de cuidarse a sí mismos, a los otros. Con esto no quiero decir que a los estudiantes haya que someterlos a momentos incómodos en los que observen cómo se agrede a otras personas y estas sufren, sino que, más bien, dispongamos de literatura, películas, documentales, narraciones propias, juegos de roles, etc., para darle cabida y desarrollar en cada educando la sensibilidad necesaria para comprender que aunque el dolor sea ajeno no significa que este no exista, que no sea válido sentirlo y, mucho menos, que no haya que atenderlo.

Por último, quisiera abordar una pregunta que me surgió a la hora de realizar la confrontación entre las posturas de los autores mayoritariamente citados, esta es, si acaso en la perspectiva levinasiana desaparece el superyó. Pues bien, asumiendo que en este trabajo me decanté por rescatar ambas formas de comprender al yo – la freudiana y la levinasiana–, me parece que el sujeto pulsional capaz de obrar por el bien ajeno también carga con el sentimiento de culpa. Sin embargo, aun cuando el psicoanálisis se percató de esta instancia psíquica y propone a la terapia como una manera de manejar y tramitar esa tensión que surge de la incapacidad de cumplir los ideales culturales que atacan al yo deseante, esta disciplina no parece contemplar un modo de ser diferente al que cimenta la cultura a través de la culpa.

---

<sup>15</sup> Cabe aclarar que, si bien el término prójimo en algunos escenarios es entendido como el próximo, como ocurre en la doctrina cristiana, en la lectura de Freud (1992) esta palabra es asumida como se entiende desde su definición: un individuo cualquiera, no especificado.

Por el contrario, observando la filosofía de Lévinas (2000), más que una percatación del superyó – cuestión que sería provechoso desarrollar en otro trabajo dedicado específicamente a ello–, lo que se evidencia es el desarrollo de una invitación a concebirnos de otro modo. En este sentido, aunque no haya certeza frente a lo que ocurrirá con la forma en que se siga desarrollando la cultura, me parece que partir de la disposición de responder por el otro puede ayudar a que, con un gran esfuerzo, le encontremos una salida a la culpa sin tener que quebrar la vida comunitaria y, más bien, la fundamentemos desde otras perspectivas más abiertas a la alteridad.

## Referencias:

- Butler, J. (2006). *Desbacer el género*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Freud, S. (1991). *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932])*. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo*. (2<sup>da</sup> ed., vol. 18) Amorrortu editores.
- Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. (2<sup>da</sup> ed., vol.21) Amorrortu editores.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. A. Machado Libros S.A.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones sígueme.
- Lévinas, E. (2005). *Humanismo del otro hombre*. Siglo veintiuno editores.
- Mèlich, J. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder editorial.
- Nancy, J. (2006). *El intruso*. Amorrortu editores.
- Ruiz, P. O. (2004). *La Educación Moral como Pedagogía de la Alteridad*. Dialnet.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=866846>