



Nº 11, abril 2025

CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Ética Aplicada
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

REVISTA ETHIKA+

Director: Iñigo Álvarez

Editores: Antonio Letelier Soto

Nicolás Rojas Cortés

Correctora de estilo: Elena Águila

Comité científico: Agustina Andrada (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Ricardo Andrade (Universidad Nacional de Río Negro, CITECDE-CONICET, Argentina), Txetxu Ausín D. (Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España), Fernando Longas (Universidad de Valladolid, España), Mario Madroñero (Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador), Luis Bernardo Guzmán (Northumbria University, Inglaterra), Alejandro Recio (Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador), Jaime Rodríguez Alba (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España, y Universidad Siglo 21, Argentina), Stefan L. Sorgner (John Cabot University, Italia), Aura Elena Schussler (Babeş-Bolyai University, Rumania), Rosana Triviño (Universidad de Salamanca, España), Benjamín Ugalde (Universidad de Chile, Chile), Jairo Villalba (Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia), Raúl Villarroel (Universidad de Chile, Chile), Lieta Vivaldi (Universidad de Chile y Universidad Alberto Hurtado, Chile).

ISSN (edición en línea): 2452-6037

www.revistaethika.uchile.cl

Diagramación: J&P Editoras

DECLARACIÓN DE ACCESO ABIERTO

ETHIKA+ es una iniciativa de acceso abierto. Está permitido el uso y la distribución no comercial de todos los artículos publicados por nosotros siempre que el o la autor/a del artículo y la revista estén debidamente acreditados. Además, en caso de realizar cambios en los artículos esto debe ser indicado. Compartimos nuestro trabajo bajo la Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).



ETHIKA+

ETHIKA+ es una publicación académica orientada a la divulgación de la reflexión y la investigación en éticas aplicadas. Publica artículos originales e inéditos en español e inglés de investigadores(as) académicos(as) y estudiantes de disciplinas afines a las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su periodicidad es semestral y su temática está abierta fundamentalmente a la reflexión e investigación en torno a los aspectos sociales, psicológicos y (Bio)políticos de las éticas aplicadas, centrándose fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y las gubernamentalidades que administran la vida en la actualidad.

La publicación es realizada mediante la convocatoria a académicos(as) e investigadores(as) que determinan la pertinencia, la atingencia y el valor social de los manuscritos, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Índice

Editorial. Filosofía y psicoanálisis: una aproximación necesaria
LUCA DE VITTORIO.....9

Artículos

JOSÉ MANUEL NERI. Ética de la masculinidad. Un diálogo
entre Rita Segato y Jacques Lacan.....15

MARGARITA LOUBAT Y MAKARENA MORIS. Diagnóstico
psicológico. Ejercicio clínico enmarcado en aspectos
teórico-técnicos y ético-profesionales.....41

OSCAR MORALES. ¿Puede la religión ser compatible
con la doctrina utilitarista de J. S. Mill?.....63

RAIMUNDO LÓPEZ. Cara a cara con la palabra. Poesía
como metáfora de la relación del ser humano al lenguaje.....91

AMADA INOCENCIA TAPIA-CIELO Y LORENA
MARTÍNEZ-ZAVALA. La escuela, la ética y la moral
en estudiantes de telesecundaria.....131

CLAUDIA DONOSO. ¿Inteligencia vegetal?.....153

VALERIA ZÚÑIGA. Inscripciones de la violencia y la resistencia: una mirada lacaniana sobre la confección del cuerpo en el cuento “Las cosas que perdimos en el fuego” de Mariana Enríquez.....	171
KARLA ENCALADA-FALCONÍ. Sartre y los límites de la antropología transhumanista.....	199

Reseñas

ÍÑIGO ÁLVAREZ. <i>Voces del sentido desde la espesura del yo</i> de Cristóbal Holzapfel.....	233
RAÚL FERNANDO LÓPEZ. <i>Ética de la inteligencia artificial</i> de Luciano Floridi.....	239

Editorial

Filosofía y psicoanálisis: una aproximación necesaria

Luca De Vittorio¹
Universidad Adolfo Ibáñez

En sus *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Oscar Masotta (1992) sostiene –comentando la obra *Tótem y tabú*– que “Freud opera (...) superponiendo discursos que pertenecen a niveles distintos” (p.115), configurando una suerte de “bricolaje discursivo” donde se entremezclan y entrecruzan razonamientos provenientes de la historia, la antropología, la biología, la psicología, entre otros. Esto ocurre en virtud de que la complejidad de su objeto –la subjetividad humana, con toda su densidad ontológica– demanda, para su recta captación, un aparato discursivo igualmente complejo, multidimensional y heterogéneo.

Este gesto interdisciplinar no es ni incidental ni circunstancial; no se circunscribe a los límites impuestos por el objetivo de una obra particular. Por el contrario, señala, a mi parecer, el carácter definitorio

¹ Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile y Magíster en Psicología, mención Teoría y Clínica Psicoanalítica, Universidad Diego Portales. Actualmente se desempeña como profesor de ética y filosofía en la Universidad San Sebastián y la Universidad Adolfo Ibáñez. <https://orcid.org/0000-0003-3993-0726>.

y constitutivamente heteróclito del psicoanálisis como disciplina que busca curar –y antes que eso, comprender– el alma humana. Si la práctica analítica, tanto histórica como conceptualmente, se traza como finalidad última la erradicación del malestar subjetivo expresado a través del síntoma, entonces esta empresa exige para su adecuado cumplimiento la invocación de todos los discursos que explican –y a la vez se inmiscuyen– en la sintomatología del sujeto: la economía, la cultura, la historia, la política y, por supuesto, la filosofía.

En esta última, con sus dominios internos (ética, epistemología, filosofía, política, estética, etc.) se dan superposiciones temáticas con el psicoanálisis que distan de ser meramente coincidentes. Por el contrario, si su articulación se lleva a cabo con la suficiente dedicación, pueden generar rendimientos mutuamente reveladores y prolíficos tanto para los objetivos de la cura como para la reflexión filosófica. Y es con este propósito que la revista *Ethika+* consagró este número a la exploración de las intersecciones entre filosofía y psicoanálisis. Así, una breve y somera revisión de sus contenidos permitirán formar una idea de los resultados obtenidos.

Manuel Neri realiza un interesante cruce entre las perspectivas de Rita Segato y Jacques Lacan para abrir nuevas posibilidades en la concepción de la masculinidad, buscando desmontar su imaginario clásico atravesado por las ideas de virilidad, fuerza, dominio y poder, junto con un relevante análisis de casos contemporáneos como el movimiento del #MeToo. De esta manera, el autor ofrece nuevas formas de pensar y vivir la masculinidad, replanteando las consecuencias de la teoría lacaniana de la diferencia sexual e integrando nuevos elementos que configuran lo que llama un “deseo frágil”: la vulnerabilidad, los afectos, la empatía, entre otros.

Loubat y Moris, en “Diagnóstico psicológico: ejercicio clínico enmarcado en aspectos teórico-técnicos y ético-profesionales”, buscan ampliar la mirada a la hora de pensar los diagnósticos clínicos, incorporando elementos teóricos, técnicos y éticos que se ponen en juego a la hora de considerar los derechos del paciente.

Morales, en “¿Puede la religión ser compatible con la doctrina utilitarista de J. S. Mill?”, analiza en profundidad la obra de J.S Mill para, en primer lugar, estudiar la posibilidad de una compatibilidad entre la doctrina filosófica del autor y la adscripción a una determinada religión. Posteriormente, expande esta reflexión para pensar las tensiones y relaciones entre la ética cristiana y el utilitarismo.

López, en su artículo “Cara a cara con la palabra”, busca problematizar y reflexionar sobre la naturaleza del lenguaje, sus límites, sus fundamentos, su carácter móvil e inestable, tanto desde el discurso analítico como desde saberes asociados a la estética y la poesía. Tapia y Martínez, por su parte, en “La escuela, la ética y la moral en estudiantes de telesecundaria”, reflexionan críticamente sobre la institución educativa como dispositivo de constitución subjetiva, pero anclado en el caso concreto de los estudiantes de telesecundaria de México.

Donoso, en “¿Inteligencia vegetal?”, pretende mostrar la dimensión vital de las plantas, no puramente reducidas a las funciones básicas y elementales de cualquier ser vivo –como se pensó clásicamente– sino revelando la complejidad orgánica que involucran, pues despliegan funciones más elevadas como una peculiar forma de inteligencia y sensibilidad.

Valeria Zuñiga, en un impecable artículo titulado “Inscripciones de la violencia y la resistencia: una mirada lacaniana sobre la confección del cuerpo en el cuento *Las cosas que perdimos en el fuego* (2016)”, reflexiona sobre la configuración del cuerpo desde la perspectiva psicoanalítica freudolacanian, donde articula y explica diferentes registros para hacer un pormenorizado y penetrante análisis literario de la novela antedicha. Un texto crucial que pone en relación las categorías del cuerpo, la violencia, el poder, entre otros, y que expresa esa insistencia del psicoanálisis en desbordarse a sí mismo y abarcar otros campos, como el literario.

Finalmente, Encalada-Falconi presenta en “Sartre y los límites de la antropología transhumanista” una disquisición sobre los objetivos y presupuestos del transhumanismo como proyecto tecno-científico,

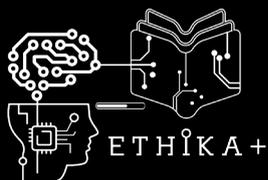
y muestra sus inexorables limitaciones trazadas por los fundamentos del humanismo sartreano, incluyendo su propuesta sobre la dimensión negativa e irreductible del ser humano: la falta, la finitud, la incompletitud.

En conclusión, este número representa un esfuerzo consciente por hacer una contribución a esta gran labor de intercambio disciplinar entre psicoanálisis y filosofía, llevado a cabo con la firme convicción de que a partir de esta estrecha reciprocidad se podrán extraer beneficiosos resultados para cada disciplina, según sus respectivos temas y objetivos específicos.

Referencias

Masotta, O. (1992). *Lecciones de introducción al psicoanálisis*. Gedisa

Artículos



CÓMO CITAR

Neri, J. M. (2025). Ética de la masculinidad. Un diálogo entre Rita Segato y Jacques Lacan. *Ethika+*, (11), 15-40. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2025.75600>

Ética de la masculinidad. Un diálogo entre Rita Segato y Jacques Lacan

ETHICS OF MASCULINITY. A DIALOGUE BETWEEN RITA SEGATO
AND JACQUES LACAN

José Manuel Neri¹

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

josem.nerilopez@gmail.com

RESUMEN: El presente ensayo propone una ética de la masculinidad sustentada en la teoría antropológica de Rita Segato y la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. A partir de un análisis de la violencia sexual, explica cómo el patriarcado produce un sujeto que debe adquirir la masculinidad por medio de la subyugación de sujetos femeninos o feminizados. Después, profundiza en la categoría de la diferencia sexual para argumentar que el sujeto masculino patriarcal posee un goce fálico. Su deseo está constituido por una falta insaciable que debe ser cubierta por demostraciones narcisistas de dominación y poder. Finalmente, el ensayo propone una ética de la masculinidad desde la cual sea posible transmutar el deseo del poder a

¹ Licenciado en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa y Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Enfoque de investigación en teoría de género, psicoanálisis, necropolítica y filosofía contemporánea. <https://orcid.org/0000-0003-4608-5225>



partir de nuevas formas sociales de habitar la afectividad, la sensibilidad y la vulnerabilidad.

PALABRAS CLAVE: patriarcado, masculinidad, psicoanálisis, Segato, Lacan.

ABSTRACT: This essay proposes an ethics of masculinity based on the anthropological theory of Rita Segato and the psychoanalytic theory of Jacques Lacan. Based on an analysis of sexual violence, it explains how patriarchy produces a subject who must acquire masculinity through the subjugation of feminine or feminized subjects. It then delves into the category of sexual difference to argue that the patriarchal masculine subject possesses phallic jouissance. His desire is constituted by an insatiable lack that must be covered by narcissistic displays of domination and power. Finally, the essay proposes an ethics of masculinity in which it may be possible to transmute the desire for power hinged on new social forms of inhabiting affectivity, sensitivity and vulnerability.

KEYWORDS: patriarchy, masculinity, psychoanalysis, Segato, Lacan.

El objetivo del presente ensayo es ofrecer apuntes teóricos para la construcción de una ética de la masculinidad apoyada en la investigación antropológica de Rita Segato y en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. Esta ética parte, en primer lugar, de una crítica a las prácticas de violencia de género que demuestra la necesidad de transmutar la masculinidad patriarcal. De esta manera, con ética me refiero a la urgencia de un cambio en la subjetividad masculina patriarcal que dé paso a relaciones sociales más igualitarias. En segundo lugar, se indaga en cómo esta trasmutación podría tener lugar desde el punto de vista del deseo, los afectos y los vínculos sociales.

Para iniciar la discusión, me refiero a la importancia de comprender, cuestionar y modificar el deseo masculino patriarcal a la luz del movimiento social *#MeToo* que reveló el empleo de la violencia sexual como medio de reproducción del patriarcado a nivel mundial.

Desde este contexto, abordo la teoría de Segato, quien propone que la violación es un acto que desenmascara cruentamente la jerarquía entre los géneros. La antropóloga argumenta que el patriarcado no está condicionado por la relatividad cultural ni por el esencialismo biológico, sino que es una estructura que divide a los sujetos en dos posiciones sociales: masculinos y femeninos. Desde esta perspectiva, Segato desarrolla un análisis de la subjetividad del violador partiendo de conceptos psicoanalíticos que le permiten demostrar la relación intrínseca que existe entre las formas de vinculación social, el deseo de investir la masculinidad y la recurrencia del delito sexual.

En la segunda parte del ensayo profundizo en los cabos sueltos que Segato dejó en su revisión del psicoanálisis. Parto de la teoría de la diferencia sexual de Sigmund Freud, quien sugiere que el sujeto cobra su posición sexuada por medio de la presencia o ausencia del órgano fálico. Planteo que el grueso de su argumentación se reduce a las características biológicas de las personas, lo cual contradice las conclusiones antropológicas de Segato. Por esta limitante, priorizo la propuesta posterior de Jacques Lacan para quien el proceso de subjetivación ocurre a través del lenguaje. En el *Seminario XX: Aún* (1992), presenta las fórmulas de la sexuación que explican cómo un sujeto cobra su posición masculina o femenina en relación con un significante primordial: el falo. Al final del análisis, sostengo que la relación del sujeto masculino con el falo produce un goce fálico, el cual consiste en el deseo recurrente de cubrir una falta medular que, sin embargo, nunca logra completar. Conecto este análisis con la investigación de Segato para concluir que el deseo de la masculinidad patriarcal requiere del empleo de la violencia sexual como medio para montar un escenario de totalidad e invulnerabilidad.

En la última parte del ensayo me pregunto cómo sería posible transmutar la masculinidad patriarcal sin que esto genere una nueva jerarquía entre los géneros. La teoría de la diferencia sexual, tal como la plantea Lacan, argumenta que la posición femenina muestra la verdad del sujeto masculino, a saber, que es uno cuyo deseo está en falta. Esta proposición configura una ética en la cual el sujeto puede

aceptar afectivamente una posición de no-totalidad. Sin embargo, este planteamiento ha sido objeto de críticas que señalan, por ejemplo, que asimila la jerarquía patriarcal, en donde la posición femenina continúa en el espacio del no-todo, mientras la masculina opera bajo la lógica de la totalidad y la certeza de sí. Mi propuesta final es recobrar el énfasis que el psicoanálisis hace en el deseo y el afecto para sugerir, en sintonía con Segato, que un cambio en la subjetividad patriarcal debe priorizar vínculos sociales que no estén centrados en la posesión y demostración de poder. De esta manera, el sujeto masculino podría estar abierto a experimentar nuevas formas de la afectividad, la sensibilidad y la vulnerabilidad.

#MeToo: la violencia sexual y el patriarcado a nivel global

En el 2017 tuvo lugar el movimiento *#MeToo* en el que mujeres de distintas naciones denunciaron públicamente el ejercicio impune de violencia sexual por parte de hombres hacia ellas. La investigadora Guiomar Rovira (2023) explica que esta fue una campaña a gran escala no mediada por ninguna institución gubernamental o empresarial, sino tejida por mujeres que, en forma individual, rompieron el silencio sobre las experiencias que habían vivido. Sin embargo, a pesar del volumen numérico de acusaciones, la contraparte masculina no desplegó una campaña de admisión de culpa, reparación de daños y apertura a un diálogo crítico sobre la violencia sexual. Lo que hubo, por el contrario, fue un armazón de resistencias discursivas y legales fabricadas por los acusados quienes negaron la veracidad de las denuncias por todos los medios posibles, dejando en evidencia “la complicidad masculina a gran escala” (Rovira, 2023, p. 146).

Rovira (2023) problematiza las críticas hechas al *#MeToo* desde las filas de los feminismos, los cuales alegaron que este movimiento reproducía el binarismo, el clasismo y la heterosexualidad. La periodista argumenta que no es el *#MeToo* en sí mismo, sino que es el

mundo hegemónico el que engendra las desigualdades mencionadas. Destaca, además, que el sujeto político beneficiado sistemáticamente por este mundo hegemónico es el ‘hombre’:

Pero no es que la campaña del #MeToo surja de dos bandos, sino que los revela, los hace evidentes. Confirma que en los hechos estos bandos son el resultado de una violencia que dicotomiza y jerarquiza. Incluso en las campañas del #MeTooQueer o en #MeTooInceste, los denunciados son en su inmensa mayoría hombres. Hombres que ejercen poder sobre quienes pueden ejercerlo: todos los no-hombres o no suficientemente hombres, ahí están las mujeres y los cuerpos feminizados, infantilizados, tutelados, racializados, atravesados por la clase, la orientación sexual, las capacidades físicas, las dependencias. (p.151)

Con lo anterior, no hay que caer en razonamientos incorrectos sobre el estatuto ontológico de quienes denuncian. Las mujeres que de manera individual hicieron pública su experiencia no son representaciones de ‘la mujer’ en términos esencialistas. Rovira (2023) insiste en “no considerar a la mujer como una identidad esencial ni una condición psicológica, sino una posición dentro de una estructura de dominación social concreta” (p.151). Caer en la referida falacia tendría como consecuencia la reificación de una estructura social que es, en cambio, históricamente contingente. El *#MeToo* denuncia, a fin de cuentas, el conjunto de relaciones sociales hegemónicas. Rovira concluye: “No es el problema de algunos hombres o de algunas mujeres. Es un problema común, de estructura y poder, que nos habita, nos destruye y nos atraviesa. Por eso el feminismo es una impugnación a la totalidad: exige otro mundo posible” (2023, p.154).

A pesar de lo anterior, Rovira no se refiere a que su razonamiento tampoco debería de confundir el estatuto ontológico de los acusados. Así como la esencia de la mujer no existe, ‘el hombre’ esencial no está transcrito en cada hombre individual. No obstante, ¿no es la cantidad de casos de violencia sexual denunciados por el movimiento *#MeToo* una evidencia inequívoca de que los hombres son naturalmente

agresores? Para no caer tampoco en esta falacia, considero necesario recurrir a la teoría antropológica de Rita Segato, con la intención de comprender la influencia que tiene el orden macrosocial del patriarcado en la individualidad de los sujetos masculinos.

Configuración de la subjetividad masculina en el patriarcado

En la obra de Segato, la violencia sexual es clave para comprender cómo el patriarcado configura la subjetividad masculina. Para la antropóloga (2003a), la violación cruenta es la revelación de una estructura de género que organiza jerárquicamente la sociedad entera. Esta se manifiesta en las dos posiciones que conforman el acto: los perpetradores, a quienes nombra como “sujetos masculinos”; y los que reciben la violencia, a quienes llama “sujetos femeninos” (2003a, p.23). Segato argumenta que estas posiciones no responden necesariamente a los significantes sexo-genéricos que portan los sujetos, de ahí que las categorías ‘hombre’ y ‘mujer’ dejen de ser teóricamente útiles. Un ejemplo de esto se observa en las prisiones “donde, pese a estar en un medio poblado por anatomías de hombres, la estructura de género reaparece como estructura de poder, y con ella el uso y abuso del cuerpo de unos por otros” (2003a, p.23). De esta manera, ni la expresión de género ni el cuerpo anatómico son en sí mismos causales suficientes de la violencia sexual². Entonces, ¿cómo teorizar el género si no está determinado por ninguna de las condiciones anteriores?

Segato (2023b) explica que, en la historia de la antropología, el género había sido tipificado por el relativismo cultural como una

² Habría que matizar, sin embargo, que los significantes tienen un papel notorio en la violación. Es hacia los signos de la femineidad sobre los cuales el sujeto masculino encauza su agresión porque, ciertamente, “así como un sujeto identificado con el registro afectivo masculino suele ser un hombre, también es estadísticamente más probable que los significantes de la femineidad estén asociados a la mujer” (Segato, 2023a, p.23).

identidad que no se encuentra en los datos biológicos. Para esta corriente de pensamiento, cada cultura tiene una estructura sexo-generica distinta, por lo que una mirada filogenética de la humanidad ofrecería un mapa heterogéneo de lo que es ser mujer, hombre u otro género. No obstante, aunque Segato rechaza el esencialismo biológico, no adhiere al relativismo cultural hasta sus últimas consecuencias. Considera, por el contrario, que el género ha tenido una historia relativamente estable a lo largo de la humanidad: la historia monumental del patriarcado. Su posición es universalista, no porque crea que el patriarcado se encuentra en cada cultura sin excepción, sino porque su “dispersión es planetaria, en el sentido de que su presencia se encuentra en culturas de los cinco continentes” (2018, p.128).

Con la dicotomía planteada entre el relativismo cultural y el patriarcado monumental, Segato (2003b) se pregunta cómo es que ha existido una tendencia universal a la subordinación de las mujeres, aun cuando las posiciones de género no están ancladas a ninguna esencia natural. Para conjugar ambas posturas, se remonta al análisis de los mitos, metodología central de la etnografía. Recurre, así, a la investigación de Joanna Overing (1986) quien sostiene que la sociedad Piaroa tiene una estructura igualitaria entre la posición masculina y la femenina. La evidencia de lo anterior la encuentra en la narración fundante de dicha cultura:

El mito Piaroa relatado por la autora habla de un dios llamado Wahari, de sus varias mujeres y de su hermano llamado Buok'a, que tiene acceso sexual ilimitado a las mujeres del grupo a las que satisface por medio de un pene muy largo que carga enrollado en su cuello. Se trata de un estado paradisiaco de satisfacción irrestricta, interrumpida finalmente cuando Wahari decide poner límite a la relación entre su hermano y sus mujeres. Vestido de mujer, sorprende a su hermano y le corta el pene, dejándolo de dimensiones normales. A partir de ese acto de castración Buok'a sangra y dice que menstrúa. Las mujeres lo visitan una última vez y de esa manera adquieren, por contagio, su menstruación, con todas las restricciones y la reclusión obligatoria asociadas con ella. A partir de ese

momento, se instituyen en la sociedad Piaroa los límites de la actuación de hombres y mujeres. El hombre pasa a tener limitado el ejercicio de su sexualidad y la mujer se somete, desde entonces, a las imposiciones derivadas de su período menstrual. (Segato, 2003b, p.70)

La interpretación de Overing asegura que los géneros presentes en la narración guardan un estatuto de igualdad. Tanto el elemento masculino como el femenino, que aspiran irrestrictamente al placer erótico, son castrados, sujetados por parejo a las reglas de la comunidad. La conclusión a la que llega la autora estadounidense es que la estructura mítica se traduce en la vida cotidiana de los Piaroa. Segato resume este análisis de esta manera: “el mito describe una sociedad relativamente igualitaria porque los derechos y deberes de los hombres y de las mujeres del grupo también se le presentan al etnógrafo como bastante equilibrados en la práctica” (2003b, p.70).

Sin embargo, la antropóloga argentina señala que Joanna Overing comete un error al sustraer del análisis del mito al legislador que impone las prohibiciones y distribuye los roles y las identidades. El dios Wahari no es un ser neutro, sino que es un ente masculino. Que se vista con significantes de mujer para castrar a su hermano no cambia su posición de género en la estructura de relaciones (Segato, 2003b, p.71). Con esto, Segato cuestiona el alcance de la etnografía como herramienta para develar la jerarquía que subyace en el patriarcado. Aunque para la mirada de la antropóloga la distribución de los géneros se presente como equivalente, “el soporte ideológico que sustenta la jerarquía de prestigio de las tareas y la estructura que se trasunta en la narrativa mítica son claramente patriarcales” (2003b, p.71).

Traigo a colación la crítica anterior porque esta demuestra cómo Segato concilia la postura relativista y la postura universalista sobre el género. Para ella, el patriarcado es una estructura social que se comporta como un mito. Sin que pueda ser visto etnográficamente, distribuye a los cuerpos en posiciones de poder sexo-genéricas: la posición masculina adquiere su dominio al subyugar a la posición femenina. Comprender el patriarcado como un mito no es una des-

viación del estudio de las prácticas sociales concretas. Por el contrario, este opera como una ideología dominante que configura y encauza las creencias y los actos de los sujetos insertos en ella. Tal es el caso de la violencia sexual denunciada por el movimiento *#MeToo* que devela las posiciones a escala global de quien domina —posición reservada para los sujetos masculinos— y de quien es dominado —posición en la que se encuentran sujetos femeninos, entre otros—. Por esta razón, la violación es el acto paradigmático que exhibe con crudeza la jerarquía de los géneros. La pregunta que deriva de este análisis es: ¿cómo los sujetos masculinos asimilan la violencia sexual como un acto deseable para adquirir su dominio frente a los sujetos femeninos?

Psicoanálisis de la violación: narcisismo, autocastigo y suicidio

En 1993, Segato entrevistó y analizó en profundidad los prontuarios y las confesiones de violadores presos en la ciudad de Brasilia. Descubrió en sus respuestas dos móviles con los cuales justificaban el delito sexual. El primero fue el “castigo o venganza contra una mujer genérica que salió de su lugar, esto es, de su posición subordinada” (2003a, p.41). Cuando alguna mujer pone en cuestión la jerarquía patriarcal, el estatus masculino se ve vulnerado. La violación, por lo tanto, se convierte en un ejercicio punitivo que reestablece las posiciones de poder. El segundo móvil que mencionaron los violadores es que perpetraron el acto “como una demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos” (2003a, p.33). Aunque el ejemplo claro es la violación tumultuaria, la antropóloga argumenta que la demostración de poder ocurre incluso en el caso del violador solitario. La diferencia en este último es que la comunidad de interlocutores se encuentra instalada en la galería mental del mismo. Esto es lo que Segato (2018) llama el ‘mandato de masculinidad’: el deber impuesto socialmente de obtener la virilidad inserto en el deseo más íntimo del sujeto.

Los dos móviles conforman un modelo analítico que consta de un eje vertical y uno horizontal. En el primero, el victimario produce una acción comunicativa dirigida a su víctima empleando la violencia sexual como medio. La violación es un acto de soberanía sobre el cuerpo-territorio de la mujer con la pretensión de reestablecer las posiciones de poder. En el segundo eje, el violador interpela a sus pares masculinos a través del cuerpo de la víctima para que validen su ingreso a la sociedad de hombres. Segato (2016b) sostiene que

la mujer violada se comporta como una víctima sacrificial inmolada en un ritual iniciático; [el hombre] compite con ellos, mostrando que merece, por su agresividad y poder de muerte, ocupar un lugar en la hermandad viril y hasta adquirir una posición destacada en una fratría que solo reconoce un lenguaje jerárquico y una organización piramidal. (p.40)

¿Cuál es la relación, entonces, entre la subjetividad masculina y la violencia sexual? En este punto de la argumentación, la antropóloga argentina recurre al psicoanálisis. En principio, no le interesa formular una apología de las psicopatologías individuales porque perdería de vista el sistema relacional. Por el contrario, considera que “los procesos y mecanismos psicológicos de los cuales forma parte la violación (...) hablan de la intrusión, en el universo intrapsíquico del sujeto, del mandato social que pesa sobre lo masculino” (2003a, p.44). Para conectar la antropología con el psicoanálisis, Segato utiliza tres conceptos de la segunda disciplina.

El primero es el ‘narcisismo masculino’, el cual habla de la exigencia de mostrar rasgos de invulnerabilidad, potencia y superioridad. “Se trata de un montaje en el cual el sujeto representa el papel de no castrado, vale decir, alguien que no es vulnerable a la experiencia de la falta” (2003a, p.45). Como el sujeto está absorto en saciar el escenario narcisista, cancela la empatía por el otro. Es común, en consecuencia, que en los delitos sexuales no exista registro del sufrimiento de la víctima en la memoria del victimario (2003a, p.45).

El segundo concepto es el de ‘autocastigo’ que Segato recupera del análisis que Sigmund Freud hace de los protagonistas de las novelas de Dostoievsky. Estos son propensos al delito, a la violencia y al homicidio porque en su psique antecede “un padre punitivo y cruel (...) que le inculca la duda sobre su propio valor y virilidad, [instalando] una culpa que sólo descansa brevemente en el castigo” (2003a, p.45). De manera análoga, Segato encuentra que un orden social punitivo —el mandato de masculinidad— precede a los violadores al crear en ellos una subjetividad en perpetua insuficiencia consigo misma. El narcisismo, que construye la fantasía de ser un hombre viril, crea la culpa fantasmática por la imposibilidad de asir dicha ilusión. Así, el sujeto masculino encuentra alivio psíquico frente a las exigencias sociales por medio del castigo que conlleva el delito sexual.

El tercer concepto es ‘el suicidio consumado en el cuerpo del otro’. En la agresión sexual se destruye la subjetividad de la víctima y, en consecuencia, también se suprime la del violador porque “ésta está construida en estrecha dependencia de aquélla, y así cae por tierra en el instante mismo de su surgimiento la orden regida por esta gramática” (2003a, p.46). En esta realización del acto, el sujeto masculino se encuentra con la eliminación momentánea del sistema simbólico que lo sujetaba. Sin embargo, una vez que la violación es cometida, la estructura emerge nuevamente: el orden social punitivo, el sujeto en falta de la masculinidad y la víctima a sacrificar.

Los conceptos del psicoanálisis demuestran que la violación no es llevada a cabo por un sujeto que posea en su naturaleza el deseo de violar. Segato es enfática: el hombre no comete el delito porque le sea ingénito el poder de cometerlo, sino porque aprendió, por medio de sus pares, que así debía de adquirirse el estatus social de lo masculino. La violación es un rito de paso que transmuta simbólicamente en hombre a quien usurpa el ser de otra persona. Contrario al sentido común, el lenguaje de la violencia sexual no está codificado por el placer, sino que “dominio, soberanía y control son su universo de significación” (2016b, p.39). La ‘masculinidad’ representa una

identidad que engloba, sintetiza y confunde el poder sexual, el poder social y el poder de muerte (2003a, p.37).

A pesar del vínculo que Segato establece entre la antropología y el psicoanálisis, decide no comprometerse con el último. Considera que el complejo de Edipo, núcleo de la teoría psicoanalítica, cancela el relativismo histórico del género al sostener que la triangulación familiar es universal (2003c, pp.86-87). Por mi parte, considero que una revisión más profunda de la obra de Sigmund Freud y Jacques Lacan ofrece claves para una crítica del deseo patriarcal por el poder. Por eso, en el siguiente apartado del ensayo, desarrollaré lo que ambos autores argumentaron sobre la diferencia sexual, el complejo de Edipo y el complejo de castración.

Diferencia sexual, falo y castración

A lo largo de su obra, Freud postula la diferencia sexual como la toma de posición psíquica del sujeto en relación con su existencia sexuada. La singularidad de esta teoría consiste en considerar la sexuación como una configuración íntima del deseo del sujeto que está condicionada por el órgano sexual que se posea. Derek Hood (2006) lo simplifica al sugerir que el infante adviene a su sexo al descubrir que algunos cuerpos no tienen pene —el caso de los niños—, mientras otros sí —el caso de las niñas—. Esta postura reducida a su premisa mínima tiene sentido cuando nos remitimos a los ejemplos clínicos con los cuales Freud trabajó. El que mejor explica cómo opera la diferencia sexual es el del pequeño Hans.

Freud no conoció personalmente al niño —salvo un día en que este lo visitó en su consultorio—, pero siguió de cerca la documentación que su padre registró sobre él. Desde la más tierna edad, el interés de Hans por el órgano fálico —el ‘hace-pipi’, como él lo llamaba— se hizo presente. No solo era un lugar corporal que le producía cierto placer, sino que era el significante por medio del cual estructuraba el mundo: existen seres con ‘hace-pipi’ que están vivos —como las

jirafas— y seres sin ‘hace-pipí’ que no están vivos —como las sillas— (Freud, 1992a).

Entre los 3 y 4 años, Hans experimentó cambios en su vida infantil que le crearon el afecto de la angustia: 1) la separación de la cama matrimonial durante la noche; 2) los celos hacia el padre porque él sí podía dormir con la madre; 3) el nacimiento de su hermana menor; y 4) el darse cuenta de que existen seres humanos, como su madre y su hermana menor, que no tienen órgano fálico. En estas escenas, se juega el complejo de Edipo tal como Freud (1992b) lo tematizó en su obra. Cuando el niño varón descubre que no todos los seres tienen ‘hace-pipí’, concluye que en aquellos seres este les fue castrado. Esto produce el complejo de castración, la angustia de perder el propio ‘hace-pipí’.

El esclarecimiento que Hans ha recibido hace poco, a saber, que las mujeres efectivamente no poseen ningún hace-pipí, no pudo tener otro resultado que el de conmoverle su confianza en sí mismo y despertarle el complejo de castración. Por eso se revolvió contra esa comunicación y por eso ella no produjo éxito terapéutico: ¿Con que realmente existen seres vivos que no poseen un hace-pipí? ¡No sería entonces tan increíble que le quitaran el suyo; que, por así decir, ¡lo hicieran mujer! (1992a, pp.31-32).

Freud advierte que la castración ocurre también en la libido cuando el padre de Hans le prohíbe pasar las noches con su madre, cortando la fuente de satisfacción materna. Freud (1992c) razona que el complejo se resuelve cuando el niño acepta la castración, al abandonar los deseos libidinales por la madre para identificarse con la autoridad del padre. En el caso de Hans, esto ocurre con un deseo imaginario en donde él se casa con su madre convirtiendo a su padre en el abuelo de la familia, quien, a su vez, está casado con su madre. Freud precisa: “El pequeño Edipo ha hallado una solución más feliz que la prescrita por el destino. En lugar de eliminar a su padre, le concede la misma dicha que ansía para sí; lo designa abuelo, y también a él lo casa con su propia madre” (1992a, p.80).

En el caso anterior podemos observar cómo el complejo de Edipo no parte de un supuesto esencialista, sino de la observación situada sobre la asimilación libidinal que el sujeto hace del medio social que lo rodea. Jacques Lacan (2012) argumenta que los complejos psíquicos son recreaciones inconscientes del ambiente social, así como fijaciones imaginarias de esa realidad.

Esta definición implica por sí sola que el complejo está dominado por factores culturales: en su contenido, representativo de un objeto [la escena familiar]; en su forma, vinculada a una etapa vivida de la objetivación [el momento de castración simbólica]; finalmente, en su manifestación de carencia objetiva respecto de una situación actual [la producción de un deseo castrado], o sea, bajo su triple aspecto de relación de conocimiento, de forma de organización afectiva y de prueba ante el choque de lo real, el complejo se comprende por su referencia al objeto. (p.38)

A pesar del argumento presentado, la teoría de la diferencia sexual de Freud tiene una contradicción frente a los hallazgos antropológicos de Segato: reducen la sexuación al cuerpo biológico. Condicionar la posición sexuada a la presencia o ausencia del órgano fálico tiene como consecuencia el ocultamiento de la estructura social del patriarcado. Por esta razón, Segato tiene preferencia por Lacan —sucesor del legado freudiano—, quien construyó una teoría que no cae en argumentos anatómicos.

Para el psicoanalista francés, la subjetividad emerge en el momento en el que el sujeto es atravesado por el registro simbólico. El lenguaje que usamos para conceptualizar el mundo, para designar nuestro deseo e interrelacionarnos con los otros, nos franquea desde dentro. Esto quiere decir que nosotros no lo poseemos, no es patrimonio del yo, sino que es el discurso del Otro, discurso desconocido que, en algún momento de la infancia temprana, nos franquea. Lacan (2006) lo resume de esta manera: “Ya les he enseñado a situar el proceso de la subjetivación, en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el lugar del Otro bajo los modos primarios del significante”

(p.175). Al ser alienado, el sujeto abandona un estado pre-subjetivo y asignificante para entrar a una economía libidinal regida por el lenguaje. Lacan expone esta emergencia de la subjetividad en su famoso ‘estadio del espejo’.

El psicoanalista francés (2009a) explica que el yo es una aparición imaginaria del sujeto en su edad más temprana. El infante se encuentra en una apercepción situacional que genera, a partir de un rebote lúdico de significantes, una matriz simbólica entre él y el mundo. Con estas condiciones, reconoce su reflejo en un espejo como la asociación imaginaria de un yo. Esto quiere decir que asume un yo-ideal que sutura tanto su cuerpo como su apercepción anteriormente fragmentadas para, posteriormente, crear un sujeto imaginariamente completo.

El sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad, y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. (2009a, pp.102-103)

La condición necesaria para la emergencia de un yo es representar al yo con un otro —la imagen en el espejo—. Esta brecha entre el yo y el otro —que es, al mismo tiempo, el yo— configura la aparición de la subjetividad causada por el registro simbólico.

Lo anterior se relaciona con la masculinidad cuando Lacan sugiere que el falo es el significante privilegiado que rige al lenguaje. Esto se remite al concepto ‘No-del-padre’ que, dentro del complejo de Edipo, se corresponde con la ley que franquea la unidad madre-hijo —por ejemplo, cuando Hans dejó de dormir en la habitación matrimonial por orden de su padre—. Con la introducción de esta interdicción, se pierde un estado pre-subjetivo que Lacan llama ‘goce’. Néstor Braunstein (2006) señala: “Del goce originario no queda sino la nostalgia que lo crea retroactivamente, que lo mitifica, a partir de que se lo ha perdido, de que es irrecuperable en esa forma primera”

(p.59). Este vacío que anida en el corazón del sujeto es suplantado por un significante cuya función es significar el goce en deseo: el falo.

Tanto en la construcción imaginaria del yo como en la adquisición del significante fálico, el sujeto tiene una pérdida constitutiva. Para el caso del estadio del espejo, el yo es formado como otro de sí mismo haciendo surgir la fantasía de una plenitud imaginaria y perdida. En el caso del 'No-del-padre', se prohíbe la satisfacción que la unidad niño-madre otorgaba. En ambos casos, adviene un recordatorio: el 'objeto *a*'. Bruce Fink (1995) precisa que, al sostenerse en ese recordatorio, el sujeto escindido mantiene la ilusión de la totalidad. El motor de la economía libidinal es representado por este objeto misterioso que el sujeto cree tener en falta y cuya obtención supondría la satisfacción plena del deseo.

La importancia del falo se puede resumir en relación con el modelo ISR: registro imaginario, simbólico y real. En tanto 'No-del-Padre', el falo supone la entrada al registro simbólico porque es el significante que convierte el goce perdido en el deseo propio. Sin embargo, el registro real representa aquello que aún no ha sido simbolizado, queda por ser simbolizado, o incluso se resiste a la simbolización (Fink, 1995). Lo real es la falta en el sujeto, el recordatorio inevitable de que en el proceso de subjetivación algo se ha perdido fundamentalmente. La función fálica, en relación a este registro, otorga una serie de sustitutos que cubren la falta. Por eso es que, finalmente, en el registro imaginario este significante primordial es la condición de posibilidad de las fantasías de plenitud y totalidad.

Con esta exposición es posible concluir que el falo tiene una función doble. Por un lado, abre una brecha en el sujeto de tal manera que el deseo no puede estar completamente saciado y, por otro lado, es el significante que vela esa misma brecha que abre, puesto que otorga la herramienta del lenguaje con la que el infante significa su carencia. La pregunta que resta es: ¿cómo el sujeto cobra su posición sexuada en esta teoría que privilegia lo simbólico por sobre lo anatómico?

En el *Seminario XX: Aún*, Lacan (1992) presenta las fórmulas de la sexuación que explican las consecuencias psíquicas de la diferencia sexual en cada caso. Las fórmulas del lado izquierdo corresponden a los ‘hombres’, mientras que las del lado derecho, a las ‘mujeres’. Las posiciones no aluden a la biología de los sujetos, sino a la relación con el falo y al subsecuente goce que este produce. En el lado izquierdo, Lacan escribe dos fórmulas: $\forall x \Phi x$ y $\exists x \neg \Phi x$. La primera sugiere que la totalidad del sujeto masculino está inscrito bajo la función fálica (p.96). Al estar determinado por el registro simbólico del falo, el sujeto masculino está completamente castrado, en falta del objeto *a*. Esta fórmula encuentra su condición de posibilidad en la segunda, cuya interpretación insinúa que hay al menos un caso en el que no se está castrado. Fink (1995) relaciona esto con el padre mítico postulado por Freud (1991) en *Tótem y tabú*: el padre de la horda primigenia, quien no ha sucumbido a la castración y supuestamente controla a cada mujer de su clan. En la posición masculina están los sujetos castrados por el falo que, por lo mismo, tienen a su acecho al fantasma del Padre que los castró³.

A pesar de la distancia del biologicismo de Freud, las fórmulas de la sexuación emulan la angustia por la castración. Lacan (2009b) escribe que este significante responde a una dicotomía: tienes el falo o eres el falo. En el primer caso, están los sujetos masculinos que anhelan la posesión del falo, el cual les daría la potestad total sobre su propio deseo. La paradoja es que la función fálica es ya la castración misma que lleva a cabo el Padre. Tener el falo es la fantasía narcisista de negar la pérdida del goce primordial con el objetivo de no carecer de nada. Sin embargo, como argumenté, el falo es un significante inestable e incompleto que nunca termina por significar la totalidad

³ La semejanza entre la función paterna y el dios Wahari del mito de los Piaroa no es una coincidencia. En ambos casos, existe un gran legislador que funda la ley que inaugura el mundo, interrumpe la satisfacción irrestricta, crea las prohibiciones y asigna a los sujetos su posición en la sociedad. Tanto el Padre del psicoanálisis como el dios Wahari son elementos masculinos que no están marcados por la Ley porque son ellos quienes la establecen.

del deseo. Con este razonamiento, Stephen Frosh (1994) sugiere que la angustia por la castración es la imposibilidad del sujeto masculino de aceptar que nunca tendrá el falo. Esta incertidumbre y sentido de distancia del falo ideal puede llevar a una obsesiva e imposible búsqueda del verdadero falo, potente y deseable, que reemplace al que ya se tiene (p.77).

Aunada a la interpretación de Frosh acerca de la masculinidad —que parte del registro simbólico e imaginario—, se encuentra la lectura que ofrece Fink (1995), quien prioriza el registro real. El psicoanalista estadounidense nos remite a la frase de Lacan ‘no hay relación sexual’, la cual parte del hecho de que el sujeto masculino y el sujeto femenino operan en lógicas distintas del deseo. La consecuencia de lo anterior es que el primero no tiene relación sexual con el segundo porque lo confunde con el objeto *a* (Fink, 1995). El deseo masculino busca en su pareja el goce perdido por la emergencia de la subjetividad; sin embargo, esta nunca complacerá dicha búsqueda, porque el objeto *a* es, por naturaleza, huidizo, causando la imposibilidad de una relación entre los sexos. Esto crea, en la posición masculina, un ‘goce fálico’ cuya propiedad esencial es la falibilidad: falla en adquirir el objeto *a*, en reparar la escisión que el Padre produjo. Se trata de un goce en perpetua insatisfacción que intenta velar infructuosamente su vacío.

Con el análisis propuesto hasta ahora, pregunto: ¿cuáles son los puntos vinculantes entre la teoría psicoanalítica y la antropológica en relación con la masculinidad y la violencia sexual? Dentro del patriarcado, el sujeto masculino adviene a su posición a causa del mandato de masculinidad que opera como la ley del Padre. Este mandato construye la masculinidad como falo porque lo considera un estatus social que debe adquirirse continuamente para colmar el vacío abierto por el mismo orden patriarcal. Esto quiere decir que tener la masculinidad —tener el falo— es la fantasía con la cual alguien se presenta como un sujeto completo ante los otros sujetos masculinos de su comunidad. Con el modelo analítico de la violación antes presentado, deduzco que la violencia sexual es el mecanismo por el cual el agresor pretende saciar esta falta. Durante el acto, la víctima

femenina o feminizada funciona como el soporte necesario para el narcisismo masculino: la demostración de invulnerabilidad requiere de esta víctima sacrificial. Sin embargo, como he presentado con la teoría de Lacan, el deseo no se sacia, dado que la masculinidad, en tanto falo, es una ilusión inalcanzable.

¿Otro deseo es posible?

En el libro *La guerra contra las mujeres* (2016a), Segato declara que la violencia contemporánea —desde el extractivismo de los recursos naturales hasta las olas de feminicidios en ciudades fronterizas— tiene uno de sus fundamentos en el patriarcado. Este tipo de violencia requiere de la producción pedagógica de sujetos que vislumbren la masculinidad como un elemento deseable, como el falo que les hace falta: “afloja aquí el mandato de masculinidad como primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación” (2016a, p.16). Por eso, la preocupación ética y política de la antropóloga es desmontar la masculinidad producto del patriarcado. Sin embargo, ¿cómo interrumpir el deseo patriarcal por el poder tanto a nivel subjetivo como social? ¿Cómo colocarse en otro espacio deseante sin que resurja la jerarquización de los géneros?

Una respuesta la presenta Lacan con una postura ética de la diferencia sexual, la cual tiene relación con la posición femenina. En el lado derecho de las fórmulas de la sexuación, está escrito: $\neg\forall x\Phi x$. La interpretación que el psicoanalista (1992) ofrece es que la posición femenina, a diferencia de su contraparte masculina, está no-toda determinada por el significante fálico y, por lo tanto, algo de ella escapa del complejo de castración. Como expliqué con el enunciado ‘no hay relación sexual’, el hombre busca en la mujer el objeto *a*; sin embargo, la mujer inviste, a su vez, la posición del objeto que fantasiosamente saciará el vacío del deseo. Esto quiere decir que la posición femenina se presenta como el recordatorio de la primera pérdida, la cual tiene una relación estrecha con el registro real. Por

lo anterior, Lacan (1992) argumenta que la mujer es no-todo frente al significante fálico primordial y frente al goce fálico.

Ahora bien, esto no significa que la mujer no haya sufrido el proceso de subjetivación ocasionado por la entrada al registro simbólico. En la segunda fórmula del lado derecho se lee: $\neg \exists x \neg \Phi x$. Significa que cada sujeto femenino está determinado, en alguna medida, por la función fálica; de lo contrario, sufrirían de psicosis. No obstante, Lacan remarca que, en la dicotomía planteada entre tener el falo o serlo, la mujer se coloca en el segundo lugar. Con la masculinidad definida en términos de un continuo esfuerzo de ‘tener’ el falo —evadir la castración—, ‘colocarse como la causa del deseo’ implica, para la mujer, representarse como el falo para el hombre. De lo anterior, Stephen Frosh (1994) interpreta que, en una economía simbólica patriarcal, al sujeto femenino le es impuesto la posición de objeto *a* negando otras posibilidades de subjetividad. No obstante, a pesar de esta alienación de su propio deseo, investirse como el objeto *a* es, según el psicoanalista británico, la única manera en la que la posición femenina puede existir en un orden hegemónicamente fálico.

La ética que Lacan extrae de las fórmulas de la sexuación es que la posición femenina refleja la verdad del sujeto masculino en dos sentidos. En primer lugar, ser el falo funciona como una imitación del sujeto fálico a través de una mascarada que le permite tener agencia en el sistema patriarcal (Lacan, 2009b). Pero la imitación es fraudulenta porque, así como nadie puede tener el falo, ningún sujeto puede tampoco serlo. La feminidad encarna al deseo constituido por la falta y la brecha, exponiendo la verdad del sujeto masculino. En segundo lugar, el sujeto femenino, al estar no-todo determinado por el falo, representa la existencia de Otro goce. El goce fálico —que consiste en el fallo porque ningún objeto satisface su deseo— apunta, a modo de fantasía, a la existencia de Otro goce. Este tiene una relación íntima con la idea de Dios, de la perfección y de la plenitud. Sin embargo, no existe porque está depositado en el registro de lo real, en el espacio en donde no puede ser significado por el falo.

Para Lacan, la posición femenina no es solo el espejo que refleja la falibilidad del deseo masculino, sino que es el espacio al cual el hombre debe de transmutar. Si el sujeto reconoce que el objeto *a* es meramente una fantasía de la totalidad y la invulnerabilidad, entonces puede alcanzar la verdad de su ser, a saber, que está escindido y faltante en sí. La ética de la diferencia sexual es que el sujeto masculino debe de desplazarse desde un goce fálico —que encubre su castración con la fantasía del poder— a la posición que asume la posibilidad del ‘no-todo’: no-todo saber, no-todo poder.

A pesar de lo anterior, transmutar de una posición a otra puede ser una experiencia angustiante. Esto quiere decir que admitir la falta que constituye al deseo fálico no es un proceso racional, sino afectivo. Se trata del reconocimiento profundo de que el significante fálico no tiene el poder de significar la totalidad, puesto que algo siempre escapa de él. Lacan (2006) nombra a este afecto ‘angustia’ porque es la que rompe con el registro simbólico, llevándonos a la antesala del registro real, al momento traumático en el que devenimos sujetos y en el que no existe posibilidad de significar nada. Dicho de otra forma, dejar de ser todo es un proceso psíquicamente doloroso para el sujeto que desea ser todo: es una herida en su subjetividad, una amenaza a su entereza y un recordatorio de su finitud. Nada podría ser más angustiante para un sujeto masculino patriarcal que dejar de ser masculino. Pero, si este es el caso, ¿cómo habitar otros deseos no fálicos?

Hacia una transmutación de los afectos

Para aventurar una respuesta, es necesario matizar el alcance teórico del psicoanálisis en relación con el género. Primero, habría que comprender que la ética propuesta por la diferencia sexual reproduce, en cierta medida, la estructura social del patriarcado. En primer lugar, la teoría del complejo de Edipo se sustenta en la observación íntima de las familias burguesas y patriarcales con las cuales Freud tenía

cercanía —como la del caso del pequeño Hans—. Más adelante, en la teoría lacaniana, la triangulación edípica, burguesa y patriarcal nutre las fórmulas de la sexuación, las cuales reproducen desigualdad entre los sexos. Que la posición femenina represente el vacío o el falo fraudulento tiene sentido únicamente cuando su contraparte masculina es caracterizada como la posición de poder, voluntad, certeza y dominio de sí. Por eso, el sujeto masculino, para transmutar su deseo fálico, debe reconocer su castración utilizando la posición femenina.

La teórica Teresa de Lauretis (2000) sugiere que este es un error compartido entre filósofos masculinos que critican la masculinidad.

De esta forma, desplazando la cuestión del género hacia una ahistórica y puramente textual figura de la feminidad (Derrida); o dislocando las bases sexuales del género más allá de la diferencia sexual, sobre un cuerpo de placeres difusos (Foucault) o superficies investidas libidinalmente (Lyotard), o sobre un cuerpo-lugar de afectividad indiferenciada, y, por tanto, sobre un sujeto liberado de la (auto)representación y de los vínculos de identidad (Deleuze), y finalmente disolviendo la ideología, pero también la realidad (historicidad) del género de ese sujeto difuso, descentrado y deconstruido (y sin duda, no femenino), es así que de nuevo, paradójicamente, estas teorías apelan a las mujeres, designando el proceso de tal disolución con el término *convertirse-en-mujer (devenir-femme)*. (p.60)

El problema de estos filósofos es su tendencia teórica a borrar a la mujer situada, social e históricamente, de sus debates abstractos. En su pretensión de *devenir-femme*, no son sensibles a la construcción de la mujer real en el mundo patriarcal. Paradójicamente, la omisión mencionada implica que tampoco prestan atención al hombre histórico. Olvidan el hilo conductor que conecta el deseo de adquirir poder y el estatus de lo masculino con las variantes socio-políticas que produce: el Estado moderno, la colonización, las guerras, etc.⁴ Cuando los filósofos prescinden de la realidad concreta de los sujetos, colocan

⁴ La vinculación del mandato de masculinidad con los procesos sociales de la modernidad es sostenida por Rita Segato en *La guerra contra las mujeres* (2016).

sobre la mujer los prejuicios, las fantasías y los miedos que supone la pérdida de la masculinidad. La posición femenina del no-todo se sustenta en el patriarcado, ya que representa la angustia que implica perder el deseo del poder y la totalidad. En la abstracción de la diferencia sexual, Lacan cancela toda transmutación afectiva que no esté centrada en el poder como elemento nuclear. Ahora bien, ¿las críticas hechas a estos modelos llevan a la negación teórica del psicoanálisis?

El problema con el modelo de la diferencia sexual es el estatuto ontológico que tiene sobre las posiciones sexuadas. Si regresamos a la argumentación de Segato, encontramos que el género no está creado por una diferencia ontológica anclada en el significante fálico, sino que es una diferencia que recae en la vinculación social. Tanto el sujeto masculino como el femenino son eyectados en relaciones sociales configuradas patriarcalmente, las cuales producen el nudo que ata la masculinidad con el deseo del poder. Esto ofrece un abanico pragmático para reconfigurar el deseo, no con base en significantes primordiales como el falo, sino en los vínculos sociales que son tejidos a nivel cotidiano y estructural.

Con las críticas planteadas arriba, considero pertinente rescatar del psicoanálisis el énfasis en el deseo, el goce y los afectos. La ética planteada por la diferencia sexual demuestra que el hombre se apoya en un deseo frágil. Lo masculino emerge de un mar de negaciones, resultado de la expurgación continua de afectos que no representan la dominación patriarcal como la vulnerabilidad, el cuidado, la empatía, la debilidad, entre otros. Una vez que esto se inmola, nos quedamos con un sujeto que no puede aceptar el fallo intrínseco de sí mismo: es pura búsqueda y demostración de poder que convierte a algunos en sus oponentes —aquellos contra los que compite por el estatus masculino—, y a otros en sus víctimas —aquellos que han sido feminizados en su mente, ya sea porque portan significantes leídos comúnmente como femeninos o porque ocupan una posición minorizada por el patriarcado—. Desde esta óptica, el sujeto masculino patriarcal vive en una estrechez afectiva que genera narcisismo, frustración y violencia.

La ética de la masculinidad que perfila este ensayo parte de la crítica al patriarcado, en tanto sistema jerárquico entre los géneros, y a la masculinidad patriarcal, en tanto producción social de sujetos que enlazan íntimamente el deseo de adquirir poder con la violencia hacia otros y otras. La transmutación de la masculinidad que propongo no está anclada en la representación de signos adjudicados a lo masculino, femenino o no-binario. No es una transmutación entre significantes, sino una transición entre afectividades. De igual manera, lo que he nombrado hasta ahora como ‘afectividad’ no refiere a emociones concretas, sino a la posibilidad de dejarse afectar por los otros y otras, sentir y desear más allá de lo que los límites de la identidad patriarcal ofrecen. Transmutar la subjetividad patriarcal requiere de una ética en la cual sea posible habitar otras formas de sensibilidad y de vulnerabilidad que desmonten el deseo de dominar y tener poder. Buscar nuevas experiencias de afectividad exige pluralizar las posiciones deseantes, fluctuar entre las múltiples maneras de cohabitar con los otros y con las otras.

Referencias bibliográficas

- Braunstein, N. A. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Siglo XXI.
- De Lauretis T. (2000). *Diferencias. Etapas a través de un camino a través del feminismo*. Horas y horas.
- Fink, B. (1995). *The lacanian subject: between language and jouissance*. Princeton University Press.
- Fink, B. (2002). Knowledge and Jouissance. En S. Barnard y B. Fink (Eds.), *Reading Seminar XX: Lacan's major work on love, knowledge, and feminine sexuality* (pp.21-46). State University of New York Press.
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 13* (pp.1-164). Amorrortu.
- Freud, S. (1992a). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 10* (pp.1-118). Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad). En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 19* (pp.141-150). Amorrortu.
- Freud, S. (1992c). El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen 19* (pp. 177-188). Amorrortu.
- Frosh, S. (1994). *Sexual difference: masculinity and psychoanalysis*. Routledge.
- Hood D. (2006). Psychoanalysis, sexual difference and the castration problematic. En T. Shefer, F. Boonzaier y P. Kiguwa (Eds.), *The Gender of Psychology* (pp.45-59). Juta Academic Publishing.
- Lacan, J. (1992). *Seminario XX: Aún*. Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan: libro 10: la angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología. En G. Esperanza (Trad.), *Otros escritos* (pp.33-96). Paidós.

- Lacan, J. (2009a). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos 1* (pp.99-108). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). La significación del falo. En *Escritos 2* (pp.653-662). Siglo XXI.
- Rovira Sancho, G. (2023). *#MeToo. La ola de las multitudes conectadas feministas*. Bellaterra Edicions.
- Segato, R. L. (2003a). La estructura de género y el mandato de violación. En M. I. Silberberg (Ed.), *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp.21-54). Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2003b). El género en la antropología y más allá de ella. En M. I. Silberberg (Ed.), *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp.55-84). Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2003c). La célula violenta que Lacan no vio: un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis. En M. I. Silberberg (Ed.), *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp. 85-106). Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato R. L. (2016a). Introducción. En *La guerra contra las mujeres* (pp.15-32). Traficante de sueños.
- Segato R. L. (2016b). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado. En *La guerra contra las mujeres* (pp.33-56). Traficante de sueños.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Overing, J. (1986), Men control women? The ‘catch 22’ in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies* 1(2), 135-156.

Diagnóstico psicológico. Ejercicio clínico enmarcado en aspectos teórico-técnicos y ético-profesionales

PSYCHOLOGICAL DIAGNOSIS. CLINICAL EXERCISE FRAMED WITHIN THEORETICAL-TECHNICAL AND PROFESSIONAL-ETHICAL ASPECTS

Margarita Loubat¹ y Makarena Moris²
Universidad de Santiago de Chile

RESUMEN: En este artículo se reflexiona sobre las actitudes y valores involucrados en el acto clínico conocido como “diagnóstico psicológico”, teniendo en cuenta que, en su aplicación práctica, este es reconocido como una competencia declarada en el perfil de egreso de la mayoría de los programas de psicología de las universidades chilenas. Se ofrece una visión general de los aspectos clínicos, teóricos y técnicos relacionales que,

¹ Psicóloga clínica. Dra. en Psicología y Educación. Máster y Especialización en Psicopatología, Universidad París V, Francia. Académica de la Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. Ex Directora de la Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. Email: margarita.loubat@usach.cl. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0454-3857>

² Psicóloga clínica. Magíster en Psicología Social Aplicada. Profesora Adjunto I, Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. Email: makarena.moris@usach.cl. Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3084-8502>



junto con otros factores, han promovido históricamente los derechos del paciente. Se reconoce la singularidad del psicólogo, enfatizando cómo su formación y subjetividad influyen en el proceso diagnóstico. Finalmente, se analizan las normativas técnico-administrativas vigentes en relación con consideraciones éticas.

PALABRAS CLAVE: diagnóstico psicológico, enfoque clínico relacional, aspectos teórico-técnicos, aspectos ético-profesionales, psicología aplicada.

ABSTRACT: The text reflects on the attitudes and values inherent in the clinical act known as “psychological diagnosis” considering its practical application is a declared competence in the graduation profile of most psychology programs offered by Chilean universities. A general overview of clinical, theoretical, and relational technical aspects is presented, which have historically promoted, along with other factors, the rights of the patient. The uniqueness of the psychologist is acknowledged, as their training and subjectivity influence the diagnostic process. Finally, the current technical-administrative regulations are analyzed in relation to ethical considerations.

KEYWORDS: psychological diagnosis, relational clinical approach, theoretical and technical aspects, ethical and professional aspects; applied psychology.

Referirse a los aspectos ético-profesionales no es sencillo. Estos se vinculan, por lo general, con normas y valores morales que enmarcan la buena práctica laboral. A menudo se habla de responsabilidad, respeto, diligencia, constancia, honestidad, secreto profesional, entre otras pautas de comportamiento que el profesional cumpliría de manera voluntaria. También se vinculan con marcos deontológicos *ad-hoc* para una profesión determinada o con códigos de ética profesional donde se señalan deberes y derechos para el que desarrolla la prestación del servicio solicitada.

En este texto se considera que la ética aplicada al diagnóstico psicológico va más allá de cumplir un conjunto de normas. Implica un reconocimiento de la otredad del paciente, lo que exige un enfoque

empático e integral del proceso clínico (Levinas, 1985, 1999; American Psychological Association [APA], 2017). Conlleva también el reconocimiento de que se trata de un encuentro entre dos personas, en el que el reconocimiento de la singularidad del paciente y del psicólogo es fundamental ya que el proceso diagnóstico no es solo una mera aplicación de técnicas.

El diagnóstico psicológico es un acto clínico que busca aliviar el sufrimiento de una persona o de un sistema consultante mediante un encuentro que no es simplemente una relación entre personas ya constituidas, sino un proceso que incluso llega a transformar a las partes involucradas. Así, el diagnóstico se convierte en una oportunidad para generar una interacción constitutiva de la individualidad y la dignidad de cada persona implicada (Oyarzún Peña, 2018; American Psychological Association [APA], 2017; Levinas, 1985, 1999).

En este artículo, se opta por desarrollar una postura vinculada al despliegue de un trabajo profesional en base a una formación científica, teórica, técnica y crítica, en el marco de una evolución disciplinar. Esta postura estaría vinculada a determinados contextos socio-histórico-culturales y económicos-administrativos que han ido plasmando aspectos éticos a través del desarrollo científico del diagnóstico psicológico y debería verse reflejada en normas integradas en los códigos de ética profesional que guían la práctica diagnóstica.

A ello habría que agregar la manera en que los profesionales abordan su labor, lo cual implica también dilemas éticos que enfrentan en su práctica cotidiana. Estos dilemas están muchas veces influenciados por juicios personales y valores individuales que, a su vez, están conectados con contextos históricos y socioculturales. La interacción entre las creencias personales del profesional y los principios éticos del campo pueden generar tensiones que, a nuestro juicio, deberían resolverse a través de la reflexión ética y el ajuste constante a las normativas profesionales.

Con el fin de orientar al lector, en este escrito se ofrece una reseña sobre el diagnóstico psicológico tomando como referencia lo que señala

García Arzeno (2000) respecto a esta actividad. Según su enfoque, el diagnóstico psicológico es un estudio profundo de la personalidad de un consultante o un sistema consultante, centrado en una perspectiva fundamentalmente clínica. El autor enfatiza que la personalidad tiene tanto aspectos conscientes como inconscientes y que cada individuo posee una personalidad única e irrepetible. Además, señala que la inteligencia de un sujeto puede estar modulada por factores emocionales, lo que puede influir en su manifestación. Finalmente, afirma que el individuo se desarrolla dentro de un contexto socio-histórico-cultural y familiar, el cual tiene un impacto significativo en su desarrollo.

Ese enfoque, al cual se adscriben las autoras de este artículo, está sostenido en una serie de posturas teóricas que guían la práctica profesional, adoptadas por el psicólogo en su tarea práctica y que están vinculadas a miradas epistemológicas de respeto a la otredad, individualidad y subjetividad de la persona examinada, como también a una amplitud por parte del profesional a fin de incorporar en el análisis las potencialidades del sujeto, considerando los contextos temporales y espaciales, tanto históricos como presentes, en los que la persona se ha desarrollado, entre otros factores relevantes.

En este artículo se destacan ciertos hitos conectados con los aspectos teórico relacionales y éticos que envuelven el acto del diagnóstico psicológico, seleccionando aquellos considerados más relevantes para el quehacer profesional del psicólogo clínico. Dada la amplitud del campo, sería una tarea muy extensa referirse a todos los autores que han contribuido al desarrollo de esta práctica. Sin embargo, es indiscutible que el desarrollo profesional ha sido influido por grandes pensadores de la conducta humana, quienes han dejado una huella significativa en la práctica clínica y han fomentado avances en la reflexión ética de la disciplina.

No se puede omitir la importancia de la formación sistemática y continua del profesional en el campo de la psicología, especialmente en lo que respecta a la persona como ser en desarrollo constante y sujeto de derechos cívicos y humanos. Esta formación debería orientar

a una práctica profesional que contemple una reflexión fundada y problematizada en el desarrollo práctico del acto clínico denominado diagnóstico psicológico; así como también, las normas técnico administrativas a las que se debe adscribir el profesional a fin de realizar la prestación diagnóstica.

Desarrollo

Aspectos teóricos y técnicos de la actividad diagnóstica psicológica

La cuasi definición de la actividad diagnóstica psicológica señalada en el apartado anterior pone de relieve una postura epistemológica para el desarrollo del acto clínico que encierra lo descriptivo-compreensivo (Loubat y Díaz, 2023). Este enfoque centra su atención en la personalidad y subjetividad de la persona, considerando al sujeto como un constructo orgánico, psicológico, social y cultural.

Es sobre ese constructo de persona que se realiza una aproximación diagnóstica metodológicamente rigurosa, utilizando diversas técnicas (cualitativas y cuantitativas) que sumadas tienen un valor temporal limitado respecto de angustias, ya sean estas primarias o secundarias, del sujeto, de sus conflictos, sus problemas y sus manifestaciones sintomáticas. Se recaba, además, todo aquello que el sujeto tiene como fortalezas para afrontar vivencias emocionalmente dañinas o debilitadas que frente a determinadas situaciones pudieran hacer tambalear su estabilidad psíquica. Se busca que el análisis que se efectúe en el diagnóstico psicológico considere al sujeto como una totalidad, una unidad, visionando su estabilidad, y que ello permita una predicción de sus conductas en base a sus rasgos permanentes, comparándolos con su “estado” actual; comparación y conceptos ampliamente estudiados en el campo teórico del estudio de la personalidad y de la psicopatología bajo diversos modelos conceptuales y/o representativos desarrollados por la psicología, y por el estudio de la salud mental de las personas.

El diagnóstico psicológico es un acto clínico de gran relevancia que se realiza en beneficio de la persona que consulta o de un sistema consultante, con el objeto de iniciar una intervención que alivie su sufrimiento psíquico, si es que este se manifiesta, o para atender a los objetivos que la parte interesada considere pertinentes.

Se trata de un acto clínico complejo que requiere tanto experticia técnica como un sólido compromiso ético en su desarrollo. Existen diagnósticos psicológicos aplicados a niños, adolescentes y adultos, por lo tanto, están vinculados con la etapa del ciclo vital en la que se encuentra el sujeto. Algunos diagnósticos tienen fines forenses, como evaluar las capacidades de discernimiento o determinar la idoneidad para tutelas parentales. Otros se centran en indagar respecto de diversos trastornos o condiciones de la funcionalidad psíquica. También se pueden utilizar a fin de conocer fortalezas y debilidades en el marco de desarrollos de vida del individuo.

Habrá que explorar, describir y comprender a un sujeto a través de diversos métodos -observación, entrevistas y aplicación de instrumentos- el mundo subjetivo del paciente, analizar su conducta e interacción social, sus deseos y sus potencialidades. En particular, se podrán utilizar las reacciones afectivas de la persona y aquellas propias del profesional a fin de clarificar la naturaleza de sus relaciones objetales subyacentes. Habrá que formular interpretaciones tentativas respecto de las operaciones defensivas del sujeto. Evaluar lo más inapropiado en el afecto, contenido del pensamiento y conducta. Habrá que evaluar las capacidades empáticas con el profesional, reflejar la capacidad de introspección, *insight*, prueba de realidad. Por otra parte, habrá que explorar la historicidad del sujeto vinculada al contexto socio-económico-cultural en el cual se ha desarrollado, lo cual puede ser determinante. La mirada diagnóstica debe ser integral y, además, debe ser problematizada, en base, por lo menos, a esos aspectos contextuales. La tarea supone una síntesis de un sujeto y de su subjetividad en un contexto, desarrollada en el marco de un proceso de investigación de un caso único y de una integración de conocimientos teóricos y prácticos adquiridos en el marco de la

formación básica y de continuidad del profesional, en este caso del psicólogo, preferentemente clínico.

Es en este marco que la alteridad del sujeto debe ser reconocida y respetada basándose en la responsabilidad ética frente al 'otro' y las nociones de Paul Ricoeur acerca de la identidad narrativa (Levinas, 1969; Ricoeur, 1992). La alteridad es un concepto clave en filosofía y en ética que implica el reconocimiento del "otro" como un ser distinto con su propia subjetividad e identidad. Este reconocimiento fomenta una relación ética, en la cual el sujeto respeta la diferencia y singularidad del otro sin intentar asimilarlo.

Hitos del desarrollo histórico del diagnóstico psicológico y de su ethos

El diagnóstico psicológico ha estado marcado por influencias mayores de la disciplina psicológica y estas han ido configurando históricamente aspectos valóricos y conductas que sostienen su práctica. Son múltiples los aportes devenidos de variadas posturas epistemológicas, de diversas corrientes de la psicología, de la psiquiatría y del psicoanálisis. Vale la pena mencionar algunos aportes históricos por su relevancia respecto de lo que podríamos denominar la apertura a una "clínica de la relación". Esa postura, tras un largo periplo, pasó a ocupar un lugar central en el estudio del psiquismo, considerando tanto a la persona como a la relación con ella a fin de observar y describir mediante exámenes clínicos con fines diagnósticos descriptivos y comprensivos.

Philippe Pinel (1745-1826)

A principios del siglo XIX, el médico francés Philippe Pinel abogó por un trato más humanitario a los enfermos mentales, el llamado tratamiento moral. Aparte de fundar clasificaciones nosográficas gracias a la observación, Pinel señala que la locura no es lineal, introduciendo la noción

de ruptura para referirse a un momento en la vida del sujeto en el que su vida psíquica se modificó por causa de la irrupción de un síntoma, pasando a crear una fractura. Ello abrió paso, en el trabajo clínico, a escuchar al sujeto, a fin de entender esa ruptura y cambio, atendiendo a la diversidad de la persona y sus particularidades (Nougué, 2002), lo que significó observar, describir y clasificar las particularidades del sujeto, inaugurando una clínica de la mirada y de la relación, una toma de contacto con el enfermo, sujeto que hasta ese momento no tenía voz.

Con Pinel se inaugura la idea de un equilibrio intermitente, donde la palabra del sujeto enfermo puede tener un sentido a descubrir y por lo tanto no se la debe excluir. Esto ocurre inmediatamente después de la Revolución Francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre, abriendo paso a una manera más humana de mirar al enfermo psíquico, considerando que su palabra también tiene un valor para el tratamiento. Sin duda, es un hito a tener en cuenta en la historicidad del tratamiento ético de los pacientes. Algunos años más tarde se legisla desresponsabilizando a la demencia (término con el cual se nombraba al enfermo psíquico en esa época) de lo criminal.

Posteriormente, los clínicos desean mirar más allá del fenómeno que ha emergido (síntoma), el cual se presenta como una ruptura en la linealidad del desarrollo del sujeto, emergiendo una clínica psiquiátrica de origen médico y una clínica psicológica propiamente tal (Nougué, 2002).

Esta clínica psicológica ha evolucionado desde un enfoque centrado en el diagnóstico médico a una comprensión más integral del individuo. Como lo señala Brenner (1982) la psicología clínica ha pasado de ver los síntomas como meras manifestaciones de trastornos físicos a considerar la experiencia subjetiva del paciente.

Jean-Martin Charcot (1825-1893)

Conocido como el padre de la neurología moderna, Jean-Martin Charcot fue fundamental en la evolución de los métodos diagnósticos

aplicados en salud mental. Su investigación en la *Salpêtrière* de París marcó un hito al desarrollar una metodología rigurosa basada en la observación clínica sistemática, integrando síntomas físicos y procesos psicológicos (Goetz, 1991). Charcot demostró que trastornos como la histeria tenían bases psicológicas, empleando el método clínico-observacional y la hipnosis para replicar fenómenos, lo que transformó la percepción del diagnóstico de enfermedades mentales (Goetz, 1987). Desde su perspectiva, el ser humano era un ente complejo donde cuerpo y mente eran inseparables. Charcot enfatiza la individualidad de cada paciente, promoviendo un diagnóstico relacional que humaniza la práctica clínica y considera los contextos personales y emocionales de los pacientes (Bogousslavsky, 2010). Su legado es crucial en la psiquiatría y psicología contemporáneas, abogando por una evaluación que contemple factores individuales, sociales y emocionales, reconociendo así la importancia del “otro” en el proceso diagnóstico. Ello sin duda abre la perspectiva de la problematización en el diagnóstico psicológico, siendo un aporte a posturas éticas contemporáneas enmarcadas en nuevas actitudes y valores.

Sigmund Freud (1856-1939)

A fines del siglo XIX, Freud retoma los grandes trastornos de la psiquiatría y, a partir del descubrimiento del inconsciente, le concede gran importancia no solo a la observación de la conducta sino también a la escucha de lo que el sujeto puede decir. Valora el conocimiento de sí mismo y lo que pueda decir el sujeto al respecto en un ejercicio de introspección y de develamiento del sí-mismo y a su vez de comprensión de su propio psiquismo (Nougué, 2002). Esto equivale a decir que la historia personal y clínica del paciente también cuenta, que su relato debe ser escuchado activamente con la subjetividad propia del profesional. Por lo tanto, ese encuentro clínico se torna más respetuoso, con una escucha genuina y una observación detallada por parte del clínico en beneficio del sujeto que consulta, lo cual, a

su vez, va permitiendo y abriendo lentamente paso al respeto de la existencia del otro en su alteridad.

Este es otro hito en el desarrollo del trabajo clínico-diagnóstico del psicólogo, que lo enmarca en aspectos éticos influenciados por el desarrollo del conocimiento y una impronta histórica contextual, en la cual la persona tiene un rol. Se opera no solo con lo descriptivo, sino también con una mirada comprensiva influenciada por el desarrollo de la hermenéutica, de la reflexión, de una línea de continuidad entre lo normal y lo patológico, línea flexible no tan delimitada donde la subjetividad del clínico cumple un rol, abriendo paso a una mirada más humana respecto de quienes sufren psíquicamente.

Carl Rogers (1902-1987)

La obra de Carl Rogers versa fundamentalmente sobre la entrevista y pone el énfasis en la vivencia concreta de la relación paciente-terapeuta. Su enfoque se basa en una atención incondicional, colocándose en el lugar del otro, escuchando y empatizando con el sujeto que sufre. Esto abre una perspectiva terapéutica más dialógica, en la que se intenta resolver las dificultades de las personas en el aquí y el ahora. Este enfoque ha promovido la idea de que los individuos son expertos en sus propias vidas, fomentando así un ambiente de empatía y respeto en la relación terapéutica (Rogers, 1951).

Este periplo histórico, relatado sucintamente, denota una apertura a una “clínica de la relación” que lleva consigo una actitud y valores vinculados con el respeto al sujeto que consulta, con independencia de su estado agudo o crónico de salud mental. Esta postura abre paso al respeto a la alteridad; a la incorporación del sujeto a la sociedad con independencia de su fractura psíquica; y a la observación, descripción e interpretación, tratando de comprender al sujeto inserto en un territorio que le es propio y considerando lo que el sujeto pueda decir de su malestar. Estos son hitos que, sin duda, han permitido, más

adelante, el reconocimiento de determinados derechos del paciente vinculados a la ética aplicada a la clínica de la relación.

La clínica relacional conlleva una responsabilidad ética que enfatiza la importancia de la calidad de la existencia humana y la disposición a cuidar de los demás, reconociendo las consecuencias que nuestras acciones pueden tener sobre la integridad del otro (Disla, Aranda y Almánzar, 2019 en Busquets, 2011).

Van Rensselaer Potter (1911-2001)

Bioquímico y filósofo estadounidense, Van Rensselaer es conocido por acuñar, en 1970, el término “bioética”. En sus trabajos, destacó la importancia de combinar el conocimiento biológico con los valores humanos, con el objetivo de garantizar la supervivencia humana y mejorar la calidad de vida, elementos esenciales a considerar dentro del funcionamiento ético relacional en el diagnóstico psicológico (Busquets, 2011).

Este enfoque de la bioética no solo ha sido relevante para la biomedicina, sino que también ha impactado profundamente en la salud mental, donde el cruce entre lo orgánico y lo social cobra una importancia crucial en el desarrollo de un marco ético para la práctica del diagnóstico psicológico.

En este contexto, uno de los hitos más significativos en la evolución de la bioética lo representa la obra de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, “Principios de Ética Biomédica”. En este texto, los autores estructuran un sistema de principios éticos universales -autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia- que permite abordar de manera sistemática los dilemas éticos en la medicina y la biomedicina. Este sistema teórico-práctico no solo ha tenido un impacto decisivo en el ámbito biomédico, sino también en áreas como la salud mental, en la que las decisiones diagnósticas y terapéuticas deben tomar en cuenta tanto la dimensión biológica del ser humano como su contexto psicosocial (Beauchamp y Childress, 2013).

La bioética ha contribuido a redefinir el rol de los profesionales de la salud mental no solo en términos de su relación con los pacientes sino también en la aplicación de intervenciones que respeten la autonomía individual y el bienestar de las personas. En lugar de un enfoque puramente biomédico, este marco ético promueve una visión integral que equilibra las intervenciones clínicas con la reflexión ética, reconociendo la interconexión entre lo orgánico y lo social en la salud mental. La incorporación de principios bioéticos en la práctica diagnóstica y terapéutica asegura que los profesionales puedan enfrentar los dilemas complejos de la salud mental con una mayor coherencia ética (Beauchamp y Childress, 2013). En lo que se refiere a bioética y diagnóstico psicológico, el principio de autonomía bioética, de beneficencia, de justicia bioética y una fundamentación teórica sólida cobran especial relevancia.

La *autonomía bioética* establece que el paciente debe tener un rol activo y consciente durante el diagnóstico, participando de manera informada en las decisiones que afectan su evaluación. Respetar la autonomía del paciente implica explicarle claramente en qué consiste el proceso y sus posibles implicaciones.

El principio de beneficencia se refleja en el esfuerzo del evaluador por ser consciente de su propia subjetividad y posición epistemológica, aparte de las diversas herramientas técnicas que emplea para proporcionar un diagnóstico preciso que beneficie al paciente (Álvarez-Méndez, 2008).

La *justicia bioética* se refiere a que el proceso diagnóstico debe considerar la dimensión social del sujeto y la relación interpersonal con el examinador. Desde la exploración clínica hasta los datos aportados por los test psicológicos, todo debe integrarse en un enfoque que garantice que el diagnóstico sea un reflejo auténtico de la situación total del paciente, evitando la descontextualización de los índices obtenidos y asegurando que los juicios clínicos sean coherentes, integrados y contextualizados.

Finalmente, una *fundamentación teórica sólida* permite al examinador formular hipótesis consistentes e interpretar los datos de manera

crítica, evitando caer en interpretaciones simplistas o erróneas. Al integrar teoría y práctica, el evaluador puede realizar un diagnóstico que respete la complejidad del individuo. Su subjetividad, lejos de ser un obstáculo, se convierte en una herramienta consciente y controlada al servicio del bienestar del paciente.

Todos estos aportes, desde variadas posturas epistemológicas, han ido marcando el estudio de la persona desde una perspectiva clínica relacional, observándola y buscando comprender e interpretar lo que le pasa. Ello también ha abierto, en el marco de contextos epocales y políticos, una preocupación respecto de los derechos de los pacientes, en el transcurso de exámenes y tratamientos clínicos psicológicos.

De este modo, el enfoque -en lo que respecta a los derechos de los pacientes- ha avanzado desde un paradigma en el que predominaban los tratamientos inhumanos y la privación de libertad, hacia uno en el que se promueve la dignidad, el respeto y la autonomía del individuo (Hoffman y Kwon, 2019), lo cual ha tenido un impacto significativo en la actividad diagnóstica en salud mental.

Regulaciones técnico-administrativas en salud pública en Chile: impacto ético en la atención de salud Mental y en el diagnóstico psicológico

La intersección entre las normativas técnico-administrativas y la ética en la atención de salud pública constituye un aspecto fundamental en la prestación de servicios sanitarios, ya sean estos de diagnóstico, tratamiento, acciones preventivas o de rehabilitación.

Desde la promulgación de la Ley 20.584 de Derechos y Deberes del Paciente en 2012, los principios éticos como la justicia, la autonomía, la beneficencia y la no maleficencia se han fortalecido, asegurando un trato digno y respetuoso para todos los usuarios del sistema de salud, tanto público como privado (Ministerio de Salud [Minsal], 2012). Esta Ley establece derechos fundamentales como el consentimiento

informado y garantiza la protección frente a intervenciones coercitivas, lo que es particularmente relevante en salud mental.

En Chile, desde la Reforma de Salud, realizada en los años 90, y la implementación a la fecha de diversos planes de salud mental, ha existido un gran avance, desarrollándose esfuerzos por adoptar un enfoque comunitario y descentralizado en la atención en salud mental (Minsal, 2000). A partir de esas políticas, se han implementado diversas normativas administrativas y técnicas para guiar la atención, como los programas AUGE/GES, que incluyen trastornos de salud mental prioritarios (Ley 19.966, 2004).

Desde 2005, con la implementación de las Garantías Explícitas en Salud (GES), se ha mejorado el acceso a tratamientos de salud mental, con la inclusión del diagnóstico psicológico, el cual está inserto en un diagnóstico de equipo interdisciplinario, validado por el profesional médico. Las primeras patologías incluidas fueron la esquizofrenia (2005), la depresión (2006), el trastorno afectivo bipolar (2013), el consumo problemático de sustancias en menores de 20 años (2013) y la demencia (2019) (Superintendencia de Salud, 2020). Estas garantías no solo mejoran el acceso a tratamiento, sino que también promueven la equidad, asegurando que los trastornos mentales reciban la misma urgencia que las enfermedades físicas.

Las guías clínicas del Ministerio de Salud han sido una herramienta clave para estandarizar el diagnóstico y tratamiento de trastornos mentales, lo que asegura un acceso equitativo a los servicios. Sin embargo, la estandarización también presenta un desafío ético: ¿cómo garantizar que las necesidades individuales de los pacientes no sean subordinadas a las metas administrativas? Este dilema resuena con el enfoque ético en el diagnóstico psicológico, donde la individualización del tratamiento y el respeto por la singularidad del paciente son fundamentales.

En conclusión, las normativas técnicas-administrativas, en conjunto con las GES y la Ley de Derechos y Deberes del Paciente, han permitido fortalecer la atención de salud mental en Chile. No

obstante, el sistema debe encontrar un balance entre la eficiencia técnica y el reconocimiento de la otredad de los pacientes. En el ámbito del diagnóstico psicológico, este equilibrio es especialmente relevante ya que el diagnóstico no debe reducirse a una mera clasificación técnica, sino que debe considerar la complejidad del individuo en su contexto biopsicosocial y cultural, considerando una problematización de cada caso en su complejidad, más allá de protocolos prediseñados, evitando la generalización y reconociendo las particularidades del individuo.

Discusión

En este texto se han destacado hitos que han permitido avanzar en un desarrollo clínico que considera un enfoque clínico relacional, en el que el respeto por el otro en la relación (alteridad) se ve reflejado en la práctica clínica, en general.

En el contexto del diagnóstico psicológico, esta perspectiva también implica que el psicólogo debe ser consciente de sus propios contenidos internos para evitar sesgos en la evaluación. Este enfoque relacional no solo considera la experiencia del paciente, sino que también promueve un diálogo enriquecedor que garantiza un diagnóstico más preciso y humano (Levinas, 1969).

En esa relación, el acto de acoger al otro en su sufrimiento implica un reconocimiento de su vulnerabilidad y de una obligación ética de responsabilidad hacia él, configurando así a la noción de cuidado como el pilar central de la práctica psicológica. La asimetría inherente en la relación terapéutica establece que el terapeuta tiene la obligación de atender al sufrimiento del paciente, un deber que no puede delegarse. Al abordar la alteridad del paciente como un 'extranjero' que busca atención y protección, se debe poner el cuidado en la ética relacional, considerándola como una condición necesaria tanto del diagnóstico como de la psicoterapia, independientemente de la corriente teórica que se represente.

Una mirada profesional que acepte la otredad del sujeto, escuche y respete a la persona y sus opiniones, problematice su demanda, discerniendo los casos en el marco de equipos interdisciplinarios, tiende a favorecer una conducta profesional responsable en relación con la persona con sufrimiento psíquico. Esta actitud, enmarcada en valores y conductas éticas, garantiza una práctica orientada hacia el respeto por los derechos del paciente y promueve un diagnóstico e intervención más justa y equitativa.

De este modo, la formación del psicólogo cobra especial relevancia. Siendo un proceso dinámico, requiere la capacidad de integrar nuevos conocimientos fruto de la investigación continua y la reflexión crítica. En este sentido, los planes de estudios de las carreras de psicología deben ser actualizados periódicamente para evitar la aplicación de conocimientos obsoletos, lo que puede comprometer la salud mental de las personas a las que se atiende (Almendros, 2012). Además, es fundamental que la enseñanza esté contextualizada, considerando la realidad social, cultural y económica en la que el psicólogo se desempeñará, ya que una formación estandarizada puede resultar insuficiente en un entorno cada vez más globalizado, complejo y diverso (American Psychological Association [APA], 2010).

Además, un aspecto central en la formación, es tener conciencia de la singularidad propia del profesional psicólogo, dado que él mismo es su propio instrumento, lo cual significa que su subjetividad está implicada en la acción diagnóstica.

Por otra parte, el psicólogo tiene la responsabilidad de actualizarse constantemente en el uso de instrumentos y técnicas de evaluación que cumplan con los estándares éticos y científicos actuales. De lo contrario, existe el riesgo de que el diagnóstico psicológico carezca de fiabilidad, lo que podría generar graves consecuencias para el bienestar de los pacientes y comprometer la efectividad de las intervenciones terapéuticas implementadas. Siendo así, el profesional debe tener conciencia de sus propias limitaciones y competencias, en el marco de esta clínica relacional, lo cual obliga en ocasiones a derivar casos o

realizar interconsultas cuando la complejidad de la situación excede sus competencias (Almendros, 2012).

En este sentido, el Código de Ética Profesional del Colegio de Psicólogos de Chile (1999) establece que los psicólogos tienen la responsabilidad de actualizar continuamente sus conocimientos para garantizar la calidad de los servicios que ofrecen (art. 2). De manera similar, el Código de Ética de la APA (2017) subraya que los psicólogos deben actuar dentro de los límites de su competencia. Sin embargo, es relevante mencionar que el Código de Ética del Colegio de Psicólogos de Chile, a diferencia del de la APA, no ha sido actualizado recientemente, lo que podría plantear desafíos en su aplicación en contextos actuales.

También, el enfoque interdisciplinario es relevante en la formación del psicólogo clínico. La posibilidad de trabajar en equipo con otros profesionales de la salud permite un análisis más completo y objetivo de los casos, favoreciendo una atención integral del paciente (Almendros, 2012).

En este artículo se ha descrito la evolución hacia una práctica más centrada en el ser humano, poniendo énfasis en el encuentro entre paciente y terapeuta a través de un diálogo abierto y colaborativo, donde se reconoce la singularidad tanto del paciente (o del sistema consultante) como del psicólogo. De este modo, se evita que el proceso de psicodiagnóstico se reduzca a una mera aplicación técnica. Así, se genera una interacción basada en la individualidad y dignidad de cada persona implicada, en el marco de una relación ética de ayuda, sin perder de vista la asimetría que implica el rol del psicólogo, quien, en su quehacer profesional y su formación, debe integrar competentemente los componentes humanos, éticos y científico-técnicos.

Conclusiones

En este artículo se ha reflexionado sobre aspectos teórico-técnicos y éticos profesionales del diagnóstico psicológico, los cuales nos permiten esbozar ciertas conclusiones.

El desarrollo del conocimiento, conjuntamente con la aparición de la bioética y un cierto despliegue de los derechos de los pacientes, a través de marcos epocales, ha impactado en la ética aplicada al diagnóstico psicológico. Esa transición hacia una práctica más centrada en el ser humano ha ido dando lugar al desarrollo de enfoques de trabajo que valorarían mayormente la singularidad y la dignidad de cada paciente. En efecto el reconocimiento de la Otredad, con hitos históricos brevemente señalados en este escrito, ha abierto el camino a una relación ética que ha significado que el sujeto existe y tiene una palabra en el origen, desarrollo, diagnóstico y terapia de su sufrimiento psíquico, lo cual ha dado paso a una escucha ética de la alteridad y autonomía del paciente.

Los derechos de los pacientes han traído consigo mejoras significativas en las condiciones de atención, destacando la autonomía, el consentimiento informado, el derecho a recibir atención de calidad, entre otras. No obstante, en las discusiones sobre ética en psicología, el enfoque suele centrarse en temáticas como la confidencialidad y el consentimiento informado, sin reconocer la otredad del paciente y la singularidad del psicólogo.

La instalación de normas, códigos éticos y deontológicos deberían estar en vinculación con el estado del arte de las competencias y prestaciones en salud mental, en este caso del diagnóstico psicológico. El Código de Ética del Colegio de Psicólogos de Chile no ha sido actualizado desde 1999 y no se ha efectuado la consolidación de una reflexión académica-profesional respecto del diagnóstico psicológico. Menos se ha considerado a los pacientes en el desarrollo de esta tarea. Por lo tanto, aún no se ha normado respecto del estándar básico aceptable sobre valores y conductas que deberían prevalecer desde un punto de vista ético.

Una buena práctica implica una formación teórico-práctica consistente, un recorrido profesional y una actualización permanente, como también consciencia de los límites del propio saber por parte del psicólogo. La formación del psicólogo, más allá de los conocimientos

técnicos, implica el desarrollo de competencias éticas y reflexivas que le permitan desempeñar su labor de manera responsable y en beneficio del paciente. La actualización constante de los contenidos formativos y la apertura a enfoques interdisciplinarios resultan cruciales para que los psicólogos puedan responder a los desafíos de una sociedad en cambio continuo. Además, es esencial que los profesionales desarrollen una actitud crítica respecto a sus propias limitaciones, lo que fortalece tanto la calidad de la atención como la confianza que el paciente deposita en el psicólogo. La ética, por lo tanto, debe ser un componente integral en la formación de cualquier psicólogo. La internalización, a través de la formación y aspectos vivenciales por parte del profesional, de lo que significa el diagnóstico psicológico para el sujeto, para su salud, para su inclusión social, lleva a una toma de conciencia del cuidado ético que se debe prestar para el desarrollo de la actividad diagnóstica.

Los esfuerzos de la Unidad de Salud Mental del Minsal para establecer normas técnicas han mejorado la eficiencia y la cobertura en contextos de alta demanda, como el chileno. Sin embargo, este enfoque gerencial corre el riesgo de deshumanizar la atención, al fomentar diagnósticos más mecánicos y menos reflexivos por parte de los psicólogos, sin una suficiente problematización de los casos. Es fundamental que, además de optimizar recursos, se priorice una práctica clínica que contemple la complejidad de cada paciente, permitiendo un juicio clínico más profundo y humano. La implementación de políticas de salud mental en Chile ha mejorado el acceso y la eficiencia, pero ha sido criticada por su rigidez y su enfoque tecnocrático. Esto plantea un desafío ético para los psicólogos, quienes deben esforzarse por mantener una atención centrada en la alteridad. En algunos casos, la aplicación estricta de protocolos limita el tiempo y la profundidad del análisis clínico, afectando tanto la relación terapéutica como la autonomía del paciente. De este modo, el diagnóstico ético debe equilibrar las exigencias administrativas con las necesidades individuales del paciente. En efecto, el diagnóstico psicológico implica una comprensión e interpretación profunda, que

va más allá de una simple clasificación clínica, pues toma en cuenta el contexto y las particularidades del paciente, requiere equilibrar la precisión técnica con el reconocimiento y respeto por su subjetividad e historia, lo cual implica una interpretación compleja.

Por último, este artículo ha tenido como objetivo contribuir a la reflexión ética en torno al diagnóstico psicológico, acto clínico que, por su naturaleza, es tanto complejo como controversial. Por un lado, al igual que todos los diagnósticos, tiene un impacto de alta significación para el tratamiento del sujeto. Sin embargo, por otro lado, también puede tener un uso social discriminatorio y estigmatizante que pudiera ser muy nocivo para la persona. Por ello, es fundamental que su aplicación esté regulada de manera rigurosa, asegurando que se realice con el debido cuidado y respeto ético.

Referencias bibliográficas

- Almendros, C. (2012). Aspectos deontológicos, éticos y legales en la evaluación psicológica. *Guía del Psicólogo*, (322), 3-5.
- Álvarez-Méndez, J. M. (2008). *Evaluar para conocer, examinar para excluir*. Morata.
- American Psychological Association [APA] (2010). *Principios éticos de los psicólogos y código de conducta*. APA.
- American Psychological Association [APA]. (2017). *Ethical principles of psychologists and code of conduct*. <https://www.apa.org/ethics/code>
- Beauchamp, T. L. y Childress, J. F. (2013). *Principles of biomedical ethics*. Oxford University Press.
- Bogousslavsky, J. (2010). *Following Charcot: A forgotten history of neurology and psychiatry*. Karger.
- Brenner, C. (1982). *Psychoanalysis and psychotherapy: Theoretical and clinical studies*. Yale University Press.
- Busquets, E. (2011). Principios de ética biomédica, de Tom L. Beauchamp y James F. Childress. *Bioética & Debat*, 17(64), 1-7.
- Colegio de Psicólogos de Chile (1999). *Código de ética profesional del Colegio de Psicólogos de Chile*. <https://www.colegiomedico.cl/wp-content/uploads/2019/01/Codigo-de-Etica-Colegio-de-Psicologos.pdf>
- Freud, S. (1893). *Charcot. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. (Vol. III). Hogarth Press.
- García Arzeno, M. E. (2000). *Nuevas aportaciones al psicodiagnóstico clínico*. Nueva Visión.
- Goetz, C. G. (1987). *Jean-Martin Charcot and the birth of modern neurology*. Oxford University Press.
- Goetz, C. G. (1991). *Charcot: Constructing neurology*. Oxford University Press.
- Hoffman, M. y Kwon, E. (2019). Patient autonomy in psychiatry: The importance of informed consent. *Journal of Medical Ethics*, 45(8), 560-567.

- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1999). *Alterity and transcendence*. Columbia University Press.
- Ley 20.584 de 2012. Sobre derechos y deberes de los pacientes. <https://www.leychile.cl>
- Loubat, M. y Díaz, C. (2023). Diagnóstico psicológico: competencia del perfil de egreso de la carrera de Psicología, avizorada como un análisis descriptivo-comprensivo. En M. Loubat, A. Letelier y R. Garate, R. (Eds.), *Praxis diagnóstica y de intervención clínica: reflexiones bajo el prisma de un constructo psicológico y social de sujeto de base orgánica* (33-45). Universidad de Santiago de Chile.
- Ministerio de Salud (Minsal) (2000). *Plan Nacional de Salud Mental y Psiquiatría*. Gobierno de Chile.
- Ministerio de Salud (Minsal) (2004). *Régimen General de Garantías en Salud AUGE/GES*, Ley N° 19.966. Gobierno de Chile. Recuperado de: <https://www.leychile.cl>
- Nougúé, Y. (2002). *L'entretien clinique*. Économica-Anthropos.
- Oyarzún Peña, F. (2018). *La idea de la persona ética*. Ediciones Universidad Austral de Chile.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another*. University of Chicago Press.
- Rogers, C. (1951). *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Houghton Mifflin.
- Superintendencia de Salud (2020). *Informe GES 2020: trastornos de salud mental en el sistema público*. Gobierno de Chile.

¿Puede la religión ser compatible con la doctrina utilitarista de J. S. Mill?

CAN RELIGION BE COMPATIBLE WITH J. S. MILL'S
UTILITARIAN DOCTRINE?

Oscar Morales¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile
moralesbravo58@outlook.com

RESUMEN: En este artículo se analiza críticamente la compatibilidad entre la religión y el utilitarismo de J. S. Mill. En primer lugar, se consideran aspectos biográficos y filosóficos que establecen un contraste entre el escepticismo de Mill y su interés religioso. A continuación, se discuten los argumentos teológicos y naturalistas que lo conducen a rechazar la religión y plantear una alternativa secular como sustituto. Luego, se examinan los vínculos entre el utilitarismo y la ética cristiana. Finalmente, se aborda la concepción liberal

¹ Mg (c) en filosofía (Universidad de Chile) <https://orcid.org/0009-0002-3996-0028>

Quiero agradecer al profesor Íñigo Álvarez Gálvez por su invaluable ayuda en corregir la visión distorsionada que tenía de J. S. Mill antes de realizar este trabajo. De igual forma, expreso mi profunda gratitud a Pablo Aguayo Westwood por la excepcional formación que me ha proporcionado recientemente en torno a los métodos y enfoques fundamentales para llevar a cabo la labor investigativa.

de Mill y su defensa de la libertad de credo como elemento fundamental para la felicidad general.

PALABRAS CLAVE: utilitarismo, religión, religión de la humanidad, cristianismo, liberalismo.

ABSTRACT: This article critically analyzes the compatibility between religion and J. S. Mill's utilitarianism. First, it considers biographical and philosophical aspects that contrasts Mill's skepticism with his religious interest. Next, it discusses the theological and naturalistic arguments that led him to reject religion while advocating for a secular alternative. Finally, the paper examines the connections between utilitarianism and Christian ethics. Finally, it addresses Mill's liberal perspective and his defense of religious freedom as a fundamental element for general happiness.

KEYWORDS: utilitarianism, religion, religion of humanity, moral, christianity, liberalism.

A pesar de provenir de una familia practicante del presbiterianismo escocés y de haber vivido en una época profundamente marcada por la religiosidad, John Stuart Mill (1806-1873), una de las figuras intelectuales más destacadas del siglo XIX, fue un ferviente escéptico de la religión (Mill, 1981, p. 40). Como él mismo señala en su *Autobiografía*: “Soy, por ende, uno de los muy pocos ejemplos, en este país, que no ha rechazado una creencia religiosa, simplemente porque nunca la tuvo.” (Mill, 1981, p. 45; la traducción es propia)².

Desde una edad temprana, la estricta educación racionalista que recibió Mill forjó en él un carácter profundamente empirista y lo alejó de toda convicción metafísica o espiritual. En consecuencia,

² En esta obra, Mill desarrolla un relato intimista libre de los compromisos intelectuales que caracterizan a sus primeros trabajos. Se trata, en muchos sentidos, de una introspección psicológica que permite ampliar la comprensión de los propósitos y el contexto de este autor.

adoptó un método epistemológico de carácter inductivo como vía para alcanzar el conocimiento, sosteniendo que tanto la naturaleza física como la humana debían estar sometidos a una explicación fundamentada en los principios universales de la lógica.

A juicio de Mill, el cristianismo, debido a sus profundas contradicciones, no cumplía con estos criterios, lo cual lo llevó a rechazarlo como doctrina moral. Particularmente, desde muy temprano en su obra, se mostró contrariado por la hipótesis de un Dios omnipotente y, a la vez, benévolo, diseñador de todo el universo en el cual, no obstante, existe una tendencia natural hacia la maldad (Mill, 2014a, p. 94). Por otro lado, desde un punto de vista político, al igual que su padre décadas antes³, criticó la influencia de la Iglesia en la opinión pública.

En la mayoría de sus obras, Mill aborda la religión, aunque su valoración varía según el campo en que se inscribe su análisis. En sus tratados sobre lógica y epistemología (Mill, 1865; 2009), adopta una postura crítica frente a las bases teóricas del cristianismo, llegando incluso a postular que, ante sus incoherencias, la religión podría ser sustituida por una alternativa secular. En contraste, en sus escritos de índole moral y política (Mill, 2014b; 2014c) muestra una actitud más flexible y tolerante, resaltando las virtudes y aspiraciones compartidas entre la religión y el utilitarismo. Así, en definitiva, pese a su marcado escepticismo, la postura final que adopta evidencia que no fue indiferente al fenómeno religioso (Carr, 1962, p. 476), sugiriendo que, en su visión, la religión puede ser compatible con el utilitarismo.

Para profundizar en el pensamiento de Mill sobre la religión, es necesario plantear algunas preguntas fundamentales: ¿por qué la religión sería un tema de interés para un completo escéptico?; ¿cómo es

³ Aunque no es el propósito de este ensayo, merece la pena mencionar que, como es de esperar, muchos de los cuestionamientos de John Stuart Mill respecto de la religión tuvieron como fundamento germinal la dicotómica relación de su padre —quien, por lo demás, fue educado como orador presbiteriano— con la religión; este, en su artículo de 1835 “The Church, and Its Reform” plantea una aguda crítica a la Iglesia Anglicana y a los efectos de sus prácticas ceremoniales.

posible que, a pesar de las numerosas incoherencias lógicas que Mill identifica en la religión, la creencia y la práctica de estas doctrinas deban seguir siendo defendidas como componentes esenciales de los derechos fundamentales de los individuos?; ¿cuál es la utilidad de la religión para los intereses de la sociedad en su conjunto? Estas interrogantes permiten explorar las complejidades del enfoque de Mill y comprender por qué, a pesar de su escepticismo, concede un papel significativo a la religión dentro del marco liberal y utilitarista que propone.

La religión había sido un elemento central en las doctrinas de los utilitaristas que precedieron a John Stuart Mill⁴. Autores como Joseph Priestley (1733-1804) y William Paley (1743-1805), solo por mencionar algunos, desarrollaron teorías coherentes con el *utilitarismo de reglas* que incorporaban un planteamiento *teológico* como base de cualquier tipo de especulación moral (Crimmins, 2013, pp. 132-138). Guardando las distancias, varios de los elementos de estas teorías sirvieron de influencia para dar forma al utilitarismo de Mill.

Podemos concebir a este *utilitarismo teológico* como una forma de *hedonismo universalista* ligado a la obediencia a los principios religiosos. En este contexto, la dimensión práctica del razonamiento humano se configura en armonía con el diseño intencional de la voluntad divina. De acuerdo con esta visión teleológica, si Dios creó a los seres humanos con el fin de que alcanzaran la felicidad, es lógico suponer que estos estarían naturalmente inclinados a actuar con bondad (Scarre, 1996, p. 60). Priestley (1873), por ejemplo, afirma que la experiencia del verdadero placer emana del desarrollo de las facultades morales y de la realización de actos altruistas que benefician a toda la humanidad.

⁴ Si bien el término “utilitarista” es acuñado por J. S. Mill en su célebre tratado moral, el concepto puede ser designado para referirse —con cierto grado de laxitud— a una serie de autores que, al igual que el filósofo británico, comparten la idea común de establecer el criterio de la felicidad como la máxima que cada individuo debe perseguir.

En el ámbito político, ambos autores utilitaristas coincidieron en defender un esquema igualitario de libertades individuales. Aunque más conservadores que sus sucesores liberales, los utilitaristas teológicos apoyaron la tolerancia religiosa, viéndola como una herramienta para erradicar el desorden social provocado por las persecuciones.

Desde luego, Mill no compartía el fundamento sobrenatural que sustentaba estas teorías. Sin embargo, como intentaremos mostrar a continuación, su crítica no se centró en rechazar la religión por sus creencias espirituales. El verdadero conflicto para Mill residía en la falta de rigor intelectual que caracterizaba a las creencias religiosas, las cuales, a su juicio, no podían considerarse una teoría moral sólida. En lugar de basarse en principios racionalmente fundamentados, estas creencias eran adoptadas con la misma rigidez que los dogmas, careciendo así del sustento lógico necesario para ser defendidas como principios morales válidos (Matz, 2009, p. 26).

I

En su libro *Three essays on religión*, publicado por su hijastra, Helen Taylor, un año después de su muerte, se incluyen los trabajos *La Naturaleza* y *El Teísmo*, escritos entre 1850 y 1858, así como *La utilidad de la religión* escrito entre 1868 y 1870 (Millar, 1998, p. 173). Si bien estos ensayos abarcan un extenso periodo de su vida, podemos suponer con seguridad que se trata de obras maduras, desarraigadas ya a esas alturas de la influencia de su maestro J. Bentham y su padre J. Mill, y alejadas también de los vaivenes emocionales experimentados durante su juventud⁵.

⁵ Este hecho hace referencia al profundo estado de angustia que Mill sufrió en el otoño de 1826, tras un desencanto con el progreso humano y la idea de ya haber fracasado en el curso de las tareas que le habían sido asignadas en su educación. Esta crisis llevó a Mill a incluso barajar la opción de cometer suicidio, sin embargo, declinó de tal ejercicio, considerando la naturaleza de la acción como repudiable en sí misma (Mill, 1981, p. 139).

La “religión natural” fue un tópico raramente desafiado por los pensadores anglo-escoceses (Devigne, 2006, p. 20). Un tema tan sensible como este provocó que los *ensayos* recibieran una acogida negativa, generando una enorme polémica entre los seguidores de Mill. Algunas reacciones fueron tan inusitadas como la de su amigo, el filósofo escocés Alexander Bain, quien señaló: “los Ensayos póstumos sobre Religión no corresponden con lo que habríamos esperado de él sobre el tema” (Bain, como se citó en Matz, 2009, p. 13). Otras críticas, provenientes tanto de círculos religiosos como seculares, fueron aún más duras, calificando este trabajo como lleno de contradicciones internas y carente de coherencia con sus trabajos publicados en vida.

En el primero de estos ensayos, Mill discute el significado semántico del concepto de “Naturaleza” y su relación con la moralidad en los asuntos humanos. Para Mill, aunque a menudo lo que es bueno en la naturaleza también lo es para el orden social, esta tendencia no puede representar un parámetro moral sensato, ya que, a lo largo de la historia, han sido muchos los que han intentado justificar tradiciones o costumbres moralmente reprobables como parte de un “orden natural de las cosas”⁶.

O es correcto que deberíamos matar porque la Naturaleza mata; torturar porque la Naturaleza tortura, arruinar y destruir porque la Naturaleza hace lo mismo; o no deberíamos considerar en absoluto lo que hace la Naturaleza, sino lo que es bueno hacer. (Mill, 2014a, p.72)

Mill rechaza la tesis de un diseño benevolente del mundo, argumentando que la naturaleza, lejos de poseer atributos positivos o

⁶ Como se evidencia en el pasaje, en este ensayo Mill desarrolla uno de los argumentos centrales para lo que, años más tarde, sostendría junto a su esposa Helen Taylor en *El sometimiento de la mujer* (1986). En dicho trabajo, ambos critican las restricciones sociales, jurídicas y económicas impuestas en perjuicio del género femenino, con base en supuestas razones de orden *teleológico*, las cuales, a su juicio no se fundamentan en más que prejuicios, dada la igualdad de ambos sexos.

negativos, constituye un estado de cosas moralmente arbitrario. Si bien, *prima facie*, pueden esbozarse analogías que buscan vincular la complejidad de algunos fenómenos con la obra de un artesano todopoderoso y benevolente —como ilustra la célebre *analogía del relojero* de William Paley—, la validez de tales inferencias requiere un examen más riguroso que trascienda la mera apariencia de diseño y se fundamente en evidencia empírica. Por admirable y sofisticada que pueda parecer la funcionalidad de ciertos mecanismos biológicos, Mill sostiene que la falta de pruebas concluyentes sobre la existencia de una voluntad rectora impide sostener con certeza que su origen responda a una creación inteligente.

Para Mill, la concepción de un gobierno providente, ejecutado por un Ser omnipotente en beneficio de sus criaturas, debe ser completamente rechazada (Mill, 2014a, p. 188). No obstante, al prescindir de tales atributos de la *Suma Providencia*, la existencia de Dios podría ser compatible, en ciertos términos, con el utilitarismo. En este sentido, Mill coincide en que, al abandonar la idea de un creador omnipotente —como lo hacían los antiguos maniqueos, que sostenían la existencia de un orden cosmológico en el que una inteligencia benevolente se enfrenta a una naturaleza maligna—, resulta posible concebir una religión libre de contradicciones lógicas, contemplando incluso la posibilidad de un Dios que haya diseñado el mundo con máxima benevolencia (Mill, 2014a, p. 120). A la luz de lo anterior, es particularmente intrigante que Mill omita discutir ciertos argumentos elaborados por San Agustín de Hipona en sus *Confesiones*, en las que aborda la relación entre la unidad de Dios y el libre albedrío humano, un dilema que el filósofo africano había resuelto con una argumentación de considerable profundidad.

Desde la perspectiva de Mill, aunque estas interpretaciones puedan poseer una cuota de validez, en última instancia, la falta de evidencia empírica que las respalde, las convierte en nada más que intrincados *sofismas*.

Por esta razón, dirige su argumentación hacia otros intentos tradicionales de demostrar la existencia de Dios, como la teoría del *Primer*

Motor Inmóvil de la *Teología Racional*. Este problema, formulado en la *Metafísica* de Aristóteles y posteriormente refinado por Tomás de Aquino, busca probar la existencia de Dios mediante argumentos *a priori*, sosteniendo que, si todo movimiento y cambio en el mundo obedece a una cadena de causas y efectos, debe existir un primer principio no causado por nada más. Según el autor de *El utilitarismo*, la complejidad de este problema supera los límites de la experiencia humana, pues la razón no puede probar empíricamente la existencia de un primer motor incausado. Esto lleva a dos conclusiones posibles: o no hay evidencia de una fuerza que origine la materia, o se debe aceptar que “no se necesita una causa para lo que no tiene principio” (Mill, 2014a, p. 139). En resumen, la imposibilidad de fundamentar empíricamente un principio absoluto revela los límites del conocimiento humano, sugiriendo que la idea de una causa primera es más una necesidad de la razón que una certeza demostrable

A su vez, los argumentos sostenidos por la Teología de la Revelación pueden ser refutados —en la mayoría de los casos— por medio de la experiencia humana. Como empirista, Mill sostiene que, aunque muchos fenómenos naturales fueron catalogados como milagros durante las primeras etapas del desarrollo humano, en el estadio actual de la humanidad, estos sucesos deberían ser comprendidos a partir de una explicación científica que determine sus causas. Incluso en aquellos casos en que ciertos fenómenos puedan desafiar la experiencia de tal manera que aparentan contradecir las leyes naturales, Mill argumenta que es más probable que esto se deba a una falta de precisión en la identificación de sus causas que a una auténtica ruptura con las leyes de la naturaleza.

Mill sostiene que los fenómenos sobrenaturales no pueden considerarse intrínsecamente imposibles y, por ende, no deben ser rechazados de manera absoluta ni categórica. Sin embargo, su aceptación exige un escrutinio riguroso que garantice su validez. En este sentido, anticipando en cierta medida la noción de “falsación” desarrollada por Karl Popper un siglo después, Mill enfatiza la necesidad de someter a prueba incluso las creencias más arraigadas. Como él mismo

señala: “Las creencias que consideramos más garantizadas no tienen otra salvaguarda en la que descansar que una constante invitación al mundo entero a probar que son infundadas” (Mill, 2014b, p. 43).

Los métodos empleados por las ciencias positivas son, para Mill, la forma más elevada de la búsqueda de la “nueva verdad general” (Mill, 2009, p. 288)⁷. En el *Téismo*, sostiene que el progreso científico podría incluso llevar a la desaparición o al reemplazo de los credos religiosos tradicionales por doctrinas más avanzadas del pensamiento (Mill, 2014a, p. 126). La religión debe, entonces, incorporar los avances de la ciencia para seguir teniendo vigencia epistemológica. Como sostiene Mill en la *Lógica*:

Con el conocimiento que ahora poseemos sobre la uniformidad general de la secuencia de la naturaleza, la religión, siguiendo los pasos de la ciencia, se ha visto obligada a reconocer que el gobierno del universo se lleva a cabo en general por leyes generales, y no por intervenciones especiales (Mill, 2009, p. 647).

Si la religión es verdadera, resulta innecesario debatir sobre su utilidad; pero, “si la religión es falsa, solo el bien puede seguirse de rechazarla” (Mill, 2014a, p. 95). Sin embargo, como hemos analizado hasta ahora, el escrutinio al que ha sido sometida la religión ha conducido a Mill a considerarla una doctrina cuyas creencias resultan, en última instancia, poco verosímiles.

A pesar de la indudable sofisticación de su análisis, el enfoque que Mill adopta frente a la religión resulta algo restringido; persiste la incertidumbre sobre si esta abstención epistemológica obedece a su firme convicción respecto a la falsedad del cristianismo, como sugiere Carr, o si, por el contrario, la investigación teológica le pare-

⁷ De acuerdo con J. Scarre (1998), la concepción que Mill desarrolla sobre la ciencia es incapaz de abarcar muchas de las teorías que consideran entidades o cualidades no observables que hoy en día son parte de las ciencias modernas. En este sentido, como filósofo de las ciencias, Mill sobresale por su desconfianza de cualquier método apriorístico de raíz kantiana.

cía irrelevante para sus objetivos (Carr, 1962, p. 481). Sin embargo, cabe considerar una interpretación adicional, no contemplada por Carr, según la cual Mill podría haber intentado, de forma indirecta, evitar la aceptación de un fundamento metafísico que lo acercara a una postura racionalista.

En síntesis, la impugnación de la religión que hace Mill retoma algunas de las teorías centrales de la *teología racionalista* desarrolladas en la escolástica medieval, pero sin ofrecer mayores argumentos a la discusión. En la mayoría de los debates expuestos anteriormente, la argumentación de Mill resulta inconclusa, quedando reducida en muchos casos a *aporías* o a meras manifestaciones de escepticismo carentes de una refutación sólida o una resolución clara.

II

Aun cuando Mill señala diversas incoherencias en el cristianismo, defiende con determinación su valor incuestionable como doctrina moral, al considerar que ha ejercido una influencia decisiva en el perfeccionamiento moral de los individuos. Su reflexión sobre la aportación de la ética cristiana a la humanidad se presenta de manera contundente cuando afirma:

Sería el último en negar que la humanidad tiene una gran deuda con esta moral y con sus primeros maestros. Pero no tengo escrúpulos en decir que es incompleta y unilateral en muchos aspectos y que si otras ideas y sentimientos no sancionados por ella no hubieran contribuido a la formación del carácter y la vida europeos, los asuntos humanos estarían en una condición mucho peor de la que están ahora. (Mill, 2014b, p. 63)⁸

⁸ En el mismo sentido, Mill refiere en *La utilidad de la religión*: “Sin duda, la humanidad estaría en un estado deplorable si no se enseñaran pública o privadamente algunos principios o preceptos de justicia, veracidad, y beneficencia, y si estas virtudes no fueran alentadas, y los vicios opuestos reprimidos, mediante el elogio y la censura, los sentimientos favorables y desfavorables, de la humanidad” (Mill, 2014a, p. 98).

Según Mill, las enseñanzas del *Nuevo Testamento*, como la regla de oro del cristianismo “Haz a los demás cómo tú quisieras que ellos te hicieran” (Mateo 7, 12) y “Amarás al prójimo como a ti mismo” (Mateo 22, 36), así como parábolas como la del *Buen samaritano* (Juan 8, 7)⁹, pueden alinearse con la ética utilitarista. Este enfoque interpretativo se justifica, como apunta Matz, a partir del precedente establecido por teólogos como Paley y Priestley, quienes sostenían que los principios éticos generales contenidos en las Escrituras exigían una elaboración doctrinal más extensa para su adecuada interpretación y aplicación. Así, la integración de la teoría utilitarista no implicaría una contradicción, sino una complementación de la revelación (Matz, 2009, p. 32).

Por otra parte, Mill explora la posibilidad de una interpretación teológica del utilitarismo, en la cual, prescindiendo de los atributos tradicionales asignados a la divinidad, podría concebirse que Dios haya deseado que sus criaturas posean una sensibilidad natural hacia el placer y el dolor, tal como el utilitarismo lo entiende. Esta disposición moral instintiva, según Mill, podría sugerir que el placer y el bienestar son valores que Dios considera deseables, orientando así a los seres humanos hacia un bien inherente que armoniza con la voluntad divina (Mill, 2014a, p. 160). De este modo, lejos de ser incompatible con la religión, el utilitarismo podría interpretarse como una doctrina que encuentra en la propia estructura de la naturaleza humana un indicio de la intención divina. Como señala sobre este asunto en el *Utilitarismo*:

Si es verdad la creencia de que Dios desea, por encima de todo, la felicidad de sus criaturas, y que éste fue su propósito cuando las creó, el utilitarismo no sólo no es una doctrina atea, sino que es más profundamente religiosa que alguna otra. (Mill, 2014c, p. 87)¹⁰

⁹ Véase: <https://www.biblegateway.com>

¹⁰ Tal como comenta al pie de página la profesora Esperanza Guisán, no queda del todo claro si Mill se refiere a este punto con cierto cinismo o si, por el contrario, lo considera como un argumento válido y serio.

Mill exalta la figura de Jesucristo como la de un educador y reformador moral que, a través de la sencillez y universalidad de sus palabras, ha ejercido una influencia positiva en el devenir de la humanidad. No obstante, la naturaleza limitada de su doctrina moral ha llevado a la iglesia cristiana a intentar complementarla en sus distintas facetas, expandiendo su alcance más allá de su formulación original. A raíz de esto, Mill critica la institucionalidad eclesiástica por su tendencia a justificar una obediencia doctrinal que, lejos de fomentar un desarrollo moral autónomo, produce “Un tipo de carácter abyecto y servil que, sometido como está a lo que considera la voluntad suprema, es incapaz de elevarse hasta la concepción de la bondad suprema o de simpatizar con ella” (Mill, 2014b, 64).

Mill profundiza este punto, junto a su esposa Helen Taylor, en *El sometimiento de la mujer* (1986). En esta transgresora obra, ambos autores denuncian el papel de la Iglesia como una fuerza de resistencia al cambio, comprometida con la preservación de las estructuras de poder hegemónicas, arraigadas tanto en las costumbres sociales como en la normatividad jurídica. En particular, en relación con este tema, analizan la institución del matrimonio como una de las manifestaciones más evidentes de opresión (Mill y Taylor, 1986, p. 147), en la que la Iglesia refuerza una visión esencialista de la “naturaleza de la mujer”, legitimando su subordinación y limitando sus posibilidades de emancipación.

Pero la influencia eclesiástica no se limita a perpetuar relaciones de dominación en el ámbito social y jurídico, sino que se extiende a la configuración misma de los marcos de pensamiento a través de los cuales se conciben la verdad y el conocimiento. Según Mill, las “verdades” sobre las que se fundamenta la religión no son el resultado de una reflexión libre e imparcial, sino de un entendimiento condicionado por las mentes más eminentes, cuyos juicios se hayan “sobornados” por sus propias convicciones doctrinarias (Mill, 2014a, pp. 94-95) o constreñidos por el temor a desafiar la presión social (Mill, 1865, p. 103).

Mill advierte que las contradicciones que atribuye a la Iglesia no solo desdibujan la coherencia de su sistema ético, sino que también ponen de manifiesto una profunda disonancia entre sus principios morales fundacionales y la manera en que estos se interpretan y se ponen en práctica.

Además, resulta pertinente examinar cómo estos condicionamientos no solo moldean los marcos de pensamiento, sino que también se reflejan en los incentivos que guían la acción moral. Mill es crítico al señalar los deficientes incentivos morales que impulsan a la mayoría de los fieles a obrar rectamente. A su juicio, “un instrumento social tan egoísta y vulgar como el miedo al infierno” (Mill, 2014a, p. 108) no puede, en modo alguno, desarrollar el carácter espiritual del ser humano. Más bien, estos incentivos reflejan un egoísmo radical, en el que las acciones se orientan más hacia la obtención de la recompensa celestial o la evasión del castigo eterno que hacia la práctica de un verdadero altruismo. López (2014) lo resume de la siguiente manera:

Las religiones sobrenaturales (...) promueven en el creyente la preocupación por su propia salvación, le tientan a considerar la realización de sus deberes para con los demás como un medio para la misma, y en este sentido refuerzan el elemento egoísta de nuestra naturaleza. ¡Esto, desde luego, no es un sentimiento elevado! (p. 31)

Sin embargo, la perspectiva de López introduce matices que complejizan el análisis, pues si bien Mill señala como un hecho observable la actitud interesada de muchos creyentes, esta contrasta de manera significativa con el auténtico espíritu de sacrificio que definió el mensaje de Jesucristo, así como con los profundos lazos de solidaridad y fraternidad que caracterizaron a las primeras comunidades cristianas (Mill, 2014b, p. 48). Mill “reconoce la capacidad de los seres humanos de sacrificar su propio mayor bien por el bienestar de los demás” (Mill, 2014c, p. 79), lo que sugiere que el cristianismo, en su forma más genuina, posee el potencial de encarnar y promover este ideal altruista.

Ahora bien, Mill desarrolla otro argumento clave en favor de la utilidad de la religión. El filósofo anglo-escocés destaca su función terapéutica al señalar que, históricamente, ha sido el único medio capaz de brindar un soporte emocional valioso a la mayor parte de la sociedad (Carr, 1962, p. 480; Mill, 1996, p. 18). Antes del surgimiento de la psicología clínica, la religión se erigió como un mecanismo que generaba un poderoso sentimiento de “esperanza”, cualidad que ni el utilitarismo ni otras doctrinas, como el estoicismo o el existencialismo, lograron transmitir con la misma eficacia.

En consecuencia, Mill sostiene que, frente a adversidades como la muerte y la enfermedad, la religión actúa como un recurso eficaz para mitigar el sufrimiento. Mientras los escépticos, carentes de una perspectiva trascendental, se ven asediados por la incertidumbre, los creyentes encuentran consuelo en la promesa de una felicidad plena en la “eternidad”. Así, para Mill, la relevancia de la religión se mantiene intacta y seguirá siendo esencial para la humanidad, ya que “mientras la vida en la Tierra esté llena de sufrimientos, habrá necesidad de consuelo” (Mill, 2014a, p. 113).

En este punto se advierte que tanto la religión como el utilitarismo convergen en su aspiración a fomentar en los individuos “sentimientos elevados”, los cuales integran el desarrollo espiritual con una sensibilidad moral más refinada, una mayor apreciación por los placeres intelectuales y el cultivo de facultades superiores.

Mill valora enfáticamente el desarrollo estético que han experimentado las religiones —especialmente las de épocas antiguas—, considerándolas como un vasto lienzo en blanco sobre el cual la humanidad ha proyectado sus virtudes más elevadas y desplegado la totalidad de su capacidad imaginativa en la representación de lo divino y sus cualidades inefables. Para él, la idealización de las divinidades no solo ha sido un acto de fe, sino el germen de algunas de las expresiones artísticas más sublimes que han marcado la historia del arte.

Desde la perspectiva de Mill, la manifestación de sentimientos a través del ámbito artístico-religioso constituye un ejercicio de pro-

fundo significado que ennoblece el espíritu humano, facilitando la conexión con realidades superiores y permitiendo al individuo experimentar, en el acto creativo, una comunión íntima con sus creencias. Al margen de lo anterior, la capacidad transformadora de la creación y la apreciación artística no se circunscribe exclusivamente al ámbito religioso, puesto que, para Mill, el arte, en su esencia, se revela como un medio terapéutico secular capaz de conferir una experiencia de sanación y renovación existencial¹¹.

Ciertamente, tanto el cristianismo como el utilitarismo de Mill pueden ser consideradas doctrinas hedonistas que otorgan una primacía a los placeres espirituales por sobre los corporales (Mill, 2014c, p. 66). No obstante, entre ellas subsiste una divergencia significativa en lo que respecta al grado de tolerancia frente a determinados placeres inmediatos¹². Como se verá más adelante, la orientación liberal de Mill lo compromete con una actitud más permisiva hacia ciertas acciones o preferencias que, desde la óptica eclesiástica, no serían sino desviaciones pecaminosas.

En síntesis, conforme a lo analizado en este apartado, Mill vincula el utilitarismo y la ética cristiana como doctrinas morales de notable relevancia, dado que ambas han contribuido al enriquecimiento del pensamiento ético al promover la trascendencia del espíritu humano

¹¹ Mill vincula la religión con la poesía, al considerarlas expresiones de un mismo anhelo humano por idealizar la vida terrenal a través del lenguaje estético y la exaltación de los sentimientos más profundos. En su *Autobiografía*, relata cómo, en medio de la crisis de angustia que experimentó en 1828, halló en la poesía de William Wordsworth un efecto terapéutico crucial. A partir de esta experiencia, concluye que la poesía puede constituir una alternativa incluso superior a la religión como medio para la recuperación espiritual de los seres humanos (Mill, 1981, pp. 148-150).

¹² Con esta observación me refiero a aquellas acciones que, aun cuando puedan representar un potencial perjuicio para los individuos, Mill defiende la libertad personal de llevarlas a cabo, siempre que no causen daño a terceros. Así, como sostiene en *Sobre la libertad*, “no se debe prohibir el uso de drogas, de bebidas alcohólicas, el juego o la prostitución, y que es objeto de la decisión individual elegir aquello que se considera adecuado siempre y cuando no se perjudique con ello a otros individuos” (Mill, 2014b, p. 10).

y al defender valores fundamentales como el altruismo y la fraternidad. No obstante, como señalaré a continuación, las contradicciones inherentes al cristianismo impulsan a Mill a proponer una alternativa secular, meticulosamente exenta de inconsistencias lógicas y desligada de fundamentos sobrenaturales, que se presenta como una opción más coherente y atractiva.

III

En su *Autobiografía*, Mill expresa con admiración cómo la doctrina utilitarista de J. Bentham representó en un inicio para él una “verdadera religión”, capaz de fundamentar todas sus creencias y prácticas a través de un único y simple principio:

—El utilitarismo— le dio coherencia a mi concepción del mundo. Ahora poseía opiniones; un credo, una doctrina, una filosofía; en uno de los sentidos más profundos de la palabra, una religión (...). Y concebía de una gran manera los cambios que podrían lograrse en la condición de la humanidad mediante esa doctrina. (Mill, 1981, p. 68; la traducción es propia)

Esta declaración del joven Mill pone de relieve el profundo impacto que la doctrina utilitarista ejerció en su vida, evidenciando su potencial para orientar a la humanidad en su conjunto. En este contexto, se plantea una cuestión esencial: ¿de qué manera podría el utilitarismo, con su énfasis en la maximización del bienestar colectivo, configurarse como una religión en el sentido estricto del término?

El utilitarismo consagra la felicidad —entendida como la ausencia de dolor y la obtención del placer— como el *sumum bonum* de la experiencia humana. Sin embargo, en la propuesta de John Stuart Mill se introduce una dimensión distintiva respecto a sus predecesores, como Jeremy Bentham y James Mill, al enfatizar un tipo de hedonismo que valora la calidad de los placeres. Para Mill, la verdadera maximización de la felicidad se alcanza mediante la aspiración

a placeres espirituales que armonizan el bienestar individual con el cultivo de valores éticos esenciales, como el altruismo y la solidaridad. Como señala Guisán, estos cambios introducidos por Mill convierten al utilitarismo en “una doctrina de reforma y transformación, que compromete al hombre en la causa del hombre” (Guisán, 2014, p. 28), es decir, en una filosofía en la que la búsqueda de la felicidad individual se entrelaza indisolublemente con el bienestar social.

En última instancia, para Mill, la ética debe contribuir en la formación del carácter de los individuos de tal manera que estos lleguen a desarrollar un fuerte compromiso con el mejoramiento del bienestar de todos los demás (Álvarez, 2010, p. 160). La versión que Mill propone del utilitarismo es un *hedonismo universal* fundamentado en la presunción de que los individuos poseen un sentido natural de la justicia y la bondad (Mill, 2014c, p. 112) que, como ya se ha mencionado, son valores que, de igual forma, son sostenidos por el cristianismo.

Pero, ante las contradicciones inherentes a la religión, la ambiciosa interpretación que Mill propone sugiere que el utilitarismo podría instituirse como un sistema normativo de alcance universal basado en reglas prudenciales que, inculcadas a través de la educación, conformen un pilar fundamental del orden social. En este sentido, Mill sostiene que el utilitarismo no solo puede asumir las funciones tradicionalmente desempeñadas por las religiones sobrenaturales, sino que incluso podría cumplirlas de manera más eficaz, al prescindir de dogmas y fundamentos metafísicos y sustentarse exclusivamente en principios morales empiristas orientados a promover el bienestar colectivo¹³. Teniendo esto en cuenta, el utilitarismo puede llegar a constituirse como una religión, puesto que, como expone el mismo

¹³ No he querido detenerme en definiciones sobre cómo la literatura especializada ha tratado este concepto. Basta decir que la filosofía ha detenido su atención sobre la religión principalmente como una doctrina teológica, moral o, incluso, política, mientras que en el sentido que Mill intenta exponerla aquí —como fenómeno social—, ha sido un tópico predominantemente tratado por la sociología, especialmente hacia finales de la época moderna. Para más información al respecto puede verse <https://plato.stanford.edu/entries/concept-religion/>

Mill, “La esencia de la religión es la dirección fuerte y sincera de las emociones y los deseos hacia un objeto ideal, reconocido como de la excelencia más alta, y como legítimamente superior a todos los objetos de deseos egoístas (Mill, 2014a, p. 116).

La apuesta de Mill, entonces, se traduce en una propuesta radical que aspira a configurar un entramado de normas y valores trascendentales, fundamentado en incentivos genuinamente altruistas y despojado de todo tipo de dogmas inflexibles o mandatos sobrenaturales¹⁴.

A principios de la década de 1830, las ideas del positivismo francés desempeñaron un papel crucial en la configuración del pensamiento de John Stuart Mill, marcando un punto de inflexión en su vida intelectual (Mill, 1981, pp. 171-176). En este contexto, Mill adoptó, en la primera etapa de su obra, la concepción evolucionista de los saint-simonianos y el cientificismo de Auguste Comte. De este último, reinterpreta la noción de “religión de la humanidad”, buscando despojarla de los elementos autoritarios, así como de los aspectos más excéntricos que Comte le había atribuido, adaptándola a su propio esquema de ideas.

Siguiendo la nomenclatura de Saint-Simon, Mill identifica en la ortodoxia religiosa una doctrina característica de los denominados “períodos orgánicos”¹⁵, la cual, a su juicio, debía ser destituida por un nuevo enfoque crítico más apropiado para las demandas intelectuales de la época. La dimensión ética y sobre todo humanística de

¹⁴ Aunque Mill se refiere a la doctrina utilitarista como una religión en pleno derecho, es importante hacer notar que esta no cumple con uno de los elementos imprescindibles de cualquier tipo de fe, es decir, la práctica y celebración del culto y la adoración religiosa, que, por lo demás, son componentes importantes para el desarrollo espiritual de cualquier individuo devoto.

¹⁵ Con el objetivo de brindar claridad al lector no familiarizado con esta teoría, es preciso señalar que Saint-Simon, seguido por sus discípulos, formuló una concepción evolucionista del desarrollo humano. Según su perspectiva, la civilización avanza a través de una dinámica de alternancia entre períodos orgánicos, definidos por la estabilidad social y la armonía en las creencias e instituciones, y períodos críticos, caracterizados por el cuestionamiento y la revisión profunda del orden establecido.

la “religión de la humanidad” fue uno de los aspectos que más llamó la atención del filósofo anglo-escocés, ya que, al igual que su propia concepción utilitarista, lograba integrar un sistema de valores altruistas dentro de una doctrina accesible y comprensible para la sociedad.

Tal como se señaló en la sección anterior, resulta pertinente enfatizar que el uso del concepto de “religión” en este contexto no representa, para Mill, una mera alegoría. La alternativa secular propuesta por Comte —a quien reconoce como su “sumo sacerdote”— configura un sistema de creencias fundamentado en las ciencias positivas, capaz de proporcionar sentido y propósito espiritual. Esta doctrina universal se traduce en una estructura de normas, valores y creencias que orienta al individuo hacia el destino y el deber de alcanzar la felicidad (Mill, 1865, p. 132). En consonancia con esta perspectiva, afirma que “una religión debe ser algo que permita sistematizar la vida humana” (Mill, 1865, p. 140), consolidando así la idea de que una religión, entendida de manera secular, puede erigirse como un marco organizador y regulador de la existencia.

Con independencia de lo anterior, Mill era plenamente consciente de que su propuesta de la “religión de la humanidad” suscitaba un amplio rechazo en la sociedad, al tratarse de una doctrina que no admitía la existencia de un Dios con los atributos propios de la tradición judeocristiana (López, 2014, p. 36). Más aun, la rígida estructura clerical y social que sostenía dicha propuesta, le hacía temer que pudiera transformarse en una doctrina autoritaria y dogmática; como advierte Megill al respecto: “Mill expresó el temor de que el dominio sobre la vida humana de la Religión de la Humanidad pudiera ser tan excesivo como para interferir indebidamente con la libertad humana y la individualidad” (Megill, 1972, p. 625).

IV

Como se ha evidenciado hasta este punto, Mill fue un severo crítico del cristianismo; sin embargo, y en contraste con lo que cabría esperar

dado el enfoque racionalista de la educación que recibió de su padre desde una edad temprana, se distinguió como un firme defensor de la tolerancia religiosa.

La concepción liberal de Mill, aunque dispersa y difusa a lo largo de su obra, se articula de manera más sólida en *Sobre la libertad*, donde defiende de forma clara la tolerancia y la autonomía (Álvarez, 2009, p. 319). En esta obra, al igual que Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*, expresa una profunda preocupación por la posibilidad de que las mayorías populares o incluso el Estado vulneren de manera ilegítima la libertad de los individuos, restringiendo su capacidad para ejercer plenamente sus derechos y vivir de acuerdo a sus creencias personales. Así, Mill ofrece una defensa minuciosa de los distintos dominios de la libertad. Tal como apunta en las primeras páginas de su obra:

La libertad humana comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo libertad de conciencia en el sentido más amplio, libertad de pensar y sentir, libertad absoluta de opinión y sentimiento en todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. (Mill, 2014b, p. 37)

Asimismo, aboga por un amplio margen de *autonomía* para los sujetos, de modo tal que estos puedan elegir libremente aspiraciones y objetivos que desean asignar a sus vidas, así como la plena libertad para asociarse con otros con el fin de alcanzar esos propósitos.

Sin abandonar el marco utilitarista, Mill adopta en esta obra una perspectiva decididamente liberal, desarrollando, como señala Álvarez (2009), un “utilitarismo con derechos”. Este enfoque asume una concepción de la justicia como el deber irrestricto de cumplir con la ley y exigir a los demás el respeto de esta. Los derechos, en este sentido, se vuelven esenciales para el bienestar humano: su respeto incondicional no solo garantiza la dignidad individual, sino que maximiza la felicidad general, al proporcionar una base estable para la convivencia y el desarrollo personal en sociedad. Así, en palabras del propio Mill:

Tal como yo lo entiendo, pues, tener derecho es tener algo cuya posesión ha de ser defendida por la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general. (Mill, 2014c, p. 148)

Además de los argumentos relativos a la felicidad general, la defensa de la tolerancia religiosa en Mill descansa sobre un hecho incuestionable de la naturaleza humana: el conocimiento humano escasamente alcanza la plena exactitud. Por ello, no es legítimo invalidar por completo la opinión de otro sin antes someterla a una revisión exhaustiva. De acuerdo con Mill, el ser humano está limitado a poseer “medias verdades” acerca del mundo, lo que implica que nadie puede considerarse infalible (Mill, 2014b, p. 63). Pero, incluso si existiera alguien en posesión de la verdad absoluta, incurriría en una grave transgresión al intentar censurar las creencias ajenas.

La dificultad inherente a esta cuestión radica en que las religiones se sustentan en dogmas inmutables o, como los denomina Mill, en “creencias muertas” que han sido adquiridas y reproducidas de una generación a otra sin ser sometidas a la reflexión crítica.

Una vez que ha convertido en un credo hereditario y ha comenzado a ser recibido pasivamente, en lugar de activamente, cuando el espíritu ya no es impelido, en el mismo grado que al principio, a ejercer sus facultades vitales sobre las cuestiones que le presenta su creencia, entonces, hay una tendencia creciente a olvidarlo todo de la creencia excepto lo formulario, o a dar un asentimiento monótono e indiferente, como si aceptarla por la fe dispensara de la necesidad de comprenderla en la propia conciencia o de comprobarla por la experiencia personal, hasta que pierde prácticamente toda conexión con la vida interior del ser humano. (Mill, 2014b, p. 57)

Disculpando la extensión de esta cita, resulta relevante considerarla para evidenciar la tensión entre las ideas de pluralidad y tolerancia propuestas por Mill y el dogmatismo de la fe. Esta contradicción se hace aún más evidente al considerar el enfoque autoritario de la

religión que, como señala Mill (2014b), “ha intentado controlar cada uno de los aspectos de la conducta humana” (p. 39). Su intromisión en asuntos que corresponden exclusivamente al ámbito privado de los individuos, así como en cuestiones políticas que afectan a toda la sociedad, socava la separación entre lo secular y lo religioso, así como entre lo privado y lo público.

El peligro que Mill advierte radica en que la inclinación autoritaria de la Iglesia propicia la repetición de episodios lamentables de la historia, como la propia persecución sufrida por los cristianos y la amenaza con revertir el progreso alcanzado por la humanidad.

Lo que la época presente considera presuntuosamente como un resurgimiento de la religión conlleva siempre, al menos en las mentes estrechas y poco cultivadas, un resurgimiento del fanatismo; y allí donde existe el fermento poderoso y permanente de la intolerancia en los sentimientos de la gente (...) se necesita muy poco para incitarlas a la persecución activa de aquellos que nunca han dejado de considerar como objetos propicios de persecución. (Mill, 2014b, p. 50)

La justificación de esta relación de subordinación a la Iglesia, desde la óptica de Mill, admite al menos dos posibles interpretaciones: una que defiende la autonomía personal y otra que subraya el papel formativo de la educación.

La primera alternativa, esbozada sucintamente en párrafos anteriores, defiende el derecho inalienable de los individuos a determinar libremente el curso de su existencia, eligiendo cualquier actividad o credo que consideren legítimo. Según Mill, nadie está obligado a rendir cuentas a la sociedad por actos o deseos que le conciernen exclusivamente en el ámbito privado, así como resulta impropio impugnar a aquellos que sostienen que determinadas conductas, aunque aparentemente perniciosas, les otorgan una mayor utilidad personal en comparación con la práctica de actividades que demandan un refinamiento superior (Mill, 2014b, p. 104). En este sentido, no resulta legítimo censurar las restricciones impuestas por la Iglesia, ya

que quienes han optado por someterse a su autoridad lo han hecho de manera libre y consciente. Sin embargo, lo que sí merece ser reprobado es la vulneración de la libertad ajena, especialmente cuando ello implica coartar la autonomía individual o imponer creencias de forma coercitiva.

La segunda alternativa, que requiere un análisis minucioso, sostiene que el carácter dogmático e intrusivo de la religión puede transformarse en una orientación crítica mediante el uso adecuado de herramientas pedagógicas¹⁶. Aunque la propuesta educativa de Mill busca consolidar su adhesión al proyecto de la “religión de la humanidad”, él mantiene la convicción de que, con reformas pertinentes, la religión podría convertirse en una doctrina coherente que armonice fe y razón.

El argumento de la educación como instrumento para la libertad plena de los individuos se centra en la idea de que esta no es meramente la transmisión de conocimientos, sino una herramienta transformadora capaz de despertar y potenciar el desarrollo integral de cada persona. Aunque Mill a menudo expresa escepticismo respecto a las capacidades intelectuales innatas y a la motivación de los individuos para cultivar plenamente sus facultades racionales y emocionales, reconoce que dicha limitación no es inmutable. Mill (1996) sostiene que la sociedad es, en esencia, un fenómeno mutable y flexible, y que incluso “un cambio minúsculo en la educación, haría del mundo algo totalmente diferente” (Mill, 1996, p. 58). De esta manera, aunque los individuos decidan someterse a la autoridad de la Iglesia, los efectos perniciosos de dicha subordinación pueden ser contrarrestados a través del ejercicio de un juicio reflexivo.

¹⁶ Recientemente, Jorge Vergara y Alan Martín han publicado un trabajo en el que analizan y contrastan dos concepciones antagónicas del liberalismo. En particular, el capítulo titulado “Educación y democracia en John Stuart Mill” explora en profundidad esta temática, haciendo un significativo aporte a la literatura especializada. Véase: Vergara, J. y Martín, A. (2024). *Democracia o mercado*. Universitaria.

La propuesta educativa de Mill aboga por alcanzar un equilibrio entre lo racional y lo emocional, de modo que se logre vincular la felicidad personal con la colectiva y se generen intensas emociones hacia lo ético, lo estético y lo político (Álvarez, 2010, p. 160; Mill, 2014a, p. 115). Al transformar el enfoque educativo para fomentar el pensamiento crítico, la capacidad de discernir la verdad mediante el razonamiento y la observación, y el desarrollo de una conciencia moral autónoma, se incentiva a los individuos a cuestionar dogmas, valorar la evidencia, y actuar con responsabilidad ética y política. De este modo, la educación se erige como el pilar fundamental para la emancipación individual, permitiendo la consolidación de una ciudadanía informada y activa, capaz de transformar la sociedad hacia un estado de mayor libertad y justicia para todos.

Así pues, para finalizar, es pertinente señalar que, en contraste con quienes interpretan el enfoque liberal de Mill como una vía hacia tendencias totalitarias (Cowling, 1990), su perspectiva —o al menos la interpretación que en este ensayo sostengo— puede sintetizarse en la premisa fundamental de que la verdadera felicidad no puede alcanzarse a expensas de la infelicidad de otros (Álvarez, 2010, p. 163). Si bien muchas de las propuestas educativas y políticas de Mill podrían ser calificadas de “paternalistas” o “perfeccionistas”, estas no pretenden imponer una coacción arbitraria sino establecer un “marco normativo ideal” en el que los individuos desarrollen las motivaciones necesarias para actuar conforme al deber moral de obrar virtuosamente.

Conclusiones

La elaboración de este trabajo no estuvo exenta de inconvenientes, dado que la religión ha sido un tópico secundario relativamente poco explorado en la vasta literatura sobre John Stuart Mill. Además, en los numerosos pasajes revisados, la valoración que hace Mill respecto a la religión varía de manera consistente, lo que ha exigido una lectura especialmente minuciosa. Se ha requerido, entonces, de un análisis

cuidadoso que permita identificar y articular los matices y contradicciones presentes en su obra, con el fin de construir una interpretación coherente y enriquecedora de su pensamiento en torno a la religión.

En un esfuerzo por dar respuesta a la interrogante que guía este ensayo, y a partir del análisis realizado a lo largo del trabajo, resulta evidente, como sostiene Carr (1962), que Mill no mostró indiferencia frente a la religión, a pesar de su reconocido escepticismo. Si bien la religión podría ser compatible con el utilitarismo, como parece sugerir su obra, esta respuesta está matizada por diversas consideraciones, ya que implica tomar en cuenta no solo la dimensión ética sino también los aspectos epistemológicos y estéticos que subyacen en su propuesta.

El tratamiento de la cuestión religiosa que presenta Mill se distancia deliberadamente de la intención de ofrecer una refutación, ya sea teológica o naturalista, de la existencia de Dios. Las inconsistencias lógicas que expone, junto a su crítica a la necesidad de fundamentar la religión en las ciencias positivas, no logran introducir un cambio sustancial en el extenso y consolidado panorama filosófico de la modernidad. El verdadero foco de interés de Mill se encuentra en examinar el grado de bienestar que la religión puede proporcionar a la humanidad. En este contexto, Mill sostiene que la ética cristiana puede ser perfectamente compatible con el utilitarismo, aunque el fuerte dogmatismo religioso genera la legítima inquietud de que la libertad y la autonomía de los individuos puedan verse vulneradas.

Como doctrinas morales, tanto la ética cristiana como el utilitarismo comparten una especial sensibilidad social y una preocupación por el desarrollo espiritual. Los valores morales promovidos por la religión, tales como la solidaridad y el altruismo, se enlazan de manera natural con los principios del utilitarismo. Sin embargo, cabe destacar que, pese a que Mill se esfuerza en establecer las bases de una alternativa secular a la religión, esta última provee a los individuos de una dimensión trascendental y de un sentido de pertenencia comunitaria que difícilmente el utilitarismo podría llegar a ofrecer. La religión, con sus ritos, símbolos y narrativas, no solo orienta la

conducta moral, sino que también satisface una necesidad humana de significado y conexión con lo sublime, aspectos que complementan y enriquecen la mera búsqueda de la felicidad cuantificable que caracteriza al utilitarismo.

Como afirma Devigne, si las religiones “emergen del deseo humano de comprender el significado y la forma más elevada de la existencia humana, y se desarrollan en relación con las comprensiones filosóficas y científicas predominantes” (Devigne, 2006, p. 17), es necesario, como plantea Mill, impulsar todas las reformas necesarias para que la religión y el progreso humano no sean ideas antagónicas, sino elementos complementarios y sinérgicos en la construcción de una sociedad libre y moralmente justa.

Por otro lado, desde un punto de vista político, la actitud tolerante y moderada adquiere mayor relevancia que el intento de refutar creencias poco rigurosas. Según Mill, una sociedad que garantiza la libertad individual para elegir un credo es inherentemente más feliz y dinámica que aquella que impone restricciones a la práctica religiosa. Además, dado que la religión constituye un componente esencial de la identidad personal, censurarla equivale a privar a los individuos de un elemento fundamental de su ser y de su experiencia vital. Por ello, la defensa de la diversidad de creencias se configura no solo como un imperativo ético, sino también como una condición indispensable para el progreso social y el bienestar de toda la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Í. (2009). *Utilitarismo y Derechos Humanos: La propuesta de John Stuart Mill*. Plaza y Valdés.
- Álvarez, Í. (2010). La desviación de J.S. Mill: el puesto de las emociones en el utilitarismo. *Tëlos*, 17(2), 145-170.
- Carr, R. (1962). The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant Scepticism. *Journal of History of Ideas*, 23(4), 475-495.
- Crimmins, J. (2013). *Religion, Secularization and Political Thought*. Routledge.
- Cowling, M. (1990). *Mill and Liberalism*. Cambridge University Press.
- Devigne, R. (2006). Reforming Reformed Religion: J. S. Mill's Critique of the Enlightenment's Natural Religion. *The American Political Sciences Review*, 100(1), 15-27.
- Guisán, E. (2014). Introducción. En J. Mill, *El Utilitarismo* (pp. 9-46). Alianza.
- López, G. (2014). Introducción. En J. Mill, *Tres ensayos sobre la religión* (pp. 9-50). Trotta.
- Matz, L. (2009). Introduction. En J. Mill, *Three Essays on Religion* (pp.13-56). Broadview Editions.
- Megill, A. (1972). J. S. Mill's Religion of Humanity and the Second Justification for the Writing of On Liberty. *The Journal of Politics*, 34 2), 612-629.
- Millar, A. (1998). Mill on Religion. En J. Skorupski (Ed.), *The Cambridge companion to Mill* (pp. 173-196). Cambridge University Press.
- Mill, J. S. (1865). *Aguste Comte and positivism*. Westminster Review.
- Mill, J. S. (1981). *Autobiography and literary essays*. Toronto University Press.
- Mill, J. S. (1996). *Diario*. Alianza.
- Mill, J. S. (2009). *A System of Logic Vol.2*. Harper & Brothers.
- Mill, J. S. (2014a). *Tres ensayos sobre la religión*, Trotta.

- Mill, J. S. (2014b). *Sobre la libertad*. Akal.
- Mill, J. S. (2014c). *El utilitarismo*. Alianza.
- Mill, J. S y Taylor, H. (1986). *The Subjection of Woman*. Cambridge University Press.
- Priestley, J. (1873). *Institutes of Natural and Revealed Religion*. J. Johnson.
- Scarre, G. (1996). *Utilitarianism*. Routledge.
- Scarre, G. (1998). Mill on induction and scientific method. En J. Sorupski (Ed.), *The Cambridge companion to Mill* (pp. 113-138). Cambridge University Press.
- Vergara, J. y Martin, A. (2024). *Democracia o mercado*. Universitaria.

Cara a cara con la palabra. Poesía como metáfora de la relación del ser humano al lenguaje

FACE TO FACE WITH THE WORD. POETRY AS A METAPHOR FOR THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN BEINGS AND LANGUAGE

Raimundo López
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile
raimundolopez@uc.cl

RESUMEN: En este artículo se argumenta que el lenguaje ‘literal’ es producto de una operación metafórica y que la poesía es un quehacer lingüístico privilegiado para revelar esta relación. Se sostiene, mediante un recorrido por la adquisición del lenguaje, la idea de sujeto como ficción de unidad que escapa a la palabra y la experiencia de no poder decir plenamente. El lenguaje se revela como metáfora que traslada y muestra algo del trasfondo vital –apuntalado en la falta y el deseo– de la palabra, mientras la poesía nos permite vislumbrar lo que en la palabra cotidiana solo se presenta de manera vaga e incierta.

PALABRAS CLAVE: trasfondo vital, juego del lenguaje, poema, fisionomía, metafórico.

ABSTRACT: This article argues that ‘literal’ language is the product of a metaphorical operation and that poetry is a privileged linguistic endeavor



for revealing this relationship. Through a review of language acquisition, it support the idea of the subject as a fiction of unity that eludes words and the experience of not being able to fully say. Language is revealed as a metaphor that moves and reveal something of the vital background –underpinned by lack and desire– of the word, while poetry allows us to glimpse what is only vaguely and uncertainly presented in everyday words.

KEYWORDS: vital background, language-game, poem, physiognomy, metaphorical.

En la comprensión común de la noción de metáfora nos encontramos con que esta ha sido entendida como una figura retórico-poética asociada al embellecimiento del discurso, como si fuese mera decoración de lo dicho. En esta línea, el sentido común la piensa como una forma de añadir una dimensión estética-ornamental a los dichos que introduce imágenes y comparaciones ingeniosas que permiten una expresión más poética, apreciada por los receptores del mensaje dado que facilita la comprensión en cuanto hace que las ideas sean más accesibles y memorables. Ricoeur (citado en Foulkes, 2013), en concordancia con esto, realiza una síntesis de la concepción tradicional de la metáfora: esta no proporciona información alguna sobre la realidad sino que debe situarse entre las funciones emocionales del discurso, siendo una desviación del sentido literal de las palabras por lo que no comporta ninguna innovación semántica.

Mario Montalbetti (2018) afirma que “la metáfora traslada / –etimológicamente traslada– / lleva a otro lugar, / dice que las cosas son otras cosas” (p. 17), mostrando el origen etimológico del concepto para facilitar su comprensión: *metáfora* proviene del griego *metapherein*, está formada por *meta* (fuera o más allá) y *pherein* (trasladar) y consiste en trasladar el sentido de una palabra o frase a otra. Así, la metáfora es concebida como una conexión entre significados enlazados

por una simpatía oculta que modifica los sentidos entre los cuales se produce el traslado.

Sin embargo, cabe preguntarnos: ¿por qué es tan difícil hacer teoría sobre la metáfora? La respuesta parece simple, pero implica una complejidad basada en algo similar a lo que sucede cuando se intenta explicar un chiste, un poema o se parafrasea una metáfora: se pierde lo esencial de ella, deteriorando el efecto de lo dicho y se instala una obstrucción a su comprensión. En otras palabras, ocurre algo análogo a lo que afirma Mannoni (1980 como se citó en García, 2011), a saber, que “la paráfrasis destruye la poesía” (p. 123).

La metáfora, por lo tanto, crea una tensión al contraponer la interpretación literal, que puede parecer absurda, con una interpretación metafórica que ofrece un significado más profundo al ir más allá de lo literal. Así pues, a pesar de esta concepción común y ordinaria, el denominar *metáfora* a una oración en particular no quiere decir algo sobre su ortografía, forma gramatical, estética-poética o estructura fonética, sino más bien algo acerca de su significado en una acción o contexto determinado. Es decir, que algo sea metafórico refiere a que su significado va más allá de lo dicho en cuanto transmite una imagen particular y muestra algo de lo inefable. Sucede, por lo tanto, que “la forma generalmente concisa de la metáfora contrasta fuertemente con la intensidad de las ideas que puede suscitar. Una yuxtaposición aparentemente sencilla de palabras corrientes da lugar a una nueva perspectiva del mundo” (Cornejo et al., 2013, p. 485; traducción propia). Entonces, existiría una asimetría entre lo dicho tácitamente y lo que dirían aquellas palabras en otro contexto, en cuanto traslado de sentido que trasciende el sentido convencional y revela nuevas facetas de la realidad.

Por lo anterior es que, en el intento de enunciar el significado de una metáfora en un supuesto lenguaje directo, la traducción se considera carente de la fuerza esclarecedora que tiene el original: lo literal a veces acentúa indebidamente algunas cuestiones, dice demasiado y, a la vez, dice muy poco. Existe, por tanto, una autonomía e irre-

ductibilidad del sentido metafórico de una oración o palabra en el respectivo contexto. Es por ello que la metáfora se constituye como un desafío a la filosofía del significado; introduce una dinámica particular en la que se establece una relación inusual entre los términos utilizados, generando un traslado de significado no convencional.

De esta manera, entenderemos que la metáfora trasciende la decoración-embellecimiento de los dichos y apunta a algo más profundo: etiquetar una oración como metáfora es reconocer que su significado va más allá de lo que se aprecia a simple vista. Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿ocurre lo mismo con el lenguaje *literal*? ¿Podría ser que incluso nuestras palabras más directas y descriptivas, y aparentemente objetivas en cuanto referirían a una realidad, estén imbuidas de algo más allá de sí mismas?

Es debido a estas interrogantes que en el presente escrito se buscará sostener que: 1) la metáfora no es un recurso lingüístico para embellecer o para decir-referir cuestiones específicas, sino que el lenguaje que ha sido conceptualizado como *literal* es en sí mismo un depósito de metáforas y esta, por lo tanto, es una operación necesaria para hablar; y 2) la poesía nos muestra, en su funcionamiento y en sus efectos, la relación estrictamente humana que se establece con las palabras y el lenguaje, dado que esta se nos presenta como una forma de expresión que permite experimentar la riqueza metafórica del lenguaje, deviniendo en una exhibición de sí misma que invita a bordear el trasfondo vital de la palabra. Es desde este trasfondo que se desplaza el significado de las palabras, siendo un elemento que a menudo se nos oculta en la cotidianidad del uso lingüístico.

Para responder estas interrogantes, este trabajo parte de una decisión metodológica fundamental: no reducir el análisis a su dimensión semántica formal, sino considerar la metáfora en su capacidad de afectar y constituir la subjetividad, entendiendo que el lenguaje no es un sistema de signos con correspondencias fijas, sino un espacio donde el sujeto se juega a sí mismo, donde la experiencia humana se articula, se vela y se revela. En este sentido, la palabra no se limita

a comunicar significados, sino que resuena en la constitución del deseo, en los vacíos que estructuran el decir. Es en esta tensión entre lo dicho y lo que resiste ser dicho donde la poesía se sitúa como un campo privilegiado que bordea lo que escapa al sentido. Así, el análisis que sigue no buscará estabilizar un significado último de la poesía sino más bien indagar en los modos en que la palabra poética abre una brecha en el lenguaje, haciendo posible otra relación con el ser.

El lenguaje propiamente humano

La adquisición del lenguaje en el calor de la vida

En primer lugar, se hace pertinente introducirnos en ciertas ideas en torno al lenguaje en el inicio de la vida humana en un sentido ontogenético, en cuanto contextualiza su adquisición, uso y efectos, y cómo es que el ser humano se encuentra inscrito —y excedido— en este juego de metáforas que es el lenguaje.

En una experiencia común, es posible observar que un bebé humano de seis o siete meses difícilmente expresa una palabra reconocible sino que más bien emite meros sonidos vocales; pero si interrogamos a sus padres —o a quienes desempeñen este rol cercano al bebé en sus primeros pasos en el lenguaje—, sin duda se nos dirá que el bebé se comunica con ellos (Mariscal Altares, 2008). Esta percepción de comunicación temprana está ligada al hecho de que la adquisición y desarrollo del lenguaje no tiene un inicio claramente identificable. Los bebés, incluso desde su vida intrauterina, están expuestos a sonidos fisiológicos de su madre, como el bombeo del corazón que contrasta con los sonidos exteriores como la música y la voz humana (Mariscal Altares, 2008).

Además, existe una orientación innata hacia la voz humana, lo que se evidencia en la preferencia de los bebés por escuchar voces, especialmente la de su madre, por sobre otros sonidos. Esta tendencia a enfocar la atención en las voces y las caras ‘parlantes’ sobre las ‘silen-

ciosas' sugiere una predisposición hacia un contexto sociointeractivo que facilita el desarrollo lingüístico (Mariscal Altares, 2008). En esta misma línea, Meltzoff y Moore (1977 como se citó en Mariscal Altares, 2008) demuestran que los bebés recién nacidos son capaces de imitar gestos de un adulto, mostrándonos cómo la imitación temprana puede ser la base de la interacción lingüístico-comunicativa, donde imitar a otro sería como afirmar "soy capaz de estar en lo mismo que tú" (p. 137).

En este sentido es que podemos comprender que en la relación madre-bebé se configura una matriz co-fenomenológica fundamental para la adquisición del lenguaje, la cual se caracteriza por la capacidad de adaptación sintáctica y semántica a la capacidad e intereses del niño en cuestión, modificando su habla de acuerdo a la madurez lingüística manifestada. Por lo tanto, las palabras no aparecen por sí mismas en el niño sino que son utilizadas y adquiridas en un contexto determinado: el lenguaje es, esencialmente, acción situada vitalmente; las palabras acarician la experiencia de ser un ser humano lanzado a la vida.

Siguiendo esta idea, Stern (1977) sostiene que la comunicación madre-bebé puede ser comparable con un baile, donde ambos conocen la música, van al mismo ritmo y se mueven en armonía. Este ritmo corresponde a las diferentes reacciones, gestos y tonos que ambos entienden, y que son fundamentales para que el bebé pueda diferenciarse y aceptarse en un contexto interaccional, en un espacio donde existe un otro, preparándose para la significación verbal. En palabras de Wittgenstein (1997), "en el lenguaje verbal, hay un fuerte elemento musical. (Un suspiro, la entonación de una pregunta, del anuncio, de la añoranza, todos los incontables *gestos* de la entonación)" (§161). Esta observación sugiere que el lenguaje no es un conjunto de palabras con significados fijos, sino una expresión configurada a partir de matices emocionales y gestuales. Por lo tanto, cuando somos pequeños, nuestra experiencia del lenguaje es más que la comprensión de palabras; es una experiencia sensorial y emocional. Las palabras se perciben a través de su entonación y ritmo, casi como gestos que

comunican sentimientos, lo que nos lleva a percibir las como bocas que se comen las palabras.

De lo anterior se desprende que los bebés no comprenden lo que dicen los adultos, sino que captan sus gestos y el componente pragmático del lenguaje, el uso de las palabras y expresiones en función del contexto y del interlocutor (Mariscal Altares 2008). Diremos, por tanto, que la noción de *lenguaje humano* no existiría si es que no tuviéramos el concepto de lengua *materna* (Fernandois, 2011), donde existe una vida sentimental de las palabras que se experimenta, en primer lugar, en su gestualidad.

La gestualidad del bebé es ya simbólica para el adulto, en la medida en que este le atribuye un sentido, inscribiéndolo en la matriz del lenguaje. Sin embargo, esta atribución no es inmediata ni unívoca: en la semiótica aparece un vacío, un corte en lo simbólico que da lugar a la emergencia de la palabra como manifestación del deseo. No hay una traducción directa entre el gesto y el significado, sino una distancia que exige interpretación, un desfase que introduce al bebé en la falta estructural del lenguaje. Es en este contexto en el cual se promueve la inscripción del bebé en el lenguaje propiamente humano, y es que para la simbolización y significación hay que hablar, siendo la relación madre-bebé un proceso que moviliza la capacidad semiótica; es decir, existe una representación indirecta de sentidos y sinsentidos, entendidos y malentendidos (García, 2011, p. 115).

De esta manera, debido a que el lenguaje es adquirido en una matriz relacional-accional, se hace posible comprender que el lenguaje humano significa como acción situada vitalmente. Del mismo modo, la palabra tiene una eficacia simbólica debido a su articulación como lenguaje en tanto praxis, susceptible de hacer y mutar un estado dado (García, 2011, p. 108) que permite y autoriza una constante construcción del sujeto hablante, quien ingresa en una estructura que lo preexiste y, a la vez, en cuanto locutor, le entrega a la estructura del lenguaje el soporte de su discurso (Foulkes, 2013), dado que actúa –con su voz y palabras– como medio a través del cual la estructura

del lenguaje cobra vida. Es decir, la palabra “implica necesariamente un sujeto (...) para testimoniar su historia” (Kristeva, 1981a, p. 251).

El sujeto de la palabra

De acuerdo a Lacan (2009), el estadio del espejo es un momento del desarrollo que ocurre aproximadamente entre los 6 y 18 meses de edad, y es crucial para la formación identitaria del niño. En este, el niño reconoce su propia imagen en el espejo y experimenta una sensación de unidad entre su cuerpo y su imagen reflejada, lo que le permite percibirse como un todo coherente y completo, como un ser separado de los demás, desarrollando un sentido de autonomía. En otras palabras, Lacan (2009) describe la formación del yo a través del proceso de la identificación: el yo es el resultado de identificarse con la propia imagen especular.

Junto con lo anterior, este momento, en el que el sujeto asume su imagen como propia, es descrito por Lacan (2009) como un momento de júbilo porque conduce a una sensación imaginaria de dominio al anticipar un grado de coordinación muscular que aún no se ha logrado. En este sentido, el proceso es vivido como una dialéctica temporal, siendo un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación, configurándose un sujeto preso de la ilusión de la identificación espacial (Lacan, 2009, p. 102). Es esta ilusión de completitud —o la inalcanzable realización— a la que refiere Lacan (2009) cuando nos dice que “sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto *yo* [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad” (p. 100).

En otras palabras, la unidad e identidad no son más que una ficción que encubre una pluralidad de fuerzas. Una descripción literal de la identidad del sujeto necesariamente fracasará (Foulkes, 2013); el sujeto es permanente devenir, no es estático. Este último se ubica esencialmente en una dialéctica entre ocultamiento y desocultamiento,

entre el ser y el no ser; y se manifiesta a través del habla. El lenguaje solo es posible porque cada hablante se posiciona como sujeto y remite a sí mismo como 'yo' en su discurso. Esto implica que la subjetividad tiene su fundamento en el lenguaje, ya que es a través de la lengua que esta se constituye y expresa.

Como el sujeto aparece mediante el discurso, es fundamental comprender que el enunciado es lo que aparece en la sucesión de oraciones emitidas entre dos blancos semánticos (Foulkes, 2013). Esto quiere decir que existen espacios vacíos o ausencias en el discurso que habilitan la aparición del sujeto y la estructuración del sentido, implicando que el enunciado no es solo una cadena continua de palabras sino que está compuesto por estos 'blancos' que estructuran la forma en que el sujeto se revela y el sentido se construye. De esta manera, al no haber palabra alguna para significar el no-ser, la noción de sujeto aparece como metáfora de sí misma que configura una ilusión de completitud. Hay algo que no se puede poner en palabras –el no-ser–, pudiendo entender al sujeto como el cambio de algo que apareció antes, una constante repetición de algo incompleto que se modifica en su devenir y, asimismo, como un autoengaño en no asumir la propia ficcionalidad.

Por lo tanto, el sujeto escapa de los límites de la palabra y se le encierra en una noción ficcional que implica una identidad y unidad que esconde lo asintótico en permanente devenir. Y es que cae dentro de lo inefable –de lo escondido que no se puede poner en palabras. Sin embargo, ¿qué es lo que hace que no podamos decir algo? ¿Cuándo es que este no-poder-decir se nos presenta? ¿Existe algo en la palabra que sea esencialmente inefable?

La dimensión trágica de la palabra

En sus *Observaciones*, Wittgenstein (1989) sostuvo que “expreso lo que quiero expresar sólo ‘a medias’. Y quizá ni siquiera eso, tal vez sólo en una décima parte. Esto significa algo. Mis escritos son con

frecuencia sólo un ‘balbucoo’” (p. 42); un balbucoo caracterizable como expresión de una capacidad limitada de conocer y enunciar íntegramente lo que se desea manifestar, una imposibilidad del lenguaje de llegar a la esencia de las cosas y de formularlas.

En el lenguaje existe una dimensión esencialmente –no accidentalmente– trágica, en cuanto no se puede decir *precisamente* todo lo que se querría realmente decir. En el fondo, hablar es siempre para el sujeto algo similar a morir, es siempre una experiencia de pérdida en cuanto no puede decir todo lo que subyace a las palabras (Recalcati, 2021). El decir ‘real’ es aquí un mero espejismo que permite que se haga el intento de decir todo, una utopía que ignoramos, el reino de la falsa unidad de la palabra. En otras palabras, no sabemos que no podemos decir todo, motivo por el cual vale la pena –en cuanto vale el esfuerzo y sacrificio– el decir (Montalbetti, 2018).

Aquí se hace pertinente que distingamos entre lo dicho y el decir. Jaques-Alain Miller (1997) afirma:

puede ser el mismo dicho, pero hay una distancia entre el dicho y el decir. Alguien puede decir alguna cosa sin creer completamente lo que dice. De esta forma tratase de una cuestión entre lo dicho y el decir. (...). Alguien puede decir alguna cosa sin creer en lo que dice. (pp. 39-40)

Esta distinción refiere a una diferencia entre el contenido explícito de lo que se dice y la intención, creencia o acto subyacente que impulsa ese discurso. Miller (1997) sostiene que, aunque el contenido de lo que se dice pueda ser el mismo, existe una distancia o separación entre lo que se afirma externamente y la verdadera posición de quien lo dice. Esto implica que la comunicación verbal va más allá de las meras palabras que se pronuncian, donde el ‘decir’ es la forma en que se comunica el mensaje, actitud o postura subyacente, mientras que ‘lo dicho’ son las palabras en sí mismas. En lo dicho no está contenido –en cuanto no es posible– todo el decir que se anhela, existiendo una pérdida del decir en los dichos.

Además, es fundamental que tomemos en consideración que aquello que la palabra significa no es el mundo en sí mismo, no es un significado que exista previo a la enunciación, que el ser humano deba aprehender y que se pueda comunicar en su plenitud. Por el contrario, el significado se construye en la interacción de los sujetos implicados que, a la vez, no permite decir del todo. En este sentido es que Rorty (1991) afirma que “el mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no (...) [y e]l mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos” (pp. 25-26), negando, así, la existencia de una entidad más allá de la práctica lingüística que le dé sentido a la palabra.

En la misma línea, profundizando la relación de la palabra con el mundo, Montalbetti (2018) afirma que

Decimos la nube es blanca, el río fluye. / Hablamos sobre las cosas / pero las cosas son indiferentes a lo que decimos sobre ellas / (...) siguen su curso de ser, de estar, de moverse / perfectamente indiferente a lo que decimos sobre ellas. / Hay un verso muy preciso de Aníbal Núñez que dice / «para ser río al río le sobra el nombre». (p. 12)

En este sentido es que reconocemos el des-cubrimiento del desfase radical entre palabra y cosa, y lo que hacemos es tomarlo como una bendición donde el lenguaje se transforma en el lugar en que las cosas pueden ser otras (Montalbetti, 2018) porque no pueden ser sí mismas. No podemos soportar el peso de la angustia que produce lo que no dice la palabra, por lo que esto se traslada a una metáfora que permite mostrar no exhaustivamente lo que se desea decir. Nos encantaría decir, pero ignoramos que no podemos hacerlo:

Nos quejamos / porque «faltan palabras», / porque nuestro lenguaje no puede expresar realmente / todo lo que queremos decir. // Queremos decir que el río fluye y... todo fluye. / Queremos decirle a alguien que la amamos / y decimos «te amo» / y no es suficiente. (Montalbetti, 2018, p. 19)

Por ejemplo, Aby Warburg (2004) afirma que aquellos llenos de temor por los rayos intentan darle sentido a la apariencia fugaz del

destello mediante la comparación con la serpiente, que es algo tangible. En este contexto, Saxl (1957) afirma que “un símbolo sirve para poner límites a un terror sin forma” (p. 594). Esto nos muestra cómo lo simbólico actúa como un intento metafórico de imponer orden a un caos constante, haciendo un intento de atrapar lo ininteligible.

Al hablar, cada individuo realiza un intento simultáneo de expresar, representar la realidad y dirigirse a otros, ya sea a uno solo –incluyendo la posibilidad de a sí mismo– o a muchos. El lenguaje aquí desempeña un papel fundamental al permitir que el pensamiento y el sentimiento adquieran corporeidad y expresión, permite que lo abstracto se vuelva concreto, da forma al pensamiento y expresa.

Dada esta imposibilidad del poder decir todo, de esta dimensión trágica inherente a la palabra, es que el lenguaje es inevitablemente metafórico, permitiendo eludir algo de esa pérdida. Es metafórico en cuanto busca establecer una conexión entre lo conocido y lo desconocido, haciendo el intento de acercarse a –pero no decir– la esencia de lo que se intenta comunicar, convirtiéndose en un modo de hacer con la palabra que permite abordar y expresar la complejidad del mundo, aunque de forma imperfecta. Lo metafórico es lo que permite que la palabra alcance algo y sortear, así, esta inevitable pérdida que surge de la imposibilidad de decirlo todo con precisión absoluta. Es pertinente que afirmemos, por lo tanto, que las palabras no dicen del todo, pero sí muestran.

Las palabras no dicen, sino muestran

Según Ricoeur (2001), “Heidegger observa que se puede ver (*sehen*) una situación claramente y sin embargo no captar (*er-blicken*) lo que está en juego: «Vemos mucho y captamos poco»” (p. 373). A partir de esta observación, podemos subrayar que el lenguaje va más allá de simple transmisión de información; las palabras tienen la capacidad de revelar y mostrar aspectos que no se captan a simple vista (o a simple escucha). En este sentido, surgen diversas preguntas: ¿de qué manera las palabras

muestran algo de lo que se quiere decir?; ¿cómo las palabras expresan algo más allá de sí mismas?; ¿qué es lo que se muestra en los dichos?

Para responder a estas interrogantes consideraremos el trabajo de Heinz Werner, quien desarrolló el concepto *percepción fisionómica*. Esta se refiere a una modalidad ontológicamente humana de la percepción que caracteriza a los objetos como poseedores de propiedades expresivas tal como los rostros humanos (Cornejo et al., 2013). En otras palabras, las cosas no tendrían propiedades objetivas sino fisionómicas. Sin embargo, esto no refiere únicamente a las cosas, sino también a las palabras, lo que Werner (1927/1978 como se citó en Cornejo et al., 2013) ejemplifica diciendo que la palabra *suave* se percibe directamente en su suavidad.

Es decir, existe un trasfondo que juega un papel fundamental en la dotación de significado a las palabras, que no es transmitido en su completitud, pero sí forma parte de su constitución como lenguaje. Así, podemos comprender el lenguaje humano como un traslado –como metáfora– del significado vital a lo propiamente dicho, existiendo una experiencia de pérdida en este proceso metafórico, dado que “ni las cosas ni nosotros mismos encontramos plena expresión en nuestras palabras” (Goethe, 1810/1988, p. 26 como se citó en Cornejo et al. 2013, p. 489; traducción propia). Por lo tanto, la fisonomía de un vocablo particular no implica únicamente su sonoridad, sino también su luminosidad, cromatismo, tonalidad; incluso su sabor o su aspecto táctil.

El punto fundamental aquí es que, aunque las palabras de nuestro lenguaje parecen tener significados incorporados en sí mismas, estos no son absolutos ni fijos, sino que están en constante relación con el contexto sociolingüístico en el que se inscriben. En este contexto, la palabra posee una ‘fisionomía’ que refleja su significado en un contexto particular. Wittgenstein (1997, §178) se refiere a esto como ‘la vida sentimental de las palabras’. Así, lo que la palabra nos muestra es este trasfondo vital, el cual está metafóricamente desplazado y que remite a una falta estructural.

El trasfondo vital: falta, deseo y palabra

El trasfondo vital corresponde a lo que subyace al discurso y que no se limita a la reflexión consciente sobre el significado de las palabras. En lugar de ser una justificación externa al lenguaje, este trasfondo es una dimensión inherente que influye en cómo las palabras se cargan de sentido dentro de un contexto accional determinado. Es una capa primordial y pre-reflexiva de significado, arraigada en nuestra experiencia vital y corporal, que se origina en nuestra conexión orgánica con el mundo y se expresa a través de nuestras impresiones fisionómicas y experiencias sensoriales. Es el tejido vivencial y corporal de nuestro lenguaje y se manifiesta en la forma en que percibimos e interactuamos con el entorno; es la base desde la cual surgimos al asignar significado simbólico al lenguaje y que nos conecta de manera íntima con nuestras vivencias, razón por la cual no experimentamos el lenguaje como una cuestión meramente externa, sino que este nos acaricia constantemente y nos da forma –aunque sea asintóticamente– como sujetos.

A pesar de lo anterior, los seres humanos no experimentamos conscientemente el trasfondo de nuestras palabras durante los intercambios lingüísticos cotidianos. Las impresiones fisionómicas son percibidas de manera inmediata (pre-reflexiva) y sin mediación intelectual. Y es mediante esta percepción que podemos establecer una relación íntima entre la habilidad de crear metáforas, y el poder captar y expresar experiencias psíquicas que, de otro modo, serían inexpresables. Así pues, la palabra adquiere un papel fundamental, configurándose como un retrato vivo de su propio significado en cuanto apuntalado por este trasfondo vital.

Sin embargo, surge la interrogante sobre qué es o qué hay en este trasfondo vital. Este no es un lugar ni una sustancia, sino un vacío, una falta que implica deseo –en un intento infructuoso de colmar ese vacío–, y con ello, una vitalidad. La palabra no se agota en su contenido semántico: emerge como respuesta a lo que falta, como un intento de capturar lo que se escapa, ya que, si la palabra

se completara, si lograra cerrar el sentido y clausurar la ausencia, no habría deseo, solo muerte. En otras palabras, el lenguaje se inaugura frente a la falta, se sostiene en ella. Es, ontológicamente, un instrumento ante lo que no podemos abarcar, un intento siempre fallido de simbolizar lo real.

Joël Dor (1994) comenta que el deseo está siempre insatisfecho “porque tuvo la necesidad de hacerse lenguaje (...) se vuelve cautivo del lenguaje en el que se pierde como tal, para ser representado solamente por significantes sustitutos que imponen al objeto del deseo la calidad de *objeto metonímico*” (p. 109). Es decir, la palabra es metonimia del deseo y por eso vitalidad, siendo el deseo lo que apunta el poder decir algo acerca de algo. Por ello es que el trasfondo vital no es una esencia oculta en el lenguaje, sino la tensión entre el significante y su incapacidad estructural de cerrarse en un significado pleno, configurando un posicionamiento frente a lo indecible y a cómo habitamos la falla del lenguaje sin pretender —o poder— suturarla.

Y es que el deseo no es la superación de la falta, sino su efecto: surge en el vacío que lo real impone, en lo que nunca puede ser plenamente alcanzado o comprendido. Dado que lo real es lo imposible, aquello que resiste ser simbolizado, el deseo queda atrapado en una insatisfacción estructural. Siempre falta algo y es precisamente esa falta lo que mantiene al deseo en movimiento. El deseo no es la expectativa de una plenitud futura, sino la insistencia en torno a lo que no se puede poseer ni nombrar del todo.

Ahora bien, retomando lo desarrollado en el apartado ‘La adquisición del lenguaje en el calor de la vida’, podemos afirmar que es en el ingreso a la matriz simbólica donde el deseo se convierte en lenguaje, pero un lenguaje constitutivamente marcado por la imposibilidad de colmar la falta que lo funda. Por ellos es que el trasfondo vital es el vacío en el centro del orden simbólico, el espacio donde el deseo se articula en la falta, donde los significantes operan como intentos de capturar lo real sin lograrlo nunca, siendo aquello que insiste en el fracaso mismo de la representación.

Por lo tanto, el lenguaje no consistiría meramente en asignar a ciertos sonidos o marcas escritas un significado arbitrario para transformarlos en palabras habladas o escritas. Por el contrario, y en concordancia con Wittgenstein, nos encontramos desde siempre inmersos en el ámbito de las palabras, más que en el de los sonidos, por lo que plantear el problema del significado como un mero tránsito de sonidos a palabras es desvirtuar la propia experiencia del lenguaje humano. En cambio, la experiencia primordial se revela a través de la palabra, no del sonido, dado que desde un principio coexistimos en un entorno impregnado de palabras, y considerarlas meros sonidos o trazos obedece a una abstracción posterior. Durante nuestros intercambios lingüísticos cotidianos, no experimentamos los significados inmersos en nuestras palabras, sino que establecemos relaciones de referencia vital con los símbolos y signos lingüísticos. Es decir, hay una conexión intrínseca entre los símbolos y nuestra experiencia vital de la falta, que va más allá de la conceptualización abstracta, entendiendo que existe una dimensión de intimidad y subjetividad al punto que pasa a convertirse en –y formar parte de– la textura y subjetividad del pensamiento humano.

En otras palabras, existe una experiencia vital de cada sujeto que sirve de puntal para que el lenguaje y los dichos sean posibles, entendiendo esta experiencia como atravesada por una dimensión inefable. La palabra funcionaría como una manera de expresión de algo que pareciera intentar escapar constantemente, que intenta no ser atrapado en un concepto.

Pero el lenguaje nos muestra algo en su uso. Muestra su propia fisionomía ligada a un trasfondo que implica la presencia de movimiento y disposiciones internas que se conectan con la vitalidad percibida en organismos y objetos, y con el propio deseo, por lo que nuestra experiencia nos permite sentir y captarla, manifestada en forma de energía, dinamismo y la sensación de vida que percibimos en los seres vivos, en los objetos que nos rodean y en la palabra.

Además, el mundo en su totalidad, como mencionamos anteriormente, expresa de manera inmediata y permanente cualidades

fisonómicas. Esto significa que lo que nos rodea posee características expresivas, similares a los rasgos faciales en los rostros humanos. Cada objeto, cada organismo, tiene una fisonomía propia que comunica algo de su esencia o naturaleza, cualidades que incluyen aspectos como la forma, el color, la textura, el movimiento y otros atributos que revelan una presencia viva y expresiva en el mundo que nos rodea. La metáfora se concibe como un proceso dentro de la experiencia de un sujeto en cuanto yuxtaposición de expresiones que crean nuevos significados, los cuales no están predeterminados en la gramática misma de la oración, sino que emergen en el contexto de su uso (Cornejo, 2011). Es decir, existe una yuxtaposición entre palabra y trasfondo vital que permite que el lenguaje tenga una fisonomía propia que nos da ese calor vivo como algo propiamente interno y humano.

En resumen, el trasfondo vital refiere al vacío, la falta, la imposibilidad de decir –esa dimensión trágica–, lo inefable, lo real y lo que está más allá de la connotación: “fluye a través del sentido esa «*emoción*» (...) –la pulsión no semantizada que precede y excede al sentido” (Kristeva, 1981a, p. 269). Y cada sujeto hace algo con su falta: la tramita, la inscribe en su decir. Por eso, el deseo es propio, no porque tenga un origen interior o esencial, sino porque cada sujeto se constituye en su relación singular con la falta que lo habita. La palabra se siente como propia precisamente porque emerge en ese punto de imposibilidad, en lo que Lacan llamará lo *éxtimo*: lo más íntimo es, a la vez, lo más externo, lo que nos constituye desde afuera, desde el orden simbólico que nos precede.

Lo desarrollado anteriormente puede reconstruirse de la siguiente manera:

- a. El sujeto es inaugurado por una falta estructural.
- b. La falta se estructura como deseo que moviliza al sujeto.
- c. El deseo es metonímico y, en búsqueda del objeto perdido, se convierte en lenguaje.
- d. La palabra es apuntalada por una falta estructural, si atendemos a (b) y (c).

- e. La palabra emerge del deseo-vacío, por tanto, es expresión de la vitalidad movilizada del sujeto.

Así pues, si pudiésemos decir todo, no habría lenguaje posible ni deseo que movilice al sujeto, pues el lenguaje se construye precisamente a partir de lo que no se puede decir, de la falta que impulsa al sujeto a desear y a expresar lo inefable. Y es que “lo que solamente se puede decir / es aquello que no se puede ver en sentido absoluto. / Y lo que solamente se puede ver / es aquello que no se puede decir en sentido absoluto” (Montalbetti, 2018, p. 52).

El lenguaje como metáfora

Ahora bien, puesto que “lo dicho y lo no dicho se sitúan en una especie de relación figura/fondo, alternando posiciones a lo largo del proceso de formación de la metáfora” (Cornejo et al. 2013, p. 502; traducción propia), es posible entender el lenguaje humano como permanente metáfora, lo que tiene su sustento último en un trasfondo vital desde el cual emerge el significado. Para ilustrar esto, consideremos un ejemplo de metáfora –en esta ocasión, visual– entregado por Fermandois (2009):

La figura del pato-conejo se halla inerte delante nuestro y somos nosotros los que la *activamos*, bien como pato, bien como conejo; así también, en cierto sentido un enunciado metafórico ha sido simplemente *dejado ahí* por su autor y es el intérprete quien forjará, o no, algo a partir de él. Como intérpretes debemos *transformar* lo insólito en interesante, porque tal como nos llega la metáfora, ésta nada nos dice, nos deja perplejos. Por cierto que toda metáfora es una generosa promesa, pero es el intérprete quien, más o menos generosamente, se encarga de cumplirla. (p. 17)

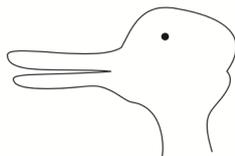


FIGURA 1.
El pato-conejo.

En otras palabras, nuestro vocabulario, el lenguaje propiamente humano, apunta a un componente vivencial, una experiencia o actividad metafórica. De esta manera, la metáfora nos ayuda a entender un aspecto de nuestra experiencia a través de otro, proporcionando una comprensión integrada que considera cómo diferentes experiencias se relacionan entre sí, en lugar de tratarlas como elementos aislados.

El lenguaje, entonces, aparece como una metáfora en sí mismo debido a la dimensión trágica de la palabra, permitiéndonos proyectar algo anclado a nuestra *experiencia* concreta del mundo hacia otro dominio; en síntesis, “nuestro lenguaje literal es un verdadero depósito de ‘metáforas marchitas’” (Langer, 1942/1958, p. 165), lo cual se entiende en tanto lo fisonómico se encontraría apagado o sería de mayor dificultad de acceder o sentir. Esto se ilustra claramente si tomamos en consideración que la catacresis, un tipo de metáfora muerta,

[no] permite expresar lo que se quiere decir sin usar precisamente la palabra en cuestión. La pata de la mesa no tiene otro nombre que el de “pata”. (...) para dar nombre a las cosas que no lo tienen parimos muerta una metáfora. (Ferro 2009, pp. 19-20)

De acuerdo a Borges (2006), “más importante que las palabras es lo que está detrás de las palabras, o lo que se dice por medio de las palabras o, quizás, a través de las palabras” (p. 548). Esta idea resuena con la noción del lenguaje como metáfora muerta, donde el trasfondo organísmico que inicialmente daba una cierta vitalidad a las palabras se ha marchitado. Así, el lenguaje se configura, desde sus inicios, como una construcción que continúa proyectando nuestra experiencia a través de formas que, a pesar de su ‘muerte’ (aparente desvinculamiento del sostén vivencial), aún cargan significados que resuenan en el contexto comunicativo.

A raíz de lo anterior es que se sostiene que el lenguaje es un entretretejido de metáforas marchitas, lo cual implica que no podemos

usar una palabra sin usar una metáfora, dado que todas ellas tienen un origen etimológico-metafórico. Como dijo Borges (2006):

Todas esas palabras tuvieron al principio un sentido físico y luego un sentido moral. En inglés tenemos la palabra “time” que, según los etimólogos, no tiene nada en común con la palabra “tempus”. No. Tiene que ver con la palabra “tide”. En anglosajón se dice “morgent” al tiempo de la mañana. Esa palabra a su vez significó “tiempo”, que es abstracta. Porque primero se dijo marea y luego se observó que las mareas son periódicas y se recurrió, se inventó o se descubrió el concepto... la palabra “tiempo”. (p. 5)

Profundizando en esto, es necesario precisar que la metáfora muerta se estandariza y pasa a tener la estabilidad de algo concreto, su uso se hace habitual, por lo que se uniría a la catacrexis, puesto que esta última “en general, consiste en que un signo ya aplicado a una primera idea, lo sea también a una nueva que no tenía o no tiene ya signo propio en la lengua” (Ricoeur, 2001, p. 89). Mientras que, por otro lado, la metáfora viva es aquella que mantiene una pluralidad de sentidos en tensión y en constante coexistencia que recuerdan la relatividad del sentido priorizado (Foulkes, 2013).

En síntesis, así como Nietzsche (1996) afirmó que las verdades son “ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales sino como simples piezas de metal” (p. 25), al lenguaje en su uso cotidiano le correspondería un carácter primordialmente metafórico pero muerto¹, tal como un trozo de metal pudo inicialmente ser moneda.

¹ Sin embargo, es importante reconocer que algunas metáforas conservan su carácter vivo y plural, como se mencionó en el párrafo anterior. Mientras que muchas metáforas se estandarizan y pierden su originalidad, otras siguen activas, desafiando la simplificación y la pérdida de su poder evocador.

Valor cognoscitivo del lenguaje entendido como metáfora

La metáfora —o el lenguaje, desde lo argumentado hasta el momento— “ejerce una función cognoscitiva, en cuanto es vehículo para intercambiar verdades, creencias u opiniones” (Chamizo Domínguez, 1998, como se citó en Fajardo Uribe, 2006, p. 48). Esto se debe a que mediante un ejercicio metafórico hacemos comprensible ciertas cuestiones a los demás y a nosotros mismos, además de organizar y reorganizar la realidad en la que nos situamos: “es el mecanismo a través del cual construimos nuevos conceptos a partir de los ya existentes; construimos sobre lo desconocido a partir de lo conocido” (Fajardo Uribe, 2006, p. 48).

Este mecanismo recién mencionado es el núcleo esencial de la metáfora: su capacidad para desplazar significados le permite actuar como un vehículo que conecta dos términos mediante una afinidad secreta. Este nexo sutil modifica los dos dominios involucrados en la transferencia semántica, es decir, el dominio fuente y el dominio meta. En el lenguaje, esta capacidad se puede apreciar en la conexión entre la experiencia pre-reflexiva vital (inmediata) y la reflexiva del uso del lenguaje (mediada), donde la metáfora es el puente que traduce, el mecanismo que habilita un poder-decir.

Como afirma Johnson (1987), la metáfora es una estructura cognitiva que permite tener experiencias ordenadas sobre las cuales razonar y dar sentido, impregnando el conocimiento humano. Nuevas metáforas tienen el poder de crear una nueva realidad porque entendemos la propia experiencia en términos de alguna metáfora, y se convierte en una realidad más profunda cuando actuamos como consecuencia de ella (Lakoff y Johnson, 1980).

Lo anterior quiere decir que la metáfora sitúa aspectos de lo inefable dentro del campo de lo inteligible, permitiéndonos experimentar ciertos aspectos en función de otros ya conocidos, haciendo parcialmente accesible lo inaccesible. La metáfora pasa a ser el nombre de lo que

carece de nombre, un ejercicio fundamental en la filogenia humana en el intento infructuoso de apresar la realidad en la mirada del lenguaje. De esto se sigue que la metáfora es una herramienta lingüística –o un modo de hacer– esencial para la concepción de un lenguaje humano².

Sin embargo, a pesar de que nos permite esquivar algo de lo inefable, a la vez nos engaña en cuanto nos ilusiona con una ficcionalidad, a saber, que nos podemos relacionar con las cosas de manera directa. “La poesía fue hallada antes que la prosa, como tenía que ser, ya que las pasiones hablaron antes que la razón” (Gadamer, 1986, p. 271), y en ese primer movimiento del lenguaje ya se revela su carácter metafórico: no hay un acceso inmediato a la realidad, sino una mediación simbólica que estructura nuestra relación con el mundo.

Y es que la relación con la cosa implica un desvío que impide el acceso a la sustancia última, de ahí que no se pueda llegar a la esencia, a una verdad. El sujeto se engaña al no asumir su ficcionalidad y se olvida del carácter metafórico de las palabras, lo que lo lleva a confundir las metáforas con las cosas mismas. Es decir, no hay un ‘conocer la verdad’ ajeno a la interpretación: el lenguaje no nos entrega la realidad, sino su construcción simbólica, y en ese juego entre el decir y lo indecible, la poesía es la forma más primitiva y, a la vez, más radical de confrontarnos con nuestra propia falta.

Por ello es que podría pensarse que el conocimiento considerado objetivo poseería un valor de verdad asimilable al de la ficción: aquello que enunciamos lingüísticamente posee naturaleza ficcional, a modo metafórico, en cuanto influenciado por las limitaciones y

² Es importante que notemos que la metáfora cumple una doble función: no solo nos ayuda a hacer comprensible nuestro pensamiento a través de palabras, sino que también es fundamental para nuestra propia comprensión de objetos abstractos o complejos, lo que podemos apreciar en el ejemplo que nos entrega Fermandois (2021): “cuando Platón incorpora al lenguaje filosófico las nociones que hoy traducimos por ‘alma’ e ‘idea’, lo hace en virtud de metáforas: *psyché* significaba originalmente ‘el hálito que exhalan los moribundos’” (p. 102). Es decir, además de ser un medio de expresión, la metáfora se convierte en un medio esencial de comprensión.

mediaciones del lenguaje. De este modo, hablar nos conduce a una realidad fantasmal al descontextualizar el objeto y las relaciones en las que está inserto a través de la plasticidad y eficacia ordenadora de la palabra. El lenguaje no es más que un engaño para la conciencia, en cuanto posee apariencia de realidad.

Valor regulativo y ético del lenguaje entendido como metáfora

Tomando en consideración los puntos desarrollados anteriormente, es posible entender las palabras como residuo de una metáfora originaria, el cual es aceptado socialmente, configurándose como ficcionalidad que no se asume como tal, olvidándose del carácter metafórico (Foulkes, 2013). En este contexto podemos pensar en la noción de sujeto anteriormente estudiada.

Foulkes (2013) sostiene que la noción de sujeto y de 'yo' es considerada una ficción metafórica regulativa necesaria para la logización del mundo. Para Nietzsche (como se citó en Foulkes, 2013) es una construcción conceptual que da coherencia y continuidad a la multiplicidad de fenómenos, permitiendo una organización en términos de antes y después, aquí y ahora, causa y efecto. Esta construcción no sería inherente al mundo mismo, sino una proyección del intelecto humano que busca fijar, jerarquizar y estabilizar lo que en su esencia es caótico y cambiante, es decir, un acto de imposición de estructuras racionales y lingüísticas sobre una realidad que, en sí misma, carece de ellas.

Por consiguiente, podemos afirmar que lo regulativo se origina en la palabra. La palabra surge mediante el mecanismo de la metáfora, lo cual habilita la emergencia de una orientación de la conducta y la comprensión del mundo, es decir, la palabra surge como regulativa en cuanto ficción necesaria para la organización de la experiencia, como categoría que permite la estructuración del pensamiento, la percepción de la realidad y, por lo tanto, del acto.

Desde esta perspectiva, lo ético puede pensarse también como construcción regulativa: no es una verdad absoluta, sino un marco ficcional-metafórico que permite orientarse dentro de determinado orden. Y así como el sujeto es una ficción lógica que da coherencia a la experiencia, la ética puede entenderse como una ficción normativa –que emerge de la palabra– que estructura el campo de lo moral y lo social. En este sentido es que Nietzsche, en sus *Fragmentos póstumos* (2006, como se citó en Foulkes, 2013) muestra precisamente cómo las categorías morales son invenciones que surgen de una necesidad de orden y dominio sobre el caos de la existencia. La ética, en este sentido, es una herramienta que, al igual que la noción de sujeto, regula y organiza, estableciendo jerarquías de valores y modos de conducta que permiten la convivencia y la construcción de sentido. Lo regulativo y lo ético se entrelazan en la medida en que ambos construyen ficciones funcionales para la organización del mundo.

Valor poético del lenguaje entendido como metáfora

A pesar de la relevancia del valor cognoscitivo, epistemológico y ético de la metáfora en el lenguaje humano, no es menester del presente escrito desvalorizar –o separar de manera tajante– lo poético-estético de esta, sino todo lo contrario. La poesía nos muestra ciertos vínculos entre aspectos que aparentemente no estaban en conexión, permitiendo la configuración de nuevas realidades del mundo que nos rodea, una nueva forma de ver mediante el hacernos conscientes –hasta determinado punto– de una otredad que no está desconectada de una realidad configurada socioculturalmente. Es esta capacidad de mostrarnos ciertas relaciones ocultas la que hace de la metáfora y la poesía una precursora de una actitud estética hacia el lenguaje, una actitud que atiende a la fisionomía de la palabra.

Esta atención fisionómica es lo que produce que las palabras de un poeta “nos [atraviesen] de lado a lado” (Wittgenstein, 1997, §155). Experimentar un poema implica poder participar del ‘juego

expresivo' que comúnmente denominamos poesía. Sin embargo, ¿cómo se manifiesta esta poeticidad? Jakobson (1934/1977) sostuvo que en la poesía la palabra es experimentada como palabra y no como simple sustituto del objeto nombrado ni como explosión de emoción, configurándose la poesía como un ejercicio que muestra la esencia del lenguaje, exhibiendo el trasfondo vital que subyace a las palabras y que, por ello, produce una emoción en el lector del poema. Porque si el lenguaje nos permite conocer, no es porque represente fielmente lo que es, sino porque, en su imposibilidad de hacerlo, abre un campo de sentido, siendo la poesía un uso particular del lenguaje que habilita una apertura de la pluralidad del sentido, tensionando la idea ficcional de la unicidad de la palabra. Ciertamente, “comprender una frase musical puede llamarse comprender un *lenguaje*” (Wittgenstein, 1997, §172).

Poesía como ejemplo paradigmático del uso del lenguaje humano

“La poesía, más bien, sube la pendiente por donde baja el lenguaje, cuando la metáfora muerta va a acostarse en el herbolario” (Ricoeur, 2001, p. 377).

La poesía

Comentando a Aristóteles, Foulkes (2013) afirma que la poética no intentaría probar nada, sino que el proyecto poético es mimético en relación a lo esencial de lo humano. Es decir, la capacidad metafórica del lenguaje se manifiesta al situar, de manera imperfectamente mimética, ciertos aspectos de lo inefable dentro del ámbito de la palabra, por lo que la metáfora encuentra su motivación en la percepción de similitudes o correlaciones en nuestras experiencias.

Un poema, entonces, implica una pregunta sobre lo que le subyace, pero a la vez es una respuesta con determinados vacíos. No se trata de buscar una identidad externa del motivo del poema, sino de explorar la variada significación vital y del tono anímico que le subyace, y le entrega el temple de ánimo que surge dentro de nosotros y nos invade inevitablemente. Además, se podría afirmar que la poesía nos afecta por su ritmo y emocionalidad, y es cierto que en este modo de hacer se explicita la musicalidad del lenguaje, pero

basta comparar un poema, por muy musical que sea, por muy empapado en melodía que esté, con una sinfonía, para notar cuán condicionado (...) está el poema por las representaciones significativas del lenguaje; pues las palabras no sólo tienen un sonido, sino a la vez significación. (Pfeiffer, 2018, p. 25)

El poema, entonces, no es mera musicalidad. Junto con esto y, fundamentalmente, la poesía es aquel uso del lenguaje en el cual se vislumbra aquello que en la palabra solo se presenta de modo indeciso y vago, donde “lo esencial es vivir las palabras en toda su virginal plenitud de sentido y plasticidad (...) [motivo por el cual en la poesía] la intuición se eleva sobre la comprensión” (Pfeiffer, 2018, p. 27).

Así pues, existe una corporeidad del poema apuntalada en un trasfondo vital que se transforma en movimiento y acontecer, en vibración repetible por nosotros como lectores: la poesía es una figuración en movimiento, en constante devenir, que quiere decirnos algo que no captamos con la mirada fija en el texto, sino que nos entrega un cierto modo de presentación, una interrogante que debemos responder en nuestra vivencia, liberando el sentido atrapado en el uso cotidiano del lenguaje. El poema permite que la ilusión-apariencia de totalidad se desenmascare como el engaño que es, develándose aquella falta, esa ausencia-vacío, mediante una presencia poética: la poesía es un juego del lenguaje que muestra lo que queda cuando algo se retira.

Ricoeur (2001), por su parte, afirma que “la estrategia de lenguaje propio de la poesía, es decir, de la producción del poema, parece consistir en la constitución de un sentido que intercepta la referencia

y, en definitiva, anula la realidad” (p. 294) y que “contrariamente al objetivo de verdad del discurso descriptivo, debemos decir que «el poeta no afirma nunca». La metafísica y la teología afirman, aseveran; la poesía ignora la realidad, se limita a forjar una «fábula»” (pp. 298-299).

Y es que el poeta no refiere a la realidad en cuanto externa, sino a la vivencia propia de las palabras, pero tomando en cuenta que, una vez producidos los efectos del poema, estos son independientes de las intenciones del autor: “siempre que el poeta habla, habla algo distinto de él, en el que una realidad se asoma al lenguaje sin que el poeta tenga dominio sobre ella” (Ricoeur, 2001, p. 334). Es decir, la poesía implica una lectura que interroga al propio lector sobre sí mismo y sobre el mundo que lo circunda, razón por la cual no habría poema sin lector.

En esta línea, Pfeiffer (2018) sostiene que “la única actitud auténtica ante el arte es y será siempre una participación sentimental y emotiva” (pp. 13-14), es decir: el poema es tal solo si hay una participación de las palabras en el trasfondo vital del cual fueron despojadas a través de la elaboración metafórica que le permitieron significar algo. Esta participación implica que “sintamos y vivamos lo que en ella [el arte y la poesía] se ha sentido y vivido (...) ambiciona hacernos compartir las vibraciones de una disposición interna, de un temple de ánimo humano” (Pfeiffer, 2018, p. 17).

El poema no son instrucciones, sino promesas que dan espacio a una actividad creadora que hace sentido en la dialéctica del sujeto entre una búsqueda de coherencia y la asunción de que hay un sentido cubierto a develar. Esto se debe a que, en la figuración poética, las promesas recién mencionadas se construyen en una sucesión temporal, actualizándose únicamente en virtud de un constante mirar hacia adelante y hacia atrás, e incluso hacia adentro. La poesía, por lo tanto, se erige como vía que posibilita vislumbrar la manifestación de un hilo invisible –o conexión inaprensible– entre el tejido del lenguaje y el trasfondo vital, donde existe un elemento performático en

cuanto tramita una subjetividad en la producción de algo nuevo en cada momento. En este sentido es que Kristeva (1981a) propone que enfrentarse a lo poético implica una “operación difícil que requiere del lector no combinar significaciones, sino hacer estallar su propia conciencia judicativa” (p. 269).

Además, el poema implica un efecto singular en cuanto existe un sumergirse en él sin preguntar por su realidad, o por la realidad en sí, sino que es necesario “cambiar los grandes billetes de la comprensión consagrada por humildes moneditas; sólo así podremos llegar a la esencia de las cosas” (Pfeiffer, 2018, p. 14). Es decir, la poesía no debe medirse con un rasero exterior con el que tuviera que concordar, no es algo pensado que se revela, sino algo que se vive y contempla (no sobre lo cual se medita). No es posible poseer el contenido significativo de la experiencia que nos promete el poema si no es entregándonos a la obra, a la vivencia ofrecida.

En la misma línea, Ricoeur (2001) se interroga diciendo: “¿Qué es, pues, la poesía verdadera? Es —dice Heidegger (207)— la «que despierta la visión más amplia», la que «hace a la palabra remontarse a partir de su origen», la que «hace aparecer el mundo»” (p. 377). De esta manera, considerando el lenguaje como eminentemente metafórico, la poesía se situaría como un modo de hacer con el lenguaje que se configura como una forma de conocimiento acerca de la naturaleza humana y del trasfondo vital que subyace a las palabras. La poesía nos muestra este trasfondo vital que se pierde —a modo de catacresis— en el uso cotidiano del lenguaje; la poesía es el ser de la palabra que nos mira y habla cara a cara, exhibiéndose a sí misma e instalando su sentido en una grieta —el poema no es sobre el sonido, sino sobre el silencio, nos dice Ordóñez García (2015)—, en una falta de posibilidades de hacer con las palabras: una falta del ver cara a cara la palabra que tanto nos da y tanto nos quita.

El lenguaje como metáfora y la poesía como develamiento del trasfondo vital

La poesía nos permite adentrarnos en una dimensión más profunda del lenguaje, donde las palabras adquieren una presencia propia y establecen un diálogo directo con nosotros. A través de esta experiencia, podemos apreciar cómo las palabras nos ofrecen y nos privan de significado, y cómo el encuentro cara a cara revela aspectos esenciales de nuestra existencia.

Lo anterior se aprecia en que diversas metáforas dentro del contexto de la poesía puedan resultar ininteligibles en cuanto nos ubican en un enfrentamiento con el respectivo trasfondo vital, es decir, con un vacío. Esto, considerando que el significado no es una propiedad del poema, sino una significación procesual que se intenta cumplir en el encuentro con el lector, a cuyas sensaciones y sentidos se apela en contraposición a un ejercicio racionalizante-interpretativo. Pero el efecto conmovedor del poema no radica en el trasfondo vital del poeta, su deseo, sino que se fundamenta en la conexión del lector del poema consigo mismo, con su propio deseo, con el mundo y con las palabras. Es decir,

las palabras de un poeta tienen la capacidad de calar en nosotros. Y, desde luego, esto está causalmente relacionado con el uso que aquellas tienen en nuestra vida. Y también está relacionada con el hecho de que, en conformidad con tal uso, permitimos que nuestros pensamientos divaguen en el ámbito familiar de las palabras (Wittgenstein, 1997, §155).

Además, en la lectura de un poema se produce una impresión inefable para el lector, lo que se relaciona directamente con la dimensión trágica de la palabra. Esta dimensión se manifiesta en el hecho de que, aunque las palabras intentan capturar y expresar experiencias, siempre queda algo inasible, algo que trasciende lo que puede ser dicho, algo de esa falta que no se puede sujetar. Como señala Wittgenstein (1997), “durante la lectura evocas sensaciones e imágenes

tales que tienen que ver con el disfrute y con la impresión” (§177). Sin embargo, este disfrute está acompañado por una conciencia de los límites del lenguaje, por la trágica realidad de que las palabras nunca pueden expresar completamente lo que se siente o se imagina. Así, la experiencia poética está impregnada de una dualidad: por un lado, la evocación de sensaciones e imágenes ricas y, por otro, la trágica insuficiencia de la palabra para capturar la totalidad de esas experiencias.

Al enfrentarnos a lo poético, nos encontramos en un proceso en el que percibimos una imagen de una representación viva de la visión del poeta. Este encuentro sensibiliza nuestros sentidos, permitiendo que la metáfora muerta de la palabra cobre nueva vida en relación al propio deseo de colmar la falta. A través de la obra poética, cultivamos una relación íntima y autocrítica con el lenguaje, al experimentar de manera directa las palabras y su significado. En este proceso reflexivo, la sensibilidad poética revela una subjetividad que prevalece, una que otorga sentido y significado a las palabras dentro del poema.

Es decir, la poesía trasciende las limitaciones de la comunicación ordinaria y se adentra en un territorio estético y lingüístico propio. La poesía, por lo tanto, es lo que es y nunca es, lo que existe y, a la vez, no, lo que siempre está transformándose en la reinención de sí misma. Parece palabra sacada de contexto, pero no es más que la palabra en uso-cotidiano, lo que deviene en una conexión con la vitalidad que significa la palabra.

La poesía bordea y hace resonar la falta y lo inefable, lo que escapa del sentido, entendiendo que con el vacío “no puede tenerse trato, para ello ha de dársele una forma, un rostro, es decir, transformarlo en divino, piadosa labor de la poesía” (Ordóñez García, 2015, p. 60). La poesía nos muestra ese límite sin intentar cerrarlo; es asomarse al vacío, y por ello, al enfrentarse a un poema puede surgir una sensación de vértigo. Así, “el poema es tal vez el único uso del lenguaje / que asume la condición radical de su propia ceguera” (Montalbetti, 2018, p. 49), en el que se nos interroga sobre nuestro ser más autén-

tico, sobre ese trasfondo vital que es la verdad interior del poema, este temple que empapa a la obra y que nos permite, por lo tanto, ver y sentir la palabra, como si nos respirase suavemente en la cara.

La poesía como tensión de sentido: implicancias epistemológicas y éticas

Como consecuencia de lo ya dicho, podemos afirmar que la poesía no solo nos enfrenta a la condición metafórica del lenguaje, sino que la lleva al extremo: desestabiliza el sentido, lo pluraliza, lo mantiene en tensión. Y es que una “metáfora muerta” se estandariza y da paso a un intento de estabilidad de la palabra-concepto, pero la poesía subvierte este proceso, impidiendo la clausura del significado y mantiene pluralidad de sentidos coexistiendo permanentemente y manteniendo la relatividad. Como sostiene Kristeva (1981a), el lenguaje poético conmueve la posición del significado, introduciendo lo heterogéneo en la estructura simbólica y desafiando las creencias establecidas.

Esta indeterminación no es un defecto, sino su potencia. La poesía no intenta probar nada, su proyecto es mimético, es representar lo esencial de las acciones humanas (Foulkes, 2013, p. 45). No se somete a un discurso regulado, sino que lo pone en crisis, siendo, en sí misma, un acto de deconstrucción, una herramienta que cuestiona los marcos establecidos de lo decible y pensable. En su exceso de sentido, en su polisemia inagotable, opera una dialéctica entre la búsqueda de coherencia y la asunción de un exceso que resiste toda interpretación definitiva (Foulkes, 2013). En otras palabras, “mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra” (Gadamer, 2012, p. 673, como se citó en Ordóñez García, 2015, p. 58).

Desde esta perspectiva, la poesía es subversión del orden simbólico, un desafío a la normatividad, una apertura a nuevas posibilidades de significación. Como señala Rorty (2006), la poesía es una herramienta que cuestiona nuestras prácticas; por lo que más que transmitir

conocimiento, la poesía lo perturba, lo desacomoda, obligando a reconsiderar los límites de lo decible y lo pensable.

Además, la estructura misma del lenguaje implica un juego de ocultamiento y desocultamiento del sentido; y en su aparente indeterminación, la poesía no oculta: hace visible la falta, la imposibilidad de un significado último. Esto es lo que la distingue de los discursos científicos o unívocos que buscan fijar el sentido y ocultar su propia arbitrariedad. En contraste, el lenguaje poético produce un sin-sentido que destruye no solo las creencias y significaciones recibidas, sino incluso, en experiencias límite, la sintaxis misma (Kristeva, 1981a). Al respecto, Pfeiffer (2018) sostiene:

En este terreno [el de lo poético] no hay conocimiento seguro, ni resultados tranquilizadores que pudiéramos poseer de una vez por todas; aquí todo está eternamente en juego: lo ya aclarado puede volver a oscurecerse, lo comprendido puede una vez más escapárseos. (p. 67)

En este punto, la poesía no solo tiene una dimensión epistemológica en cuanto pone en tensión el saber formulado en lenguaje, sino también ética, dado que “el saber modifica nuestros comportamientos” (Foulkes, 2013, p. 33). Como sostiene Zambrano (como se citó en Ordóñez García, 2015), el poeta bordea el vacío en lo simbólico de una manera distinta al lenguaje cotidiano. No nos dice cuál es la nueva posibilidad de sentido, sino que nos deja entrever sus posibilidades, abriendo la esperanza de lo nuevo. Su no-determinación es, en sí misma, una forma de libertad. En su ética de la subversión, la poesía es resistencia: no se trata de superar la falta, sino de habitarla, sostenerla, permitir que el deseo permanezca en movimiento.

En otras palabras, la función de la poesía, en un horizonte ético y epistemológico, se relaciona con la idea de que el lenguaje poético implica una no-clausura del sentido, ya que el sentido no es una imposición fija, sino un juego de constante resignificación. Esto quiere decir que la poesía permite nuevas interpretaciones y significaciones

más allá de las regulativas establecidas que ejercen un poder sobre las conductas humanas.

La poesía hace resonar esa falta, lo inefable, el deseo que se escapa del sentido inmediato. Y existe el discurso racional que tiende a ocultar esta falta. Encerrarse plenamente en la univocidad del sentido llevaría a la clausura de la palabra –se podría decir todo y por lo tanto no habría más que decir– lo que deviene inevitablemente en la caída del deseo. Lo cual “conduciría al pasmo, a la total inmovilidad, a la imposibilidad misma de vivir, de realizar los actos más simples que componen la existencia” (Ordoñez García, 2015, p. 68). Y aquí es donde la poesía nos salva, introduciendo –mediante sus propios procesos semióticos– lo vago y lo impreciso (Kristeva, 1981a).

Conclusión

Es imposible reducir el lenguaje en todas sus dimensiones y niveles a un objeto de conocimiento, ya que hacerlo implicaría imponerle un cierre artificial a sus límites para poder estudiarlo, a saber, su operacionalización. Esto resulta inviable porque el lenguaje, en su complejidad y dinamismo, no puede ser completamente capturado o reducido a un conjunto de reglas o definiciones fijas. Así, concebir el lenguaje como un objeto totalmente aprehensible y cognoscible ignora la riqueza y variabilidad que lo caracteriza, que escapa a cualquier intento de encasillarlo en un marco de estudio limitado. Al contrario, el lenguaje es un fenómeno ontológicamente cambiante en un constante devenir por lo que no se le puede encerrar conceptualmente, dado que escapa a los límites de lo cognoscible, es decir, el lenguaje escapa de sí mismo constantemente para no atraparse en sus propios términos.

Y es que debajo del mundo lingüístico –o discursivo en cuanto hablado por un sujeto– existe un mundo vital –en cuanto falta y deseo– que apuntala el habla. Este último configura lo dicho como la presentación de algo que evoca otra cosa –en estricto rigor,

metafóricamente–, pudiendo encontrarnos así con la intención y la experiencia-vivencia fenomenológica del hablante: siempre que hablamos se introduce algo de nuestra vivencia (Langer, 1942/1958).

Existe, entonces, una primacía de la metáfora por debajo –en cuanto escondida y muerta– de los significados literales que se construyen en el habla. Es decir, en la base del significado de las palabras hay un significado vital –en relación al deseo– que antecede a lo racionalmente elaborado (Stern, 1977), determinando al lenguaje como una experiencia que se vive y permite dar expresión –dentro de sus límites– al propio pensamiento y sentir; una función íntima del lenguaje en cuanto metáfora.

Como resultado, el significado no sería una idea sino una experiencia (Ferreira, 2011); no sería una cosa sino un proceso (Cornejo, 2011). Por consiguiente, el significado de la palabra sería una “construcción en tiempo real que acontece en nuestra experiencia fenomenológica y que experimentamos en primera persona como comprensión” (Cornejo, 2011, p. 94), momento en el que vemos su fisionomía y su rostro. En la poesía este momento de ver la fisionomía se yuxtapone a un experimentar ese rostro, ver cara a cara la palabra que intenta decir algo, configurándose, así, como un ejercicio subjetivo-sensible que permite reflejar y revelar la naturaleza del lenguaje humano al sujeto-espectador.

Pareciera que, tal como la escalera de Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*, la metáfora es un instrumento que uno puede desechar u olvidar en cuanto haya sido utilizada. La poesía cumple el rol de mostrarnos que a las palabras les subyace un trasfondo vital-organísmico, mostrándonos aquello que no se puede decir en el cotidiano, porque el decir todo lo que se quiere –o un decir completo y *real*– es mero espejismo y utopía que la metáfora esconde en su reino de falsa unicidad de lo real. Así, el lenguaje se comprende como una promesa de sentido incierto que es imposible de cumplir en su totalidad, la cual se nos revela en la poesía a través de una actitud estética que nos invita a prestar sentidos al trasfondo vital

subyacente de la palabra, configurándose como un ejercicio poético que permite la resurrección de tal trasfondo que configura el deseo y de la metáfora muerta.

En conclusión, al explorar la metáfora y la falta como componente inherente al lenguaje, y al reconocer la poesía como un medio privilegiado para revelar la complejidad de nuestra relación con las palabras, evidenciamos que la comunicación humana está intrínsecamente tejida de capas de significado metafórico. La metáfora no embellece la expresión, sino que se erige como vehículo fundamental para la comprensión y la articulación de la experiencia humana (entendiendo que siempre se pierde algo). En este contexto, la poesía nos permite comprender que el lenguaje es metafórico, y en el ejercicio poético es que aparece el ser de las palabras y su relación con nosotros en cuanto trasfondo vital. En palabras de Jakobson (como se citó en Ricoeur, 2001), “la poesía no consiste en añadir al discurso adornos retóricos; implica una revaluación total del discurso y de todos sus componentes cualesquiera que sean” (p. 197). Nos encontramos, por lo tanto, con que la metáfora es valiosa porque no se puede reemplazar por una traducción literal, la cual también sería metafórica en cuanto el significado se ve trasladado desde lo que no puede ser dicho.

Sin embargo, es importante que tengamos en consideración que la poesía es asimilable, pero no pensable ni cognoscible, puesto que su efecto no es el de dar una claridad al entendimiento, sino el mostrar en primera persona los efectos de una verdad interna de sentimiento de iluminación del ser, escapando por lo tanto a toda confección intelectual. Este proceso se experimenta más como una revelación profunda que como un análisis racional; es un acto de intuición y sentimiento que surge de una conexión más que de una elaboración intelectual. Así, la iluminación del ser es algo que se vive y se siente, más que algo que se razona o conceptualiza.

La poesía dice más de lo que enuncia; no nos entrega sino que promete vivencias que muestran. Y es que las palabras revelan el deseo propio del sujeto que se inaugura por una falta estructural, lo cual va,

claramente, más allá de la superficie de la expresión –aparentemente– literal. En última instancia, la metáfora y la poesía nos conectan con lo primordial inalcanzable de un decir propiamente humano.

Referencias bibliográficas

- Borges, J. L. (2006). La metáfora. *Revista de psicoanálisis*, 63(3), 539-548.
- Cornejo, C. (2011). La metáfora de lo literal. En C. Santibañez Yáñez y J. Osorio Baeza (Eds.), *Recorridos de la metáfora: mente, espacio y diálogo* (pp. 75-97). Cosmigonon.
- Cornejo, C., Olivares, H. y Rojas, P. (2013). The physiognomic and the geometrical apprehensions of metaphor. *Culture & Psychology*, 19(4), 484-505. 10.1177/1354067X13500330
- Dor, J. (1994). *Introducción a la lectura de Lacan: El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Gedisa.
- Fajardo Uribe, L. A. (2006). La metáfora como proceso cognitivo. *Forma y Función*, (19), 47-56. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/18115>
- Fernandois, E. (2009). Imagen, aspecto y emoción: apuntes para una fenomenología de la metáfora. *Ideas y Valores* (140), 5-31.
- Fernandois, E. (2011). Vivencia de palabras, significado secundario y poesía. Sobre la idea de un lenguaje propiamente humano en Wittgenstein. *Aisthesis* (49), 217-229.
- Fernandois, E. (2021). Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset. *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*, 20, 99-112. <https://doi.org/10.29035/pyr.20.99>
- Foulkes, M. M. (2013). *Metáfora y nuevos posicionamientos subjetivos: el giro metafórico etho-poético*. Prometeo Libros.
- Gadamer, H.-G. (1986). *De la gramatología*. Siglo Veintiuno Editores.
- García, M. (2011). Hacia una teoría pragmática y psicoanalítica de por qué las palabras curan. La literalidad de la palabra y la eficacia simbólica en la metáfora. *Revista de Psicología*, 20(1), 103-126. 10.5354/0719-0581.2011.13728
- Jakobson, R. (1934/1977). Qu'est-ce que la poésie. En R. Jakobson, *Questions de poétique* (pp. 31- 49). Seuil.

- Johnson, M. (1987). *The body in the mind*. University of Chicago Press.
- Kristeva, J. (1981a). *El sujeto en cuestión: El lenguaje poético en C. Lévi-Strauss*. Seminario: La identidad. Petrel.
- Kristeva, J. (1981b). *Semiótica y lingüística*. Espiral.
- Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Siglo Veintiuno Editores.
- Lakoff, G.A., y Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Langer, S. (1942/1958). *Nueva clave de la filosofía*. Sur.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología Estructural*. Paidós.
- Mariscal Altares, S. (2008). Los inicios de la comunicación y el lenguaje. En M. Giménez-Dasí y S. Mariscal Altares (Coords.), *Psicología del desarrollo: desde el nacimiento a la primera infancia* (pp. 129- 157). McGraw-Hill España.
- Miller, J-A. (1997). *Introducción al método psicoanalítico*. Paidós.
- Miller, J-A. (2010). *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Paidós.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Montalbetti, M. (2018). *Sentido y ceguera del poema*. Bisturí 10.
- Ordóñez García, J. S. (2015). *Ética y poesía, una lectura de María Zambrano* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma del Estado de México].
- Pfeiffer, J. (2018). *La poesía: hacia la comprensión de lo poético*. Fondo de Cultura Económica.
- Recalcati, M. (2021). *La práctica de la entrevista clínica. Una perspectiva lacaniana*. Pólvora Editorial.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad, Editorial Trotta.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.
- Rorty, R. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo Veintiuno Editores.

- Saxl, F. (1957). La visita de Warburg a Nuevo Méjico. En F. Saxl, *La vida de las imágenes: estudios iconográficos sobre el arte occidental* (pp. 591-602). [Título original: *Lectures*] (trad. de Federico Zaragoza). Alianza Editorial].
- Stern, D. (1977). *The First Relationship: Infant and Mother*. Harvard University Press.
- Warbur, A. (2004). *El ritual de la serpiente* (trad. de Joaquín Eorena Hornaeché). Editorial Sexto Piso.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. (trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
- Wittgenstein, L. (1989). *Observaciones*. Siglo Veintiuno Editores.
- Wittgenstein, L. (1997). *Zettel*. Universidad Nacional Autónoma de México.

CÓMO CITAR

Tapia-Cielo, A. I. y Martínez-Zavala, L. (2025). La escuela, la ética y la moral en estudiantes de telesecundaria. *Etbika+*, (11), 131-152.

<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2025.77663>

La escuela, la ética y la moral en estudiantes de telesecundaria

SCHOOL, ETHICS AND MORALS IN TELESECONDARY
EDUCATION STUDENTS

Amada Inocencia Tapia-Cielo¹ y Lorena Martínez-Zavala²

El Colegio de Puebla–El Colegio de Puebla

amdtc01@gmail.com

lorena.martinez.zavala@gmail.com

RESUMEN: Este artículo analiza la manera en que la escuela contribuye a la conformación de comportamientos éticos y morales en los estudiantes de telesecundaria en México. El análisis se hace a partir de una investigación de corte cualitativo, en la que se utilizó el método hermenéutico y la investigación documental, así como la experiencia docente de una autora como profesora de telesecundaria. Los resultados muestran que la Nueva Escuela Mexicana promueve el saber ser de las y los estudiantes, a través de la ma-

¹ Maestra en Pedagogía en el área de desarrollo educativo, Estudiante del Doctorado en Evaluación para la Calidad Educativa, en El Colegio de Puebla. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5854-0144>

² Doctora en Sociología. Docente de tiempo completo en El Colegio de Puebla. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores Nivel 1. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0836-7344>



teria Formación Cívica y Ética, lo cual implica un desarrollo curricular, un modelamiento por parte del docente y un replanteamiento en la evaluación de los aprendizajes generados en dicha materia.

PALABRAS CLAVE: ética y moral, currículum, modelado de comportamiento, participación estudiantil, evaluación.

ABSTRACT: This article analyzes how schools contribute to shaping ethical and moral behaviors in telesecondary students in Mexico. The analysis is based on qualitative research using the hermeneutic method and documentary research, as well as the author's teaching experience as a telesecundaria teacher. The results show that the New Mexican School promotes students' self-esteem through the subject of Civic and Ethical Education. This involves curricular development, teacher modeling, and a rethinking of the assessment of learning generated in the subject.

KEYWORDS: ethics and morals, curriculum, behavior modeling, student participation, evaluation.

Acercamiento a lo ético y lo moral

La palabra ética viene del griego *ethikós* (*noikós*) que significa aquello que es relativo al carácter del individuo. De manera concisa se define como el carácter y la costumbre, de ahí es que se desprende la idea de la ética como el estudio de la conducta humana (Segundo, 2024). Dicho término tiene su raíz en la palabra *ethos*, concepto que desde el estoicismo se concibe como el “núcleo profundo que conduce la vida” (Pantoja, 2023, p.2).

La ética como ciencia ha sido estudiada desde la antigüedad y algunos filósofos como Platón y Aristóteles reflexionaron sobre la importancia del estudio de la conducta humana y de los códigos con los cuales el comportamiento debe ser guiado. De Zan (2004) concibe la ética como la “ciencia o disciplina filosófica que analiza el lenguaje moral que ha elaborado diferentes teorías y maneras de

justificar o de fundamentar y de revisar críticamente las pretensiones de validez de los enunciados morales” (p.19).

Por su parte, Barroso (1999) sostiene que la ética es una ciencia normativa y práctica que se interesa por los aspectos individuales y sociales de las personas, del acto moral que es consecuencia del conocimiento humano que busca llegar al bien común. Para este autor, los estudios éticos se dividen en tres ramas principales: la metaética (estudia el origen y significado de conceptos básicos de la ética), la ética normativa (interpreta los sistemas y principios que regulan la conducta humana) y la ética aplicada (estudia y discute las situaciones éticas específicas de la vida real).

De tal forma que la ética, también llamada filosofía moral, es la disciplina que estudia la conducta humana a través de conceptualizaciones de lo que es correcto y lo que es incorrecto, con la idea de alcanzar la felicidad. Según Torres (2014), “la ética tiene como objeto de estudio la moral, y ésta tiene que ver con las acciones humanas en la vida social, por tanto, la ética se relaciona con todos los quehaceres humanos” (p.10).

Tanto de Zan (2004) como Barroso (1999) introducen el concepto moral como un elemento imbricado en la ética, pero que plasma un constructo aparte. De Zan (2024) sostiene que ética y moral se han utilizado como sinónimos, sin embargo, la primera, es decir la ética, hace referencia a la ciencia. En cambio, la moral se refiere a las “valoraciones, actitudes, normas y costumbres que orientan o regulan el obrar humano” (p.19). Por su parte, Torres (2014) sostiene que “el concepto moral se deriva de la voz latina *mor-moris* que se traduce como costumbre, derecho usual, género de vida, uso, conducta” (p.14). La moral, entonces, es el objeto de estudio de la ética, es la norma de vida de los individuos que se basa en la práctica de las buenas costumbres y está inmersa en la vida cotidiana.

A lo largo de la historia de la humanidad es posible observar un *éthos* social que determina los comportamientos permitidos y las acciones censurables. Desde que los seres humanos se agruparon para

vivir en comunidad, se ha establecido como necesaria la regulación del comportamiento humano, mediante normas y reglas que le han permitido convivir, organizarse y relacionarse. Ante esto, Singer (2004) afirma que “la gente tiende a mirar hacia atrás, preguntándose si existió en alguna ocasión un estado «inocente» y libre de conflictos en el que se impusieron las normas, un estado en el que no se necesitaban normas, quizás porque nadie quiso nunca hacer nada malo” (p.30).

Doménech (1989) sostiene que en cada época de la historia de la humanidad ha habido un sistema que determina y controla el comportamiento de los individuos. La Edad Media fundamentó sus principios éticos y morales en los postulados de la religión judío cristiana, plasmada en los diez mandamientos. En cambio, con la consolidación del Estado moderno, la ética y la moral forman parte de las leyes y reglamentaciones que regulan el comportamiento del individuo y de los gobernantes, aplicándose en todos los aspectos de la vida del ser humano, es decir, desde el comportamiento como ciudadano, como profesionalista hasta respecto al contexto natural.

Para Singer (2004), el hecho de que en la sociedad exista un sistema ético hace posible el reconocimiento de una imagen mental de valores que puede representarse con principios que orientan la conducta social a través del significado y la importancia que se da para juzgar algo, como bueno o como malo. Las instituciones sociales primarias como lo son la familia y la escuela son ámbitos decisivos para el individuo en la incorporación de la moral requerida por la sociedad actual. Dicha introyección por parte de estudiantes a nivel secundaria, se genera a partir de una estructura que busca moldear el comportamiento del estudiante de acuerdo con el comportamiento esperado, estableciendo reglamentaciones escolares y académicas contenidas en el proceso docente-educativo.

Desde una perspectiva filosófica y ética se han desplegado, fundamentalmente, dos modelos antagónicos que debaten el desarrollo moral de las personas. El primero se refiere al modelo de valores absoluto que plantea la existencia de valores y principios éticos universales y

absolutos que introyectan los individuos, y a través de los cuales enmarcan su comportamiento, independientemente de la sociedad y el contexto. El segundo enfoque, modelo relativista de valores, sostiene que no existen valores básicos, más bien estos responden al contexto cultural, lo cual los hace variantes y subjetivos (Buxarrais et al., 1997).

Desde la perspectiva psicológica, es decir, desde la búsqueda de entender la manera en que las personas internalizan y construyen una conciencia moral que rige su conducta, el trabajo que aquí se presenta retoma la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Dicho autor -inspirado en la segmentación ascendente que estableció Piaget para entender el proceso del desarrollo del pensamiento cognitivo- plantea una serie de etapas progresivas que permiten la consolidación del pensamiento y razonamiento moral en las personas.

Kohlberg (como se citó en Bailón, 2011) distingue tres niveles. El primero, denominado *moral preconvencional*, se presenta en niñas y niños de entre 4 a 10 años. En este nivel, actúan de acuerdo con lo establecido en las regulaciones externas, buscando obtener recompensas o premios por su adecuado comportamiento. El segundo nivel se denomina *moralidad convencional*, y se caracteriza porque las niñas y niños mayores a 10 años han asimilado las reglas de comportamiento que la autoridad moral establece como correcta y actúan de acuerdo a estas, buscando la aprobación. Finalmente, el tercer nivel *moralidad posconvencional*, la cual se desarrolla en la adolescencia, es aquella en la que las personas identifican los conflictos entre los estándares morales y hacen sus propios juicios partiendo de lo que consideran justo (Bailón, 2011). Los estudiantes de secundaria se encuentran en este nivel, desarrollando la capacidad de reflexionar sobre la viabilidad de su propio actuar y el de los demás.

Una aproximación al sujeto moral

El sistema educativo mexicano está estructurado en nivel básico, medio superior y superior. El básico está conformado por nivel

preescolar, primaria y secundaria. De acuerdo con Zorrill (2004), “la secundaria adquirió carta de ciudadanía en el sistema nacional de educación en los años posteriores a la Revolución Mexicana (1921) y se estableció su obligatoriedad hasta los primeros años de la última década del siglo XX” (p.1).

La educación secundaria está estructurada en tres años, con materias que abordan diferentes ciencias y que son impartidas por profesores especialistas en cada disciplina; es decir, las y los estudiantes tienen un profesor o una profesora de Matemáticas, una de Biología, etc. En 1968, con miras a alcanzar mayor cobertura, se creó el programa de Telesecundarias, las cuales buscaban llevar este nivel a regiones rurales o de difícil acceso. Las y los estudiantes veían en televisión las sesiones grabadas sobre el tema abordado y un docente fungía como orientador de la información planteada en las cápsulas televisivas. Actualmente, se han eliminado las cápsulas y el docente que está a cargo del grupo imparte las diversas disciplinas que conforman el plan de estudios. El currículo es el mismo que se imparte en secundaria normal y se utilizan los mismos libros de texto.

El nivel de secundaria alberga a individuos en un rango de 12 a 15 años, los cuales, se encuentran en la etapa de la adolescencia. Esta se caracteriza por ser una etapa del desarrollo humano importante porque suceden cambios fundamentales. Moreno (2007) establece que “adolescencia proviene del latín *adolescere*, señala este carácter de cambio: *adolescere* significa crecer, madurar” (p.13).

En esta etapa los cambios físicos y emocionales se presentan en mayor cantidad que en otras etapas del desarrollo humano. También, se caracteriza por la búsqueda de identidad y la formación en valores, por lo que la ética y la moral son las ciencias fundamentales de influencia en esta etapa, debido a que intervienen en la formación de la conducta, la implementación de normas, la práctica de valores y en la toma de decisiones de los adolescentes.

La adolescencia abarca desde el final de la infancia hasta la consecución de la madurez, presentándose cambios biológicos,

que incluyen transformaciones psicológicas, sociales y culturales; la construcción o la reorganización de la identidad que involucra la autonomía emocional, el concepto de uno mismo y la práctica de valores; el desarrollo social que conlleva independencia y autonomía personal, las cuales son determinadas por la época y las condiciones contextuales en las que a cada persona le ha tocado vivir.

El cerebro adolescente presenta cambios en su estructura, estableciéndose regulaciones emocionales, conductuales, la elaboración de juicios y la capacidad de autocontrol. A nivel cognitivo se consolida la capacidad del pensamiento abstracto, de utilizar y comprender el uso de símbolos para representar atributos, así como entender el significado de metáforas; se desarrolla la capacidad de pensar en lo que podría ser, así como, desarrollar la facultad del razonamiento hipotético deductivo (Papalia et al., 2010).

En esta etapa de la vida, el uso del lenguaje se vuelve más complejo, el adolescente desarrolla la capacidad de delimitar conceptos abstractos como los términos amor, justicia y libertad; alcanza el potencial de razonar sobre cuestiones morales, llevar a cabo acciones altruistas y tener un comportamiento empático (Papalia et al., 2010). Como se señaló anteriormente, de acuerdo con la teoría del razonamiento moral de Kohlberg (Bailón, 2011), los adolescentes se encuentran en el tercer nivel, denominado “moralidad de principios o posconvencional”. En este estadio, los adolescentes distinguen los conflictos y ambigüedades que existen en el ámbito moral, realizando un juicio basado en la concepción que él/ella tenga de lo que es justo y correcto. De manera complementaria, desde la teoría del desarrollo psicosocial de Erikson (Papalia et al., 2010), el adolescente tiene como tarea lograr la identidad del Yo, alcanzando la meta de la virtud y fidelidad; es decir, vivir acorde con las convenciones que exige y requiere la sociedad.

El currículum escolar

La ética y la moral, materializada en valores que debe sostener el individuo son componentes del proceso formativo de los estudiantes: “no es posible la formación de los individuos al margen de una formación ética, (...) los contenidos valorales no pueden seguir estando subsumidos en el currículum formal como si se tratase de algo accesorio o secundario” (Moreno, 2007, p.133). Frente a tal postura, el enfoque en competencias del currículum formal educativo que se ha desarrollado en los últimos años destaca la importancia de la formación en valores que permiten al estudiante desenvolverse en su entorno natural mediante comportamientos que le ayuden a convivir de manera pacífica.

La educación moral se ha convertido actualmente en un tema de reflexión individual y colectiva, con la intención de acercar a los y las jóvenes estudiantes a la práctica de conductas y hábitos acordes con las normas y los principios determinados en el ámbito educativo que son fomentados a través de las escuelas. Esta educación moral también busca formar criterios de convivencia que refuercen la práctica de valores y la educación integral (Buxarrais et al., 1997).

De acuerdo con Buxarrais et al. (1997), la educación moral posee cinco características fundamentales: (1) Permite reconocer aquellos elementos que son injustos en la vida diaria y en las normas que la regulan; (2) Construye formas de vida más justas tanto en los ámbitos personales como en los colectivos; (3) Posibilita adquirir, de manera autónoma, racional y dialógica, los principios generales de valor que ayudan a juzgar de manera crítica la realidad; (4) Permite que las y los jóvenes se apropien de comportamientos conforme a los principios y normas de cuya construcción fueron participes; (5) Facilita la internalización de las normas que les confiere una sociedad democrática.

La educación moral no debe verse como una imposición de normas y valores, más bien debe ser vista como apoyo al desarrollo y formación de capacidades que se relacionan con el juicio y la acción

moral, de manera que sea un apoyo para que las y los estudiantes dirijan su orientación racional hacia situaciones donde exista un conflicto de valores y sean capaces de tomar decisiones creativas de forma autónoma. La reflexión y conceptualización de la educación moral no solo se relaciona con un proceso de socialización, sino también busca la construcción de formas de vida más justas y equilibradas generadas a través de la educación.

Un elemento indispensable de la educación moral es el juicio moral que es definido por Buxarrais et al. (1997) como “la capacidad cognitiva que permite reflexionar sobre situaciones que presentan un conflicto de valores o pueden presentarlo a fin de dilucidar mediante razones lo que consideramos correcto e incorrecto respecto a la situación considerada” (p.22). De tal forma que el papel de los profesores en el ámbito escolar es fundamental para el desarrollo moral, aspecto que requiere la aplicación de un modelo de educación moral. Este puede ser un modelo de valores absolutos, que afirma la existencia de valores indiscutibles e inmodificables, los que se imponen de forma autoritaria a través del ejercicio del poder y que mediante normas y costumbres regulan la vida personal y social. Esta perspectiva se trabaja en el aula a través de la instrucción, el convencimiento y el adoctrinamiento cuyo propósito es la sola transmisión de valores y normas que deben respetarse y adquirirse mediante presión e intimidación. Por otro lado, el modelo relativista de valores, el cual se basa en aspectos causales y en criterios subjetivos, parte de la idea de que un valor no es bueno o malo, sino que dicha apreciación depende del contexto, de circunstancias, de situaciones o de momentos que cada persona debe evaluar. En el ámbito educativo, este modelo tiene limitaciones en cuanto a educación moral, ya que no hay nada que enseñar, solo se puede ayudar a desarrollar la habilidad para que las y los estudiantes puedan decidir en cada situación lo que es conveniente para cada persona; se aprende de forma espontánea, el educar moralmente queda limitado.

A nivel de la secundaria en México, la educación moral se enseña mediante el uso del diálogo, la reflexión, la empatía y la autorregu-

lación. Es en la razón y en el diálogo donde se dan posibilidades que determinan principios universales de comportamiento que después se convertirán en normas concretas de conducta. Las actividades de educación moral deben ser desarrolladas en cada aula y deben ser el resultado de una propuesta curricular especial, sistemática y bien definida.

La formación moral debe usar estrategias específicas como la discusión de dilemas morales, estrategias de pensamiento crítico, estrategias de autorregulación y procesos de toma de decisión que fomenten el desarrollo de la personalidad. Además, deben ser transversales con las demás áreas del currículo, pero ninguna de estas estrategias debe sustituir las experiencias reales y directas de su vida cotidiana, ni debe limitar su participación en cualquier actividad de convivencia escolar porque las experiencias generan aprendizaje formativo específicamente en el desarrollo del juicio moral, el respeto, la comprensión, la solidaridad, la cooperación, la empatía, la responsabilidad y el compromiso. Es decir, la importancia que adquiere la educación en el aula y en la escuela se encuentra en las acciones que se hacen para facilitar que las y los estudiantes desarrollen actividades que consideren correctas y que tengan trascendencia social.

Es pertinente señalar que desde el sexenio de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024), y el actual de Claudia Sheinbaum Pardo (2024-2030), se planteó la necesidad de revisar y replantear los temas abordados por las instituciones educativas, buscando ofrecer una mirada social y comunitaria. Esta nueva perspectiva quedó plasmada en el modelo educativo denominado Nueva Escuela Mexicana, en el que la esfera ética y moral es contemplada en los tres años formativos del nivel secundaria. Dicha propuesta esta conformada por tres libros.

El libro de primer grado, titulado *Ximhai. Ética, naturaleza y sociedad* (Secretaría de Educación Pública (SEP), 2023), palabra náhuatl que significa ‘sembrar’, aborda las nociones introductorias y generales de temas referentes a la convivencia sin discriminación y racismo a través de la integración de la cultura de paz; aspectos sobre

la democracia representativa; sobre una escuela libre de violencia e identidades juveniles; historia, normas y leyes de los movimientos sociales; el respeto en las relaciones interculturales; y la ética en los representantes sociales y servidores públicos.

El libro de segundo año, denominado *Sk'asolil. Ética, naturaleza y sociedad* (Secretaría de Educación Pública (SEP), 2023a), que proviene del maya, específicamente del dialecto tzotzil, y significa 'esperanza' o 'nuevo comienzo', aborda tres esferas: derechos humanos, cultura de paz y contribución de la ética. En la primera esfera se abordan los derechos de los jóvenes, tales como la diversidad, la pertenencia y las relaciones respetuosas; los derechos de las poblaciones históricamente marginadas y vulnerables; la trascendencia de los movimientos sociales y la responsabilidad social; el derecho a una vida justa, y las normas y leyes que sustentan estos derechos. La segunda esfera, referente a la cultura de paz, reflexiona sobre las distintas formas de resolver conflictos, como la mediación; la toma de decisiones, la cual debe estar basada en principios, valores y en un pensamiento crítico y ético; y finalmente, las acciones que han emprendido las personas, grupos y organizaciones. La tercera esfera, contribución a la ética, se enfoca a aspectos vinculados con el desarrollo sustentable, la injusticia, la discriminación, la inclusión, la interculturalidad y la perspectiva de género; la prevención y combate de la violencia escolar, contra la violencia de género y la trata de personas; el fortalecimiento del Estado de derecho democrático; la participación ciudadana, las organizaciones sociales y los partidos políticos; y finalmente, la transparencia y rendición de cuentas.

El libro de tercer grado, titulado *Nanahuatzin. Ética, naturaleza y sociedad* (Secretaría de Educación Pública (SEP), 2023b), palabra que proviene del náhuatl y que significa 'el que se desarrolló', aborda los ámbitos en los cuales las y los jóvenes pueden emprender acciones que contribuyan a la conformación de sociedades democráticas con fundamentos éticos y morales, en las que se respeten los derechos humanos y se construya una cultura de paz. Dicho libro se refiere a los espacios de participación creados para niñas, niños y jóvenes; la

formulación de un juicio sobre el respeto a los derechos humanos, los movimientos sociales, la desigualdad, el papel desempeñado por los organismos y la normativa existente, las acciones para resolver los conflictos y construir una cultura de paz a través del impulso de estrategias como el diálogo constructivo, la negociación, la mediación, el trabajo colectivo, el comité y la toma de decisiones, mostrando a las y los jóvenes los espacios de expresión juvenil como los consejos estudiantiles, las organizaciones y los clubes comunitarios, plataformas en línea y redes sociales. Estas temáticas están determinadas por las instancias federales, el docente diseña las estrategias didácticas para trabajar dichos aspectos con las y los estudiantes, y evaluar la introyección y reflexión de las temáticas.

El modelado de comportamientos

Bandura (1975), en su libro *Análisis del aprendizaje social de la agresión*, sostiene que el comportamiento de las personas –específicamente para este autor las conductas agresivas- son resultado de un proceso de aprendizaje que se genera a través de la socialización con el otro, la observación de la conducta del otro y las reprimendas o recompensas que reciba determinado comportamiento. De manera cruda señala que “en terrenos de conflicto social, la violencia de un hombre es otra virtud social” (p.309), que incluso, puede ser determinada por un principio moral que enarbola determinada sociedad.

En una sociedad de paz –sin negar la existencia de conflicto- se enarbola y se promueve la búsqueda de paz como un valor a consolidar y como un derecho humano fundamental. En dicha labor, la escuela como medio de socialización primaria (Berger y Luckmann, 2003) desempeña un papel fundamental en la introyección de este valor, junto con otros valores que la sociedad requiere para su perpetuación y para la sana convivencia entre los diversos actores.

En este proceso de socialización primaria, el docente cumple con una función vertebral, tanto desde la implementación de las temáti-

cas abordadas, como en su actuar y en las conductas que permite y que coerciona en el aula y en la escuela. El propio comportamiento del docente transmite determinados principios y valores, los cuales moldean el actuar de los estudiantes. Para Bandura (como se citó en Contreras, 2015),

Si el conocimiento sólo se produjera en base a los efectos directos que experimentamos de nuestros propios actos, es decir, mediante ensayo-error, el desarrollo se produciría en forma muy lenta. A partir de la observación de los demás formamos las reglas de conducta, y esta información nos sirve en el futuro como guía para la acción (p.2).

La influencia de los docentes es muy importante porque refuerzan los valores mediante conversaciones, experiencias en la escuela, con diálogo grupal y con la mediación de la práctica en el aula. De manera convergente, el docente de secundaria aborda dichas esferas en las materias *Formación Cívica y Ética* y *Educación Socioemocional*. Esto se encuentra regulado por políticas institucionales establecidas por la Secretaría de Educación, el manual de convivencia escolar y los acuerdos de convivencia (reglamentos) de escuela y aula.

Se busca que, de manera global, en cada vivencia y en cada situación cotidiana las y los estudiantes apliquen principios éticos. Mediante la resolución de conflictos y en la toma de decisiones individuales y grupales las y los estudiantes muestran los alcances de su educación moral y de la convivencia con las autoridades (directivos, docentes, administrativos) y con sus pares. El docente, desde su rol, tiene la posibilidad de corregir conductas ya aprendidas, prohibir conductas nocivas y enseñar nuevos comportamientos, actitudes, creencias y saberes (Contreras, 2015).

Participación estudiantil

De manera ilustrativa, Bruner (como se citó en Guilar, 2009) enunció que “el alumno no debe hablar de física, historia, matemáticas... sino

hacer física, historia o matemáticas. El conocimiento verdaderamente adquirido es aquel que se redescubre” (p.23). Afín a esto, la ética y la moral en la escuela deben ser resultado de la praxis diaria, tanto en actividades escolares como en comportamientos generados por los estudiantes.

En la escuela secundaria, los estudiantes ponen en práctica los conocimientos que de forma gradual van adquiriendo a través del análisis y la reflexión de temas organizados en el campo formativo o materia. En dicho campo formativo se abordan temas relacionadas con la construcción social y colectiva, la vulnerabilidad de la población, la migración, preservación del medio ambiente, las desigualdades socioeconómicas en México y el mundo, la diversidad de grupos sociales y culturales, los sistemas de dominación, la resistencia y los movimientos independentistas, construcciones históricas sobre las ideas de juventudes e infancias, las luchas de las mujeres por sus derechos, las relaciones de poder, la discriminación, el racismo, el sexismo, los prejuicios como construcciones sociales, la familia, las relaciones entre las personas, los derechos humanos, las consecuencias de la desigualdad, las normas, las leyes, el conflicto en la convivencia humana, la cultura de la paz, la igualdad sustantiva, la interculturalidad, la inclusión, la perspectiva de género, medidas de protección, mecanismos de denuncia, el rechazo a la violencia, el derecho a la salud, la prevención en el consumo de drogas, los valores y los principios éticos.

Mediante el estudio de los temas anteriores los estudiantes adquieren habilidades para resolver conflictos, para tomar decisiones individuales y colectivas, para analizar problemáticas y buscar soluciones; adquieren competencias para reflexionar y juzgar acontecimientos en donde están presentes los valores, para argumentar y para participar en sociedad, y reflexionan sobre los planteamientos éticos y morales predominantes en la sociedad contemporánea, y los cuestionan. Realizan tareas extraescolares que les permiten complementar lo analizado y estudiado en el aula y en la escuela, mediante la observación de situaciones familiares o comunitarias en las que pueden participar

de manera activa, como lo hacen al contribuir con la práctica de los valores, al habituarse en su forma de actuar, de pensar, de sentir y de convivir en beneficio de la disminución de la violencia, con el ejercicio del diálogo y del uso de toma de decisiones responsables, con una perspectiva moral y ética que han desarrollado o aprendido en la escuela y perfeccionan en la familia y en su comunidad.

La evaluación ética y moral

La enseñanza y el aprendizaje son procesos que se desarrollan en el aula y que implican un juicio moral, desarrollado por el autoconocimiento, la autoconciencia y el desarrollo de la capacidad empática y de diálogo. Dichos procesos hacen posible la apertura a un juicio de valoración que debe ser realizado por el profesor. Tal como lo afirma Moreno (2007) “la evaluación de los alumnos no es una práctica ocasional o esporádica del profesorado, sino que forma parte de las tareas habituales que tiene que cumplir” (p.131).

La evaluación es una de las actividades más difíciles para el profesor debido a que implica la implementación de estrategias, técnicas y herramientas que de alguna forma son complicadas de realizar, sobre todo porque ha prevalecido el enfoque de medición del aprendizaje de los y las estudiantes. Además, porque existe la falta de apropiación de dichos elementos de la evaluación por parte de los docentes.

En palabras de Moreno (2007) “la enseñanza es una tarea intencionada y profundamente moral en la que el docente pone en juego su propio sistema de creencias, concepciones y valores acerca de lo que significa una buena vida y una buena educación” (p.132). Sin embargo, el docente se aleja de su moralidad cuando deja de utilizar técnicas y herramientas evaluativas y solo utiliza el poder que le asigna su rol docente.

La evaluación ética y moral escolar ha sido una acción que se ha llevado a cabo a través de la observación de los comportamientos y actitudes que los y las estudiantes demuestran en el aula y en el espacio

escolar. Es mediante la asignatura, actualmente llamada disciplina, de *Formación Cívica y Ética* que se han desarrollado actividades que permiten evaluar la acción moral y la comprensión ética.

Según los Programas de estudio 2011 de la Secretaría de Educación Pública (SEP) “la asignatura de Formación Cívica y Ética se concibe como un conjunto de experiencias organizadas y sistemáticas que contribuyen a formar criterios y a asumir posturas y compromisos relacionados con el desarrollo personal y social de los alumnos” (p.17). Además de especificar la importancia del desarrollo de la personalidad moral en las y los estudiantes, este desarrollo puede favorecerse mediante las experiencias escolares que solo la escuela puede ofrecer, también mediante la reflexión continua sobre situaciones cotidianas y de la vida diaria que se incluyen en el currículo escolar.

La forma de evaluar la ética y moral escolar creada en el año 1993, se enfoca en valorar las actitudes y comportamientos que los y las alumnas expresan en cada una de sus acciones y en las opiniones que establecen de forma espontánea ante hechos o situaciones de las que forman parte o son testigos, así que, la educación ética y moral requiere ser examinada y valorada de manera vivencial. Además, este tipo de evaluación requiere enfrentar algunos retos particulares, el principal es resignificar la evaluación ética y moral, ya que las características personales, los antecedentes familiares y las características culturales de cada estudiante, así como el ambiente del aula y el clima escolar influyen en el proceso de desarrollo de las competencias cívicas, morales y éticas de cada persona.

En los *Programas de Estudios 2011* (Secretaría de Educación Pública (SEP), 2011), para la evaluación de la asignatura de *Formación Cívica y Ética* de secundaria, se plantean objetivos de valoración vivencial donde las y los estudiantes deben reconocerse como sujetos con dignidad y derechos, capaces de tomar decisiones y asumir compromisos que aseguren el disfrute y cuidado de su persona, dirigido tanto al bienestar propio como al colectivo. Es imprescindible que los estudiantes comprendan que los derechos humanos y la democracia son el marco de referencia

para tomar decisiones autónomas que enriquezcan la convivencia, el cuestionar acciones que violen el derecho de las personas y afecten su ambiente natural y social.

Por su parte, en el documento *La evaluación de los aprendizajes clave del Plan y Programas de estudio. Orientaciones didácticas y sugerencias de evaluación 2017* de la asignatura de *Formación Cívica y Ética* de educación secundaria (CEP 2017), se plantea que mediante los aprendizajes esperados los y las estudiantes deben articular sus emociones y su cognición y, que serán la guía que permitirá valorar la comprensión ética y la acción moral, guiados por principios pedagógicos donde se pone al estudiante y a su aprendizaje en el centro del proceso educativo, tomando en cuenta los saberes previos del estudiante, ofreciendo acompañamiento al aprendizaje, conociendo sus intereses, estimulado la motivación, reconociendo la naturaleza social del conocimiento, propiciando el aprendizaje situado y entendiendo la evaluación como un proceso relacionado con lo planeado para el aprendizaje. En este sentido la evaluación no busca medir el conocimiento memorístico, sino hacer una valoración del actuar del estudiante. Para alcanzar este objetivo, se requiere de una evaluación formativa, donde se garantice la eficiencia del trabajo escolar de los actores educativos (estudiantes, docentes, familia, autoridades) para que se optimice el desarrollo de las competencias éticas

Una educación de calidad requiere de elementos que apoyen una evaluación justa, mediante elementos observables que den cuenta de que existe un desarrollo de habilidades y competencias éticas y morales. Es decir; una evaluación integral que reconozca la importancia de la diversidad escolar y de los servicios educativos, con la existencia de un ambiente de confianza que proporcione la mejora educativa. En los programas de la *Nueva Escuela Mexicana* (Secretaría de Educación Pública (SEP), 2022) se asume la educación desde el humanismo, donde “todas y todos formamos una comunidad de seres humanos que se vinculan entre sí; mediante el reconocimiento de su existencia, de su coexistencia y la igualdad con todos los demás” (párr. 26), con

un sentido social que implica tener presente a la ética educativa y la educación moral.

En estos programas la evaluación se encuentra dentro de cuatro condiciones necesarias que garantizan la educación llamadas las 4A: Asequibilidad, Accesibilidad, Aceptabilidad y Adaptabilidad, en beneficio de fomentar la inclusión y la cultura de paz, la que la UNESCO refiere que:

la cultura de paz son una serie de valores, actitudes y comportamientos que rechazan la violencia y previenen los conflictos tratando de atacar sus causas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre las personas, los grupos y las naciones. (Secretaría de Educación Pública (SEP), 2022, párr.43)

La evaluación en la *Nueva Escuela Mexicana* (Secretaría de Educación Pública (SEP), 2022) es considerada como un proceso en el que se construye información para practicar la retroalimentación y tomar decisiones en beneficio de la mejora de las trayectorias formativas de los estudiantes, para mejorar la práctica docente y la gestión escolar. Esta evaluación debe ser realizada de forma continua y de forma temporal. Además, debe conectar acciones que provocan interacciones entre las y los estudiantes, maestras y maestros, autoridades directivas y padres de familia.

La evaluación debe ser construida con la participación y el involucramiento de todos los actores educativos, desde las prácticas en el aula y con todo lo que acontece de forma cotidiana en el contexto escolar. Así la evaluación se concibe como integral en sus etapas diagnóstica, formativa y sumativa, con la perspectiva de aprender a aprender para la vida.

Conclusiones

La comprensión de la ética y la moral para los estudiantes de secundaria constituye un proceso imprescindible en su formación como

ciudadanos. El abordaje de dichos ámbitos dentro del aula y de la escuela, les permite reflexionar en sus pensamientos, actitudes y conductas, ofreciéndoles herramientas que les ayude en la resolución de problemas. Al tomar una decisión se dan cuenta que no fue la mejor elegida y modifican sus acciones o aceptan que deben asumir alguna consecuencia por ese actuar.

Así, la ética es aprendida en la escuela mediante la disciplina de *Formación Cívica y Ética* con planes y programas de estudio diseñados para que cada estudiante desarrolle habilidades y capacidades que le permitan regular sus emociones. Se pretende que el estudiante logre autonomía y construir su identidad a partir de la convivencia con otros, mejorar sus actitudes y valores para tener una vida sana, placentera y socialmente libre.

A través de esta investigación se concluye que la materia *Formación Cívica y Ética* es una materia primordial en la educación de los estudiantes de secundaria; sin embargo, dicha materia queda relegada por aquellas disciplinas consideradas por las evaluaciones estandarizadas para medir la calidad educativa de una institución como los son las matemáticas, la lectura y las ciencias. La materia de formación cívica es la constructora de ciudadanas y ciudadanos que mantendrán y abrirán nuevos espacios democráticos que permitan la consolidación de una sociedad que respete los derechos humanos, promueva una cultura de paz y exija transparencia y rendición de cuentas.

La secundaria es la etapa idónea para promover en las y los estudiantes la capacidad de reflexión en torno a lo ético y lo moral; ya que en dicho momento desarrollan las capacidades psicológicas, cognitivas y emocionales para tomar posición y emitir juicios de valor. Es una etapa en la que se requiere trabajar con la regulación emocional y consolidar identidad y autonomía en las y los jóvenes.

La Nueva Escuela Mexicana, a través del currículo diseñado, permite que las y los estudiantes desarrollen las tres competencias clave: saber, saber hacer y saber ser; siendo este último, el principio básico en la edificación de sociedades democráticas. Dicho apren-

dizaje se genera a través del modelado ejercido por el docente y por la apertura y creación de espacios de participación estudiantil. Estos aprendizajes implican un replanteamiento en el proceso de evaluación, puesto que la finalidad no está vinculada a generar un proceso memorístico, sino uno comportamental; es decir, la introyección de valores que implique una praxis.

Para los estudiantes, se vuelve indispensable analizar y reflexionar las normas y las reglas, para decidir de manera autónoma el aceptarlas o cuestionarlas, y a partir de ahí, conducirse y responsabilizarse de los resultados de sus decisiones. La ética y la moral son la guía de comportamiento, la ética contribuye en el uso de la razón y la moral les aporta las pautas de convivencia entre sus pares, con sus maestros, con su familia y con la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Bailón, L. (2011). Teoría del desarrollo moral. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*. <https://www.eumed.net/rev/cccss/13/lhbg3.html>
- Bandura, A. (1975). *Análisis del aprendizaje social de la agresión*. Trillas.
- Barroso, P. (1999). Retórica y Ética. *CIC: Cuadernos de Información y Comunicación*, (4), 89-110. <https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC9899110089A>
- Berger, P., y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Buxarrais, M. R., Martínez, M., Puig, J. y Trilla, J. (1997). *La educación moral en primaria y en secundaria. Una experiencia española*. SEP, EDELVIVES.
- Contreras, J. (2015). El modelaje como fuente de aprendizaje. *Ficha VALORAS UC*, 1, 1-6. <https://valoras.uc.cl/images/centro-recursos/docentes/RolDocente/Fichas/El-modelaje-como-fuente-de-aprendizaje-2018.pdf>
- De Zan, J. (2004). *La ética, los derechos y la justicia*. Argenjus, Fores, Konrad-Adenaure-Stiftung.
- Doménech, A. (1989). *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte*. Critica.
- Guilar, M. E. (2009). Las ideas de Bruner: “de la revolución cognitiva” a la “revolución cultural”. *Educere*, 13(44), 235-241. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35614571028>
- Moreno, A. (2007). *La primera infancia y la adolescencia*. UOC.
- Pantoja, J. (4-8 de diciembre de 2023). Ethos docente: una reflexión sobre el saber, hacer y ser docente [Ponencia]. XVII Congreso Nacional de Investigación Educativa. Villa Hermosa, Tabasco, México.
- Papalia, D., Wendkos, S. y Duskin, R. (2010). *Desarrollo humano*. McGraw-Hill.

- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2011). *Programas de estudios. Guía para el maestro. Educación Básica Secundaria. Formación Cívica y Ética*. SEP. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/19012/Sec_2do_fcye2011.pdf
- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2017). *Plan y programa de estudio, orientaciones didácticas y sugerencias de evaluación*. SEP. https://drive.google.com/file/d/0B_xKoMjHKtwUOXNVm-FQZGsyLVU/view?resourcekey=0-uuIsrzMk0ZchaY-uOpfWPQ
- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2022). *La Nueva Escuela Mexicana: principios y orientaciones pedagógicas*. SEP. https://www.materialeducativo.mx/2022/05/la-nueva-escuela-mexicana-pdf.html#google_vignette
- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2023). *Ximhai. Ética, naturaleza y sociedad*. SEP. <https://libros.conaliteg.gob.mx/2023/T1ETA.htm#page/2>
- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2023a). *Sk'asolil. Ética, naturaleza y sociedad*. SEP. <https://libros.conaliteg.gob.mx/2024/T2ETA.htm>
- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2023b). *Nanabuatzin. Ética, naturaleza y sociedad*. SEP. <https://libros.conaliteg.gob.mx/2024/T3ETA.htm>
- Segundo, J. P. (24 de octubre de 2024). *Ética. Enciclopedia Concepto*. <https://concepto.de/etica/>
- Singer, P. (2004). *Compendio de ética*. Alianza Editorial.
- Torres, Z. (2014). *Introducción a la ética*. Instituto Politécnico Nacional.
- Zorrilla, M. (2004). La educación secundaria en México: al filo de su reforma. *REICE - Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 2(1), 1-22.

¿Inteligencia vegetal?

PLANT INTELLIGENCE?

Claudia Donoso¹

Centro Internacional Cabo de Hornos; Facultad de Medicina,
Universidad de Talca
cldonoso@utalca.cl

RESUMEN: El presente trabajo se propone, a partir de los descubrimientos en el área de neurofisiología vegetal y su vinculación con el concepto de autopoiesis de Humberto Maturana, otorgar una interpretación de las plantas como seres vivos sensibles e inteligentes, pese a no contar con cerebro o sistema nervioso central. Específicamente, se plantea comprender la inteligencia como una cualidad distribuida en distintos grados en la organización de lo vivo y cuya función no es otra que la de resolver problemas para mantener la coherencia con el medio.

PALABRAS CLAVE: plantas, inteligencia, inteligencia vegetal, autopoiesis, reino vegetal.

¹ Dra. en Filosofía (U. de Chile). Profesora Facultad de Medicina de la Universidad de Talca. Investigadora postdoctoral Centro Internacional Cabo de Hornos. Este trabajo cuenta con el aporte financiero del proyecto CHIC ANID FB 210018. <https://orcid.org/0000-0002-0876-3382>

ABSTRACT: This paper, based on discoveries in plant neurophysiology and their connection to Humberto Maturana's concept of autopoiesis, proposes an interpretation of plants as sensitive and intelligent living beings, despite lacking a brain or central nervous system. Specifically, it proposes understanding intelligence as a quality distributed in varying degrees throughout the organization of living organisms, whose function is none other than to solve problems to maintain coherence with the environment.

KEYWORDS: plants, intelligence, plant intelligence, autopoiesis, plant kingdom.

Primero fue el caos y luego el verde

Dicen algunos griegos que los árboles, las hierbas y las flores surgieron del huevo universal depositado por Eurínome. Unos cuantos sostienen que el reino de las plantas nació de un huevo de plata puesto en el seno de la oscuridad del que emergió Eros. Otros señalan que el reino vegetal fue creado por Urano, hijo de la Madre Tierra, que al hacer caer una lluvia fértil sobre Gea produjo hierba, flores, árboles, bestias y aves propias para cada planta (Graves, 2018, pp. 13-14).

El mito bíblico, por su parte, señala que las plantas aparecieron en escena el tercer día de la creación. Ya sea en su versión griega o cristiana, primero fue el caos y luego el verde. Una suerte de guiño anticipatorio a lo que más tarde explicaría la ciencia: las primeras células capaces de realizar fotosíntesis (sin liberación ni uso de oxígeno) aparecieron hace 3.500 millones de años y el *Homo sapiens* moderno, cuya presencia en el registro fósil no supera los 35.000 años, hace doscientos mil años. Esto, en términos evolutivos y del tiempo profundo, es prácticamente nada o algo muy similar a la nada (Mancuso y Viola, 2020, p. 9; Margulis y Dolan, 2009, pp. 21, 43).

En general, podríamos decir que la vida en la Tierra se inicia de manera muy rudimentaria. Hace aproximadamente 3.900 millones

de años surge la vida celular en un ambiente libre de oxígeno. Cuatrocientos millones de años más tarde (hace 3.500 millones de años) entran en escena las primeras bacterias procariotas fotosintetizadoras anoxigénicas. Transcurridos aproximadamente 800 millones de años más (hace 2.700 millones de años) aparecen las primeras células eucariotas en un mundo donde la creciente actividad de las cianobacterias saturó el medioambiente de oxígeno. El trabajo ininterrumpido durante los siguientes 300 millones de años provocó la prevalencia de este gas (oxígeno) en la atmósfera, marcando un punto de inflexión en la historia de la vida (hace 2.400 millones de años) (Bouteau et al., 2021, p. 2; Margulis y Dolan, 2009, pp. 22, 43, 45). Un auténtico cataclismo para todos los organismos incapaces de vivir en un ambiente con estas características.

Hace 1.600 millones de años, el linaje de todas las células eucariotas actuales (cuya aparición se estima ocurrió hace 2.000 millones de años) se diversificó en varios grupos, entre los cuales se incluye la progenie de la que derivan plantas, animales y hongos (Bouteau et al., 2021, p. 2).

Con lo expuesto hasta ahora, es claro que para entender correctamente los orígenes de la vida de la mano del tiempo profundo es necesario sacar de la ecuación a los seres humanos o, mejor dicho, ubicarlos en el lugar adecuado, es decir, al final del relato. No hay duda de que fue un suceso estocástico el que nos hizo tomar la rama de la evolución que nos convirtió en lo que somos (biólogicamente hablando) (Chamovitz, 2019; Mancuso y Viola, 2020, p. 186). De hecho, plantas y animales comparten dos tercios del tiempo evolutivo y por eso sus maquinarias celulares poseen bastantes similitudes. Plantas y animales codifican y almacenan información en la forma de ADN y la transportan, vía ARN mensajero, a los ribosomas para la síntesis de proteínas. También, plantas y animales comparten muchas moléculas de señalización y regulación metabólica; sus células contienen un núcleo en el que se confinan los cromosomas, poseen un citoplasma con citoesqueleto, retículo endoplasmático, aparato de Golgi, lisosomas, peroxisomas y mitocondrias gracias a las cuales

producen energía a partir de azúcares, solo que las plantas sintetizan por sí mismas estos últimos a partir de la fotosíntesis (Bouteau et al., 2021, pp. 2-3).

Las plantas —que representan el 99% de la vida eucariota en el planeta (Calvo et al., 2017, p. 4)— y sus procesos de dispersión de semillas transformaron la superficie del planeta mucho antes que la agricultura (Haraway, 2015, pp. 159-160). El mismo Darwin (2011) identificó a las plantas como los seres vivos más extraordinarios que conoció, y los estudios en el área de neurofisiología vegetal han demostrado que las plantas están dotadas de sensibilidad sin necesidad de contar con los órganos que habitualmente vinculamos a esta, es decir, “respiran sin tener pulmones, se alimentan sin tener boca o estómago, se mantienen erguidas sin tener esqueleto y, [...] son capaces de tomar decisiones sin tener cerebro” (Mancuso y Viola, 2020, pp. 30-31).

Las plantas poseen 15 sentidos además del sentido de la vista: son “conscientes” de su entorno visual, distinguen entre luz roja, azul y roja extrema; del olfato y del gusto: son “conscientes” de los aromas que las rodean y responden con compuestos volátiles; del oído: son capaces de identificar el sonido de fuentes de agua para dirigirse a estas; y del tacto: “saben” cuando las tocan e identifican la gravedad. También poseen inteligencia (sin necesidad de contar con un sistema nervioso o estructura centralizadora), son capaces de “recordar” su pasado (memoria procedimental), de establecer relaciones sociales complejas y comunicarse entre sí (Chamovitz, 2019; Mancuso, 2020; Mancuso y Viola, 2020).

Atendiendo lo declarado, el objetivo de este trabajo es presentar algunos de los fundamentos tras el concepto de *inteligencia vegetal*. Específicamente, se propone comprender la inteligencia como una cualidad distribuida en distintos grados en la organización de lo vivo y necesaria para mantener la coherencia con el medio.

Inteligencia vegetal: la cuestión no es de tipo sino de grado

Las plantas son capaces de establecer relaciones simbióticas con hongos, bacterias, insectos y animales; de distinguir entre parientes y desconocidos; de tomar decisiones entre múltiples opciones; e incluso de aprender de experiencias pasadas y recordarlas. Es decir, las plantas darían cuenta de un comportamiento capaz de adquirir, procesar y almacenar información sin necesidad de contar con un cerebro o con una estructura central organizadora (Baluška y Levin, 2016, p. 1; Byrne, 2019, p. 609; Calvo, et al., 2020, p. 16; Firn, 2004, pp. 346, 349; Mancuso, 2020, p. 45; Segundo-Ortín y Calvo, 2023, pp.3-4, 7-8, 14; Trewavas, 2017, pp. 3, 10-11, 14).

A grandes rasgos, todo comportamiento es reconocido como inteligente cuando un organismo en circunstancias competitivas o amenazantes es capaz de adaptar su estructura —determinada por sus componentes y sus relaciones (Maturana, 1994, p. 159)— para mantener aquello que tiene “que existir o tiene que darse para que ese algo sea” (Maturana y Varela, 2003, p. 25), es decir, su organización y, de este modo, asegurar su sobrevivencia (Calvo et al., 2017, p. 5; Calvo, et al., 2020, p. 12).

Sin embargo, es importante aclarar que los cambios ocurridos en la planta en particular, como en los de cualquier organismo vivo en general, no son determinados por el medio. Me explico, no es que el medio determine el comportamiento de la planta, sino que el cambio es determinado por la propia dinámica autopoiética de la planta, es decir, por esa organización en la que el ser y el hacer se conjugan.

Es claro que lo anterior no implica desconocer la existencia de respuestas automáticas programadas (presentes en todos los organismos) y, por lo mismo, reactivas sino recalcar el hecho de que la planta es capaz de monitorizar lo que está pasando en su entorno, seleccionar de entre las múltiples opciones la más urgente e incluso comportarse de manera anticipatoria para hacer lo que más le conviene (Calvo y

Lawrence, 2023), que no es otra cosa que la mantención de sí misma. Ahí en esa dinámica, en que se conjuga el ser y el hacer, palpita la vida (Maturana y Varela, 2003, pp. 29, 34, 67). Dicho de otro modo:

una perturbación del medio no contiene en sí una especificación de sus efectos sobre el ser vivo, sino que es éste en su estructura el que determina su propio cambio ante ella (...) los cambios que resultan de la interacción entre ser vivo y medio son desencadenados por el agente perturbante y *determinados por la estructura de lo perturbado*. (Maturana y Varela, 2003, p. 64)

Para el caso específico de las plantas, la cognición puede ser inferida a partir de las decisiones que esta toma, y que observamos, de manera adaptativa, flexible, anticipatoria, coordinada y objetiva ante estímulos o perturbaciones internas o externas, cuyo propósito no es otro que el de mantener su acoplamiento estructural (Calvo y Keijzer, 2009, p. 259; Segundo-Ortin y Calvo, 2023, pp. 4, 19; Trewavas, 2017, p. 8). Hablamos de conducta porque la distinción entre sujeto y objeto es la manera que tenemos de observar los cambios (Maturana y Varela, 2003, p. 24). De hecho, “la conducta no es algo que el ser vivo *hace* en sí, pues en él solo se dan cambios estructurales internos, sino algo que nosotros señalamos” (Maturana y Varela, 2003, p. 94). Lo que hacen las plantas, y todos los seres vivos en general, es efectuar las modificaciones necesarias para mantener su acoplamiento estructural, y la conducta es el nombre con el que nosotros y nosotras designamos este fenómeno relacional entre organismo y medio. La conducta no es un producto del sistema nervioso (que no es más que una deriva filogenética de acoplamientos estructurales), sino una convención establecida por nosotros y nosotras para comprender la realidad (Maturana y Varela, 2003, pp. 94, 97, 109, 113-114).

Si bien existen distintas definiciones en torno al concepto de inteligencia, para los efectos de este análisis comprenderemos la inteligencia como la capacidad de resolver problemas. Dicho proceso implicará la adquisición, almacenamiento, procesamiento y uso de información a cualquier nivel de organización e independiente de si son explícitos o

no explícitos (Baluška y Levin, 2016, p. 1; Byrne, 2019, p. 609). Si lo pensamos detenidamente, la inteligencia que exhiben las plantas en el devenir de sus interacciones persigue la misma meta que la inteligencia humana y animal que no es otra que el mantenimiento del bienestar del ciclo vital con las menores interrupciones posibles, y es claro que para ello no es necesario contar con neuronas o con un sistema nervioso central (Calvo, et al., 2020, pp. 13, 16), más bien lo que se requiere es disponer de una estructura —determinada por los tipos de componentes y sus relaciones (Maturana, 1995, pp. 70-71)— capaz de transmitir y procesar la información requerida para el mantenimiento de la coherencia.

Dado que todo sistema biológico surge si proporciona una ventaja evolutiva, y la complejidad observada en las distintas especies corresponde a una acumulación gradual de funciones que se superponen a las preexistentes y se entrelazan con ellas (Reber, 2016, p. 5), entonces los sistemas nerviosos centralizados en animales emergen debido a la alta capacidad de procesamiento que necesita la coordinación global vinculada al movimiento; por el contrario, las plantas, en su calidad de organismos sésiles requieren de un sistema modular descentralizado, sin estructuras críticas que les permita enfrentar exitosamente las amenazas locales (Miguel-Tomé y Llinás, 2021, pp. 8, 10, 12-13).

El animal, no atado a la tierra, camina hacia todos lados y, con los miembros ya conformados, va hacia todos los lugares donde puede conseguir algo para él, mientras que la planta, arraigada y atada a la tierra para siempre, se alarga hacia todos lados con la fuerza motriz liberada ilimitadamente para ello y lleva a los nuevos miembros hacia todas las direcciones en donde puede conseguir algo para ella; el animal se aparta de lugares desfavorables a través de la locomoción, la planta a través de dejar morir los brotes. (Fechner, 2015, p. 77)

Las plantas no son organismos inferiores por no contar con un cerebro o sistema nervioso central. Simplemente, no lo necesitan para mantener su acoplamiento con el medio. En este punto, a las plantas les basta con poseer el flujo electroquímico como moneda

de intercambio comunicativo y, para ello, solo requieren de una red física —ubicada en el aparato radical— para traer el mundo, y de un sistema reticulado tubular interconectado y excitable extendido desde la raíz hasta el extremo de los tallos —es decir, un sistema vascular— para transmitir los impulsos eléctricos, el agua y la materia orgánica² (Fechner, 2015, p. 58). Mediante esta estructura, diseñada por los componentes y sus relaciones, la planta organiza las interacciones que recibe y acciona los cambios para funcionar adecuadamente según sus necesidades (Maturana, 1995, pp. 71-72). Por consiguiente, no corresponderá hablar de organismos más o menos adaptados o evolucionados. Cada organismo que hoy habita este planeta es el resultado de una trayectoria de acoplamientos con el medio, lo contrario supondría simplemente su muerte. En el mejor de los casos se podría hablar de eficacia de la adaptación, una definición que siempre se hallará determinada por el marco de referencia que imponga el observador (Maturana y Varela, 2003, p. 75).

Las plantas, en su condición de organismos inquietos, pero de movimientos lentos (de acuerdo a nuestra perspectiva), necesitan un acabado conocimiento del mundo para acoplarse estructuralmente con el medio y conservar su adaptación; conocimiento que les viene desde múltiples fuentes: luz, humedad, vibraciones, niveles de salinidad, disponibilidad de nutrientes, competencia con otros especímenes, viento, temperatura, insectos, gravedad y un gran etc.

² Sin perjuicio de lo anterior, es oportuno destacar que las células presentes en los haces de tejido vascular —conformado por dos vías, el xilema que moviliza agua y el floema que transporta materia orgánica (azúcares, aminoácidos, proteínas, péptidos, hormonas, ARN de diferente tamaño) e impulsos eléctricos y potenciales de acción (Calvo, et al., 2017, p. 9), exhiben rasgos muy parecidos a las neuronas. Además, los genes que codifican la mayoría de la familia de los canales iónicos que permiten la regulación del potencial de membrana son muy similares entre plantas, animales y bacterias (Bouteau et al., 2021, p. 4; Calvo et al., 2017, pp. 7, 9, 16; Calvo y Lawrence, 2023, pp. 132-135, 149), e incluso “sustancias químicas como la acetilcolina, las catecolaminas, las histaminas, la serotonina, la dopamina, la melatonina, el glutamato y el GABA que se encuentran en las plantas son las mismas moléculas que producen los animales” (Calvo y Lawrence, 2023, pp. 136-137).

(Calvo, 2018, pp. 3-4; Calvo, et al., 2020, p. 24, Calvo y Lawrence, 2023, pp. 36, 111-112). Por ello, podríamos decir que las plantas son el ejemplo prístino de la plasticidad e inquietud que signa la vida. Las plantas muestran un constante esfuerzo hacia el otro y el devenir otro expresado en su desarrollo y crecimiento en constante cambio y transformación. La planta deviene y en su devenir actúa como un agente que se ajusta y ajusta global, organizada y coherentemente, con su parte aérea y terrestre, su estructura y su entorno (Calvo, 2018, p. 4; Marder, 2013, pp. 132, 135-137). Dicho en otras palabras, “el medio activa un cambio de estado en el sistema [la planta], y el sistema [la planta] activa un cambio de estado en el medio” (Maturana, 1995, p. 73). Uno que no es mera adaptación, pues tal comportamiento automático (y genéticamente codificado) no permitiría la flexibilidad y recursividad que exige un crecimiento y desarrollo en constante cambio, y ejemplificado claramente en el devenir otro de la hoja o en el germinar de la semilla. Sí, es cierto que la conducta cognitiva es adaptativa, pero también es anticipatoria, flexible, integrada y orientada a metas (Calvo y Lawrence, 2023, pp. 101-102, 109-110, 116-117). Es esa variabilidad adaptativa, o ajustamiento del comportamiento en función de la experiencia, la condición para que una acción pueda considerarse inteligente.

Enfatizo la importancia otorgada a las condiciones externas porque es ahí, en esa interacción, donde surge la experiencia, se crean las soluciones a los problemas y se establece una correspondencia entre el organismo y el medio que permite mantener la coherencia (Calvo y Lawrence, 2023, pp. 220, 229; Maturana, 1995, pp. 74-75). Por eso, “la inteligencia [ha de] ser entendida como una operación recursiva entre cognición y mundo que constantemente modifica la estructura que resulta de su acoplamiento” (Hui, 2020, p. 172), con el principal objetivo de resolver los problemas que plantea la existencia. Las plantas no reaccionan torpe o mecánicamente, sino que, al igual que el resto de los seres vivos, establecen una relación recursiva con su entorno. Con esto me refiero a ese “movimiento reflexivo no-lineal que avanza progresivamente hacia su *telos*, ya sea este predefinido o autogenerado”

(Hui, 2020, p. 111). Una acción que vuelve constantemente sobre sí misma, y parecida a esa actividad adelantada por Aristóteles en su teoría del alma: “el alma es aquello que vuelve sobre sí mismo para determinarse a sí mismo” (Hui, 2020, p. 173).

Por ello es que el mundo, el entorno o el medioambiente no es una extensión geométrica que soporta la existencia; por el contrario, el mundo, el entorno o el llamado medioambiente es una suerte de laboratorio o escenario en el que las plantas, en particular, y cualquier ser vivo en general (baste observar, por ejemplo, el desastre climático que la civilización capitalista contemporánea ha generado), ensayan nuevas formas (Coccia, 2021, p. 98). El mundo, el entorno o el medioambiente es algo que “cada especie remodela a su imagen” (Coccia, 2021, p. 181), a tal punto que podríamos llegar a decir que la vida es el medio que ha permitido el desarrollo de la Tierra y no al revés. La Tierra es una construcción biológica (Lovelock, 1995, pp. 81, 87; Margulis, 1995) a partir de esa potencia que tiene todo ser vivo “de hacer variar la vida que lo anima” (Coccia, 2021, p. 79).

Esa potencia que sostiene que, aun cuando la presencia de ciertas estructuras biológicas es necesaria (Maturana y Varela, 2019, p. 23), “la organización del ser vivo no depende de ninguna clase particular de moléculas, por central que algún tipo de ellas parezca ser en la realización estructural del ser vivo” (Maturana y Varela, 2019, p. 24). Por eso, la inteligencia no sería prerrogativa de los organismos que detentan neuronas o cerebro porque la inteligencia ha de ser comprendida como un fenómeno biológico de relaciones entre procesos desarrollados por la organización de lo vivo (autopoiesis), y no una propiedad vinculada a las neuronas o al cerebro.

Desde tal perspectiva incluso se podría suponer que si la función del sistema nervioso, como sistema autopoietico acoplado con otros sistemas autopoieticos, es transmitir, generar y procesar la información para el mantenimiento de la organización vinculada a la autopoiesis, su definición podría ser pensada a partir de su función y no por la existencia o ausencia de una estructura biológica en particular, como

las neuronas o el cerebro, pues es la concatenación de los procesos involucrados en la elaboración y transmisión de las señales la que produce los componentes y especifica las características del sistema de acuerdo a las necesidades del organismo en relación dinámica con su entorno (Maturana y Varela, 2019, pp. 68, 105, 128, 130; Reber, 2016, p. 5). Es claro que no hay un solo tipo de solución a los problemas que plantea la existencia, lo que sí hay es la solución acorde al lugar que se habita y las interacciones con las que cada organismo debe lidiar para mantener la coherencia. Dicho de otro modo, “la estructura del ser vivo determina su modo de vivir, y el modo de vivir de un ser vivo guía el curso de su propio cambio estructural” (Maturana, 1994, p. 186).

El arraigo que signa la vida de las plantas las obliga a ser altamente sensibles para adaptar su organización y mantener su acoplamiento estructural con el entorno. ¿O acaso no es eso lo que ocurre con el comportamiento de las raíces cuando perciben un obstáculo, adaptando una estructura inusual para poder esquivarlo?; ¿o cuándo las raíces diferencian las propias de las ajenas reordenando su fenotipo (subyacente a la capacidad de memorizar) de acuerdo a la competición por los nutrientes?; ¿o cuándo la planta acelera la proliferación de raíces laterales en torno a zonas ricas en nitrato y cuyo crecimiento se desacelera en el mismo momento en que alcanzan el parche de nutrientes?; ¿o cuándo aumenta el número de superficie de contacto en suelos pobres en amonio o nitratos?; ¿o cuándo siguen el gradiente de humedad justo cuando esta escasea? (Calvo y Keijzer, 2009, p.260; Hodge, 2009, pp. 628-629, 631; Trewavas, 2017, pp. 6, 8). Las raíces (en especial la zona apical de estas) serían algo así como el cerebro de una planta. Uno conformado por la interconexión de todos los ápices radiculares en constante crecimiento a través de potenciales de acción mediados por vesículas de auxina, una sustancia muy similar al neurotransmisor presente en las sinapsis químicas de animales. Un lugar donde cada ápice, actuando como un procesador de los datos que recoge la planta con todo su cuerpo, trabaja en red con millones de ápices más. A falta de un órgano en específico las plantas

han desarrollado una inteligencia distribuida y parecida a la de los enjambres (Baluška, 2010, pp. 87-89; Baluška and Levin, 2016, p. 6; Bouteau et al., 2021, p. 4; Calvo y Keijzer, 2009, pp. 257, 261; Hodge, 2009, p. 636).

Detractores de este análisis plantean que el comportamiento de las plantas corresponde a uno de tipo reactivo y no a una expresión de inteligencia. Sin embargo, cuando un sistema selecciona una opción dentro de un conjunto de alternativas y cuando, además, exhibe un nivel de confiabilidad, repetibilidad, flexibilidad y sensibilidad al contexto que supera con creces el mero azar, sería posible asumir que este comportamiento es más que un acto reflejo (Segundo-Ortín y Calvo, 2023, pp. 6, 8). Si las plantas deben responder y organizar las múltiples exigencias y desafíos de ese mundo que se les arroja encima, respondiendo primeramente a lo más urgente, eligiendo dentro de las múltiples opciones la más óptima y previendo con antelación los potenciales peligros y las situaciones ventajosas, es claro que la pura respuesta reactiva resulta insuficiente (respuesta automática programada), a tal punto que incluso se podría hipotetizar la existencia de un estado interno vinculado a la forma de percibir y estar en el mundo, es decir, una expresión básica de experiencia subjetiva (Calvo y Lawrence, 2023, pp. 249, 252), pues es claro que sin la capacidad de experimentar, interpretar y adelantarse a las condiciones de un entorno en constante cambio resultaría imposible asegurar la sobrevivencia.

Específicamente, se propone, desde la perspectiva celular de las bases de la consciencia (CBC), comprender a la consciencia como una característica presente en todas las formas de vida y en una complejidad acorde a las necesidades de cada organismo. Es claro que, sin la capacidad de detectar, interpretar y experimentar las características de un entorno en constante cambio, es decir, sin una sensibilización o consciencia interna y subjetiva capaz de valorar las alteraciones, resultaría imposible decidir a qué lugar moverse (lenta o rápidamente) o cómo modificar la expresión génica. En ausencia de tales características todo organismo (humano, animal, vegetal, fúngico o bacteriano) se dirigiría indefectiblemente a su muerte.

Pues bien, si toda capacidad biológica requiere de un sustento material sobre el que organizar su funcionamiento —pero que su sola presencia no determina *per se* el desarrollo de la capacidad en cuestión— se propone que los componentes de la consciencia, en sus distintos grados y complejidades, se hallarían en tres rasgos que comparten todos los seres vivos: las membranas excitables, los polímeros excitables del citoesqueleto (microtúbulos y filamentos de actina) y los cuasicristales biológicos con simetría quintuple (Baluška y Reber, 2019). Por eso, la verdadera interrogante no es cómo determinadas estructuras neuronales complejas dan origen a la vida mental, sino cómo sistemas orgánicos de complejidad variable permiten la evolución de sistemas cognitivos de riqueza variable. Esto podría significar que mente y consciencia podrían estar ligadas a la vida misma formando un continuo con distintos niveles de complejidad (Reber, 2016, pp. 7-9).

Vuelvo al inicio: las plantas sienten los cambios en el entorno (T°, pH, calor, gravedad, salinidad, luz, obstáculos físicos, etc.) y son capaces de resolver los problemas que les plantea la existencia respondiendo primeramente a lo más urgente, eligiendo dentro de las múltiples opciones la más óptima y previendo con antelación los potenciales peligros y las situaciones ventajosas. Las plantas, al igual que el resto de los seres vivos, sienten, conocen y responden al mundo por y a través del cuerpo.

Conclusión

Para pensar de una manera radicalmente otra la vida de las plantas, deberemos retrotraernos de ese ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos en movimiento —parafraseando a Nietzsche— que supeditan la comprensión de su vida a las similitudes o diferencias que presentan con nuestra biología, en lugar de situarlas desde la perspectiva de la historia evolutiva y del tiempo profundo. Por eso se les ha negado sistemáticamente la capacidad de pensar y sentir por no contar con cerebro o nervios, o se las ha catalogado como

organismos menos evolucionados en razón de su arraigo. Las plantas no son inferiores por abrazar tan obstinadamente el suelo, las plantas son como son porque esta estructura es la que les permite mantener la coherencia con el medio. Las ciencias evolutivas nos han enseñado que no corresponde hablar de organismos más o menos adaptados o evolucionados porque cada organismo que hoy habita este planeta es el resultado de una trayectoria de acoplamientos estructurales con el medio, pues lo contrario supondría su muerte en particular o la de la especie en general.

Sin embargo, la perspectiva antropocéntrica que ha marcado el devenir de la historia occidental, y la misma que nos tiene sumidos en una crisis ecológica sin precedentes, bautizada curiosamente con el nombre de Antropoceno (la época del humano reciente), ha relegado sistemáticamente a las plantas a un segundo plano, al considerarlas en los restrictivos términos de fuente alimentaria, reserva energética, stock de materias primas o fuente de placer estético.

Si bien el neologismo empleado para definir la época que vivimos revela el poder de las y los humanos en el modelamiento del sistema terrestre, olvida el hecho de que sus mismas relaciones se producen en-con-y-a-través de la naturaleza. Es cierto que en menos de dos siglos la actividad humana alteró el funcionamiento del planeta, pero también es correcto advertir que antes de la aparición de nuestra especie, la Tierra experimentó periodos de calentamiento mayores a los actuales y cinco procesos de extinción masiva.

Si fue un suceso estocástico el que nos llevó, biológicamente hablando, a lo que somos, es claro que no tenemos ningún origen especial. Pensar nuestra situación desde la perspectiva del tiempo profundo y la historia evolutiva, debería, a lo menos teóricamente, hacernos recordar que esas características que hemos identificado como privativas de nuestra condición humana —y de las que nos hemos servido para dispensar un tratamiento eminentemente instrumental a lo vivo— no son tales. Por el contrario, desde la perspectiva de la historia evolutiva, atributos tales como la inteligencia, por ejemplo,

corresponde a una característica ampliamente distribuida en el reino de la vida y cuya complejidad dependerá de las necesidades del organismo en particular o de la especie en general.

Referencias bibliográficas

- Baluška, F. (2010). Recent surprising similarities between plant cells and neurons. *Plant Signaling and Behavior*, 5(2), 87-89. <https://doi.org/10.4161/psb.5.2.11237>
- Baluška, F. and Levin, M. (2016). On having no head: Cognition throughout biological systems. *Front. Psychol.*, 7(902), 19pp. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00902>
- Baluška, F. and Reber, A. (2019). Sentience and consciousness in single cells: How the first minds emerged in unicellular species. *BioEssays*, 41(3), e1800229. <https://doi.org/10.1002/bies.201800229>
- Bouteau, F., Grésillon, E., Chartier, D., Arbelet-Bonnin, D., Kawano, T., Baluška, F., Mancuso, S., Calvo, P., & Laurenti, P. (2021). Our sisters the plants? Notes from phylogenetics and botany on plant kinship blindness. *Plant Signaling & Behavior*, 16(12), 2004769 (10pp.). <https://doi.org/10.1080/15592324.2021.2004769>
- Byrne, R. (2019). What is cognition? *Current Biology*, 29(8), 609-610.
- Calvo, P. (2018). Caterpillar/basil-plant tandems. *Animal Sentience*, 11(16), 2018.100 (6pp.). <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1298>
- Calvo, P. y Lawrence, N. (2023). *Planta sapiens: Descubre la inteligencia secreta de las plantas*. Seix Barral.
- Calvo, P., Gagliano, M., Souza, G. and Trewavas, A. (2020). Plants are intelligent, here's how. *Annals of Botany*, (125), 11-28. <https://doi.org/10.1093/aob/mcz155>
- Calvo, P. and Keijzer, F. (2009). Cognition in plants. In F. Baluška (Ed.), *Plant-Environment Interactions, Signaling and Communication in Plants* (pp. 247-266). https://doi.org/10.1007/978-3-540-89230-4_13
- Calvo, P., Sahi, V. and Trewavas, A. (2017). Could plants be sentient? *Plant, Cell and Environment*, (40), 2858-2869. <https://doi.org/10.1101/121731>

- Chamovitz, D. (2019). *Lo que las plantas saben: Un estudio de los sentidos en el reino vegetal*. Editor Digital Titivillus.
- Coccia, E. (2021). *Metamorfosis: la fascinante continuidad de la vida*. Ediciones Siruela.
- Darwin, C. (2011). *Plantas trepadoras*. Laetoli.
- Fechner, G. (2015). *La cuestión del alma*. Editorial Cactus.
- Firn, R. (2004). Plant intelligence: An alternative point of view. *Annals of Botany*, (93), 345-351. <https://doi.org/10.1093/aob/mch058>
- Graves, R. (2018). *Los mitos griegos*. Ariel.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Hodge, A. (2009). Root decisions. *Plant, Cell and Environment*, (32), 628-640. <https://doi.org/10.1111/j.1365-3040.2008.01891.x>
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro: ensayos sobre la tecnodiversidad*. Caja Negra Editora.
- Lovelock, J. (1995). Gaia un modelo para la dinámica planetaria y celular. En W. Thompson (Ed.), *Gaia, implicaciones de la nueva biología* (pp. 80-94). Kairós.
- Mancuso, S. (2020). *El futuro es vegetal*. Galaxia Gutenberg.
- Mancuso, S. y Viola, A. (2020). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Galaxia Gutenberg.
- Marder, M (2013). What is plant-thinking? *Klesis: revue philosophique*, (25), 124-143.
- Margulis, L. (1995). La vida temprana. Los microbios tienen prioridad. En W. Thompson (Ed.), *Gaia, implicaciones de la nueva biología* (pp. 95-106). Kairós.
- Margulis, M. y Dolan, M. (2009). *Los inicios de la vida: La evolución en la Tierra precámbrica*. Publicaciones de la Universitat de València.
- Maturana, H. (1994). *El sentido de lo humano*. Ediciones Dolmen.

- Maturana, H. (1995). Todo lo dice un observador. En W. Thompson (Ed.), *Gaia, implicaciones de la nueva biología* (pp. 63-79). Kairós.
- Maturana, H. y Varela, F. (2019). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano* (1.ª ed.) Lumen/ Editorial Universitaria.
- Miguel-Tomé, S. and Llinás, R. (2021). Broadening the definition of a nervous system to better understand the evolution of plants and animals. *Plant Signaling & Behavior*, 16(10), e1927562 (18 pp.). <https://doi.org/10.1080/15592324.2021.1927562>
- Reber, A. (2016). Caterpillars, consciousness and the origins of mind. *Animal Sentience*, 11(1), 2016.106 (13pp.). <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1124>
- Segundo-Ortin, M. and Calvo, P. (2023). Plant sentience? Between romanticism and denial: Science. *Animal Sentience*, 33(1), 2023.455 (32pp.). <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1772>
- Trewavas, A. (2017). The foundations of plant intelligence. *Interface Focus*, (7), 20160098 (18pp.). <http://dx.doi.org/10.1098/rsfs.2016.0098>

CÓMO CITAR

Zúñiga, V. (2025). Inscripciones de la violencia y la resistencia: una mirada lacaniana sobre la confección del cuerpo en el cuento “Las cosas que perdimos en el fuego” de Mariana Enríquez. *Ethika+*, (11), 171-197. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2025.76633>

Inscripciones de la violencia y la resistencia: una mirada lacaniana sobre la confección del cuerpo en el cuento “Las cosas que perdimos en el fuego” de Mariana Enríquez

INSCRIPTIONS OF VIOLENCE AND RESISTANCE: A LACANIAN PERSPECTIVE ON THE CONSTRUCTION OF THE BODY IN MARIANA ENRÍQUEZ’S SHORT STORY “THINGS WE LOST IN THE FIRE”

Valeria Zúñiga³
Universidad de Heidelberg
vzunigapozas@gmail.com

RESUMEN: Este artículo explora la configuración de la violencia y las prácticas de resistencia corporal en el cuento “Las cosas que perdimos en el fuego” de Mariana Enríquez (2016). A partir de una perspectiva lacaniana

³ Licenciada en Lengua y Literatura Hispánica en la Universidad de Chile. Magíster en Psicología, mención Teoría y Clínica Psicoanalítica–UDP. Estudiante del Doble Grado entre el programa del Master Kontakt de la Universidad de Heidelberg y el Magíster en Literatura de la Universidad de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9870-4061>



del cuerpo en conjunto con reflexiones sobre cuerpo y poder de autores como Michel Foucault (1979), Rita Segato (2016) y Slavoj Žižek (2009), se analiza cómo el poder moldea el cuerpo femenino en los registros imaginario, simbólico y real. Se distinguen, así, dos confecciones del cuerpo femenino: la resultante de la violencia patriarcal y la construida por las mujeres en resistencia.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, violencia, resistencia, psicoanálisis lacaniano, filosofía.

ABSTRACT: The article explores the configuration of violence and bodily resistance practices in Mariana Enríquez's short story "*Las cosas que perdimos en el fuego*" (2016). Drawing on a Lacanian perspective on the body, along with reflections on body and power from authors such as Michel Foucault (1979), Rita Segato (2016) and Slavoj Žižek (2009), the analysis examines how power shapes the female body within the imaginary, symbolic, and real registers. Consequently, two configurations of the female body are distinguished: one shaped by patriarchal violence and the other constructed by women in resistance.

KEYWORDS: body, violence, resistance, Lacanian psychoanalysis, philosophy.

El cuerpo no es un objeto eterno ni anclado desde siempre en la naturaleza, sino que ha sido sujetado y moldeado por la historia, las sociedades, los regímenes y las ideologías (Barthes, 1985). Asimismo, el psicoanalista Jacques Lacan desarrolló –en su conferencia sobre el estadio del espejo presentada en 1949 y, más adelante, entre 1975 y 1976, durante el desarrollo del Seminario 23– que el cuerpo no es algo dado puramente por la biología, puesto que se construye a partir de la unión entre su imagen reflejada en el espejo y la estructura simbólica del lenguaje que corresponden a los registros imaginario y simbólico del cuerpo respectivamente. Por otro lado, en trabajos como *Vigilar y castigar* (1975), *Microfísica del poder* (1979), entre otros, Michel Foucault analizó distintas formas en que los cuerpos son moldeados por

el poder a través de prácticas disciplinarias, instituciones, producción de saberes y mecanismos de vigilancia, abordando, de este modo, la relación entre cuerpo, subjetividad, poder y saber.

En este sentido, Lacan y Foucault convergen en su noción sobre el cuerpo como un fenómeno complejo que va más allá de lo biológico, a pesar de que sus líneas de pensamiento pertenecen a disciplinas distintas. Asimismo, ambos autores se interesan por explorar los modos en que se las relaciones de poder se desarrollan y se inscriben en la materialidad corporal. La violencia, por ejemplo, es un modo de inscripción del poder en el cuerpo, pero la particularidad de dicha inscripción depende de cómo se ejerce la violencia. Es decir, no da lo mismo si la violencia se ejerce mediante un acto físico, o bien, a través de una dimensión simbólica, es decir, por medio de la construcción de significados dentro de un sistema de relaciones de poder, como el patriarcado, para garantizar su conservación (Segato, 2016).

Sumado a lo anterior, Foucault también señala que “no existen relaciones de poder sin resistencias; que estas son más reales y eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder” (1979, p. 171). En consecuencia, si la violencia se ejerce sobre los cuerpos, estos no solo se configuran como objetos de control, sino también como espacios de resistencia y disputa. Por ende, preguntarse por los modos en que se inscribe la violencia en el cuerpo, conlleva la pregunta sobre cómo se articulan prácticas de resistencia desde el espacio corporal.

De acuerdo con lo anterior, el presente artículo analizará cómo se configura la violencia y se articulan prácticas corporales de resistencia en el cuento *Las cosas que perdimos en el fuego* (2016) de la escritora argentina Mariana Enríquez. Para ello, se iniciará con una revisión teórica sobre la noción lacaniana de cuerpo a partir de textos del psicoanalista francés como *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)* (2009) y el *Seminario 23. El Sinthome* (2006), pero también mediante psicoanalistas contemporáneos como Leonardo Leibson (2018), Darian Leader (2013) y Jacques-Alain Miller (2015).

Luego, se analizará y describirá cómo se constituye la violencia y la resistencia en el cuento afectando el cuerpo de las mujeres a partir de reflexiones sobre el vínculo entre cuerpo y poder desarrolladas inicialmente por Michel Foucault (1979) y actualizadas en trabajos como *La guerra contra las mujeres* el de Rita Segato (2016) y *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* de Slavoj Žižek (2009).

El objetivo principal es señalar que si el poder afecta y moldea los cuerpos, dicho efecto se produce tanto en el registro imaginario, como simbólico y real del cuerpo (Lacan, 2006) produciendo distintos modos de confección corporal: los que resultan de la violencia, como también los que se configuran con el propósito de articular resistencias. En este sentido, se distinguirán dos confecciones distintas del cuerpo femenina: el que se desprende de la violencia masculina y el que construyen las mujeres en respuesta a dicha violencia. Por ende, el análisis del cuento contemplará ambos tipos de cuerpo y para su descripción será también útil revisar nociones como la del “monstruo” (Foucault, 2000; Santiesteban, 2000), la relación de las mujeres con imperativos estéticos (Muñiz, 2014; Alotaibi, 2021) y la noción de “espectáculo” (Debord, 1995).

La confección del cuerpo según lacan

Lacan señala que el cuerpo es la consistencia del sujeto, pero una consistencia mental, porque el cuerpo a cada rato levanta campamento, es decir, se deshace (Lacan, 2006). Asimismo, plantea que el cuerpo se hace y se deshace según “la forma en que se anuda lo imaginario, lo simbólico y lo real” (Lacan, 2006, p.53) de manera que la articulación de estos tres registros “funciona como soporte del sujeto” (p.53). En este sentido, vale revisar en qué consiste estos tres registros.

El registro imaginario corresponde al proceso de identificación imaginaria, que Lacan denomina “estadio del espejo”, que consiste en el momento en que el organismo se identifica y reconoce a sí mismo en su imagen reflejada en el espejo. Esto ocurre entre los 6

y 18 meses de edad, es decir, cuando el *infans* se encuentra en un completo desvalimiento que lo ubica en una relación de dependencia profunda respecto a su cuidador/a. En este momento, el *infans* no se percibe como una totalidad unificada, sino que posee una experiencia fragmentada de su cuerpo que se extiende, incluso, al contacto con su cuidador/a. La identificación imaginaria permite que el sujeto se “adelante en un espejismo a la maduración de su poder” (Lacan, 2009, p.100), vale decir, que se capte a sí mismo “como una totalidad que hasta ese momento no era, porque hasta ese momento el cuerpo no era vivido como unidad, como totalidad, sino como una serie de fragmentos dispersos” (Leibson, 2018, p.75).

Paradójicamente, pese a la sensación de totalidad que provee la imagen del espejo, la identificación imaginaria supone una alienación, debido a que el bebé se reconoce como unidad en una imagen externa a él. Esto significa que alcanzamos nuestra unidad a través de algo que está fuera de nosotros, por lo que la identificación con la imagen virtual implica que “nos perdemos y nos encontramos al mismo tiempo en la imagen del espejo” (Leader, 2013, p.65). De esta manera, el cuerpo imaginario constituye una forma ortopédica de su totalidad que supone la asunción de una “identidad alienante que va a marcar con su estructura rígida todo el desarrollo mental [del sujeto]” (Lacan, 2009, p.102).

Por otro lado, la identificación imaginaria requiere de la intervención del lenguaje para su instalación, ya que solo los significantes de la madre (o quien porte esta función) confirman su reconocimiento con la imagen especular y lo sitúan, por lo tanto, en las coordenadas simbólicas de la realidad. Esta operación corresponde al establecimiento del cuerpo simbólico, “cuya característica es habitar el lenguaje” (Leibson, 2018, p.76), de manera que su existencia precede a la del organismo, ya que estamos marcados por el significante –mediante nuestros nombres, por ejemplo– desde antes del nacimiento.

Sin embargo, debido a la naturaleza equívoca y evanescente del lenguaje, la inscripción de la palabra en el cuerpo también supone

su mortificación. En efecto, el lenguaje es incapaz de expresar cabalmente los fenómenos de la realidad, por lo tanto, en la medida en que el significante incide y posibilita el cuerpo, también lo compromete dejándolo “cercenado y a la vez inaprehensible en tanto ser” (Leibson, 2018, p.86). Por consiguiente, el carácter equívoco del lenguaje instala una imposibilidad, una falta constitutiva en el sujeto que corresponde a un residuo corporal que permanece cifrado para siempre. Esto corresponde al registro de lo real.

Ahora bien, Lacan señala que la importancia de estos registros es la forma en que se anudan porque es mediante su articulación que proveen la consistencia del sujeto (Lacan, 2006). De esta manera, hay una relación de continuidad entre los tres registros en el sentido de que “lo simbólico, lo imaginario y lo real están tan enredados hasta el punto que se continúan unos en otros” (Lacan, 2006, p. 85). En este sentido, y tal como señala el psicoanalista Jacques-Alain Miller, “hay fenómenos de la experiencia que pueden ser considerados en su aspecto imaginario, en su aspecto simbólico y en su aspecto real” (Miller, 2015, p. 49).

Las cosas que perdimos en el fuego

En el cuento “Las cosas que perdimos en el fuego” (2016) un narrador heterodiegético presenta tres casos de violencia de género en los que el cuerpo de las mujeres ocupa un lugar central. En el primer caso, el personaje llamado como “la chica del subte” relata cómo su esposo, impulsado por los celos, la quemó mientras dormía. Su cuerpo desfigurado por el fuego es descrito como monstruoso, con cicatrices que marcan su rostro y su cuello. En el segundo caso, Lucila, una modelo argentina, es quemada por su novio, el futbolista Mario Ponte, quien le arroja alcohol y le prende fuego durante una pelea. A diferencia de la chica del subte, Lucila muere una semana después. El tercer caso involucra a Lorena Pérez y su hija, ambas asesinadas de manera similar por su esposo y padre, respectivamente.

En respuesta a esta violencia sistemática, surge un movimiento clandestino llamado “Mujeres Ardientes”. Estas mujeres realizan ceremonias en las que se queman voluntariamente a sí mismas en hogueras, transformando sus cuerpos desfigurados por el fuego en símbolos de resistencia y lo que ellas denominan una “belleza nueva”. Sin embargo, la sociedad permanece escéptica ante la agencia y voluntad de las mujeres de quemarse, por lo que se produce un clima de tensión, extrañamiento y horror que impide la interpretación de las hogueras como un movimiento de resistencia.

Por otro lado, la narración heterodiegética se presenta a partir de la experiencia subjetiva de Silvina, una mujer que es testigo de los acontecimientos del relato. Ella ha visto a la chica del subte pidiendo limosna mientras cuenta su historia; se ha enterado de los detalles del femicidio de Lucila y también asiste junto a su madre a la protesta que se formó luego del femicidio/parricidio de Lorena Pérez y su hija. Además, ella y su madre poseen una relación estrecha con las Mujeres Ardientes, pero la categoría de activista sería insuficiente para comprenderla. Silvina posee una actitud ambivalente, pues a pesar de que participa del colectivo, poco a poco sospecha de su legitimidad, otorgando al relato una perspectiva más amplia respecto al problema del sacrificio y las nociones de cuerpo, propiedad, deseo y voluntad.

En este sentido, el relato presenta un conflicto vinculado directamente con la violencia hacia el cuerpo de las mujeres. Por una parte, se manifiesta en la violencia de género inscrita en una tradición histórica que se remonta a las hogueras de las brujas perpetradas por la Inquisición de la Iglesia Católica. Por otra parte, se manifiesta en la resistencia de las Mujeres Ardientes que reclaman de manera radical la propiedad simbólica, material e imaginaria de sus cuerpos proponiendo una “belleza nueva” subversiva respecto al canon estético. Así, el cuento de Mariana Enríquez se presenta como un objeto literario idóneo sobre el cual abordar, por un lado, la relación entre las dinámicas de poder y el cuerpo desde la perspectiva de la violencia hacia las mujeres que desarrolla Rita Segato (2016); y, por otro lado, para desarrollar la pregunta respecto a los modos en que los

registros imaginario, simbólico y real del cuerpo se articulan durante la violencia y la resistencia.

“Las quemadas las hacen los hombres, chiquita. Siempre nos quemaron”: la articulación simbólica e imaginaria del cuerpo de factura masculina

Violencia y palabra: el registro simbólico del cuerpo de factura masculina

Los casos de violencia de género planteados en el cuento articulan, desde sus particularidades, algo que va mucho más allá de su singularidad y que tiene que ver con el uso del fuego para perpetrar la violencia física sobre las mujeres. En efecto, tanto la chica del subte, como Lucila, Lorena Pérez y su hija son quemadas por sus parientes hombres (maridos, novios, padres). La presencia del fuego permite situar los casos de estas mujeres en una violencia histórica que en el cuento aparece referida en la quema de las brujas mediante las intervenciones de María Helena, amiga de la madre de Silvina y también participante activa de las hogueras: “Es que yo hablo con las chicas. Les cuento que a nosotras las mujeres siempre nos quemaron, ¡que nos quemaron durante cuatro siglos! No lo pueden creer, no sabían nada de los juicios a las brujas, ¿se dan cuenta?” (Enríquez, 2016, p.196).

En este sentido, las hogueras de las brujas ejecutadas por la institución católica de la Inquisición constituyen un referente simbólico para las fundadoras de las Mujeres Ardientes que les permite comprender su cuerpo como un espacio en disputa en el sentido de que históricamente ha sido objeto y medio a través del cual se ejerce la opresión masculina, pero también lo resignifican al hacer de él su fuente de resistencia mediante las hogueras autogestionadas.

De esta forma, el cuento permite notar cómo el sistema patriarcal (Segato, 2016) produce un cuerpo femenino que simbólicamente se articula como objeto de subyugación cuya evidencia se presenta a

través de los casos de violencia de género, pero también mediante “la configuración diferencial de prestigio y de poder” (Segato, 2016, p. 18) presente en la diferencia de estatus que tiene la palabra masculina por sobre la palabra de las mujeres. Estas coordenadas simbólicas que permiten que las palabras enunciadas por los hombres tengan mayor legitimidad que la enunciación de las mujeres dan cuenta de la impunidad señalada por Rita Segato (2016) cuando dice que los feminicidios “se pueden comprender mejor si dejamos de pensarlos como consecuencia de la impunidad e imaginamos que se comportan como productores y reproductores de impunidad” (p.43).

Por ejemplo, la lectura inmediata que realizan los medios sobre los casos de violencia de la chica del subte y de Lucila es que ellas mismas se quemaron, debido a que su marido y novio respectivamente, afirman que así fue. “Hasta mi papá le creyó” (Enríquez, 2016, p.186) señala la chica del subte. Esto es un ejemplo de la violencia simbólica que describe Žižek, en el sentido de que se ejerce “mediante la imposición de significados, mediante la estructuración del campo de lo que es decible y pensable” (Žižek, 2009, p.10). Por esto, cuando de verdad las mujeres comienzan a quemarse tampoco nadie les cree, manifestándose frustración en el personaje de María Helena cuando dice que “El problema es que no nos creen. Les decimos que nos quemamos porque queremos y no nos creen” (Enríquez, 2016, p.192).

Por consiguiente, los lineamientos simbólicos descritos anteriormente impiden la atribución correcta de la violencia y/o agencia sobre los cuerpos de las mujeres. Asimismo, debido a que las primeras hogueras aparecen mientras aumentan los casos de violencia de género, ocurren en un momento en el que no hay un referente simbólico que permita comprenderlas como manifestaciones de resistencia, de manera que la percepción pública ubica los casos de violencia y las hogueras en la misma categoría: “no entendemos por qué ocurren en Argentina, estas cosas son de países árabes, de la India” (p. 191).

Así, el cuento muestra un contexto cuya red de significantes no proporciona autonomía ni legitimidad a las palabras y a los cuerpos

de las mujeres, de manera que “el lenguaje, las normas sociales y las instituciones son las que sostienen estas formas de violencia” (Žižek, 2009, p. 45). Por esto, los personajes del cuento existen y se desenvuelven en virtud de significantes masculinos que dificultan el ingreso de coordenadas simbólicas alternativas, como por ejemplo, las que intentan construir las Mujeres Ardientes mediante su confección política del cuerpo, es decir, como una fuente desde la que se puede ejercer una resistencia.

Entre monstruos y cirugías plásticas: el cuerpo imaginario de factura masculina

En relación con el apartado anterior, el cuento plantea un imaginario en torno al cuerpo de las mujeres cuya procedencia es la mirada masculina. Sin embargo, no lo muestra de manera explícita ni directa, sino por defecto o oposición a las consecuencias que sufren las mujeres en su imagen física luego de ser quemadas. Estas consecuencias se pueden describir mediante la noción de lo monstruoso, por ende, el presente apartado comenzará con la descripción física de las mujeres quemadas según la categoría del monstruo para luego bosquejar el imaginario de belleza femenina que subyace en el relato y explicar por qué en el contexto del cuento se puede leer desde la teoría del espejo lacaniana.

El monstruo y el ideal de belleza femenina

En su relación con lo cotidiano, el monstruo es por definición “lo insólito, lo anormal, lo no cotidiano; por ello, el monstruo es noticia” (Santiesteban, 2000, p.125). En otras palabras, la definición del monstruo reside en su diferencia y distancia respecto de los modelos establecidos en una cultura, de manera que “según el paradigma elegido –generalmente el más familiar– lo que se salga de él puede considerarse monstruo” (Santiesteban, 2000, p.108).

Foucault en *Los anormales* (2000) aborda al monstruo desde su relación con la Ley. Señala que además de vincularse con la contranaturalidad, es decir, ser expresión de una anomalía en el orden natural, el monstruo también contradice la ley: “Es la infracción, y la infracción llevada a su punto máximo” (Foucault, 2000, p.65). Asimismo, señala que el monstruo es la mixtura entre dos órdenes: entre dos especies, dos reinos, dos sexos y, tal como las mujeres quemadas del cuento, entre la vida y la muerte. De acuerdo con esto, las mujeres quemadas pueden situarse en la categoría de lo monstruoso debido a la descripción que el narrador hace de ellas, incluso, desde el inicio del cuento:

Tenía la cara y los brazos completamente desfigurados por una quemadura extensa, completa y profunda; (...) con su boca sin labios y una nariz pésimamente reconstruida; le quedaba un solo ojo, el otro era un hueco de piel, y la cara toda, la cabeza, el cuello, una máscara marrón recorrida por telarañas. En la nuca conservaba un mechón de pelo largo, lo que acrecentaba el efecto máscara: era la única parte de la cabeza que el fuego no había alcanzado. (Enríquez, 2016, p.185)

Más adelante, esta caracterización continúa con la siguiente metáfora: “sonreía la chica del subte con su boca sin labios, su boca de reptil” (p.186). En este sentido, la presencia de metáforas vinculadas al mundo animal (telarañas, boca de reptil) dan cuenta de la mixtura constitutiva del monstruo según Foucault. Asimismo, debido a que su cuerpo desfigurado proviene de la violencia que la dejó al borde de la muerte, la chica del subte también encarna la mixtura entre la vida y la muerte.

La monstruosidad de la chica del subte también se evidencia en la repulsión y rechazo que su cuerpo genera en las personas: “(...) algunos apenas dejaban que el asco les erizara la piel de los brazos (...). Incluso había quienes se bajaban del vagón cuando la veían subir: los que ya conocían el método y no querían el beso de esa cara horrible” (p.186). En este sentido, su monstruosidad puede leerse

también a partir de la reflexión que Julia Kristeva (2006) despliega en torno a la abyección, ya que lo abyecto es aquello que se expulsa de un marco social y cultural debido a que “perturba una identidad, un sistema, un orden” (Kristeva, 2006, p.11). En efecto, la chica del subte encarna un sujeto marginado dentro del contexto social presentado en el cuento, obligada a debe pedir dinero en el metro porque “nadie le daba trabajo con la cara así, ni siquiera en puestos donde no hiciera falta verla” (p.186).

En este sentido, la categoría de lo abyecto se asimila al monstruo de Foucault, puesto que ambos se caracterizan por estar en los confines y constituirse como la mixtura entre esos dos espacios cuyo límite separa. La chica del subte se encuentra en dos órdenes al mismo tiempo, en los confines de la vida y la muerte, lo humano y lo animal, y, de esta manera, interpela la constitución simbólica de su realidad por diferenciarse de la norma que rige a los cuerpos, ya que “según el paradigma elegido –generalmente el más familiar– lo que se salga de él puede considerarse monstruoso” (Santiesteban, 2000, p. 108).

Ahora bien, dado que la reflexión y el estudio sobre lo monstruoso refiere principalmente a los efectos que produce en un marco simbólico específico (principalmente el occidental), surge la pregunta respecto a los motivos para situarlo, en esta investigación, en el registro imaginario. Santiesteban dice que el monstruo es principalmente imagen, porque a pesar de que “sea recreado verbalmente, sigue siendo primordialmente visual” (p.125). Por este motivo, el monstruo se distingue en la sociedad a partir de su apariencia corporal, es decir, de cómo lo ven los otros, porque la presencia disonante del monstruo no puede pasar desapercibida en la mirada de los otros. De esta forma, “El monstruo no es idea sino una reflexión de la idea en el espejo” (p.125) porque su interpelación respecto a las coordenadas simbólicas se produce solo en la relación especular entre el sujeto y el monstruo que le devuelve la imagen de su sombra, vale decir, de aquello latente que debe expulsarse y rechazarse para que el sujeto se constituya como tal.

De acuerdo con esto, a partir de la representación de lo monstruoso en el cuento, podemos observar el imaginario femenino que se refleja, y al que interpela. Así, el monstruo es la imagen invertida del ideal de belleza occidental femenino cuya representación recae en el personaje de Lucila, la modelo argentina que muere luego de ser quemada por su pareja, el futbolista Mario Ponte. A pesar de que el cuento no describe la apariencia de Lucila, el hecho de que sea una modelo representa la presencia de ese imaginario estético en el cuento, debido a que los estándares de belleza femenino se concentran en las figuras del modelaje.

El feminismo ha cuestionado lo que Susan Bordo denomina el “imperio de las imágenes” (Bordo, 2003, citado en Muñiz, 2014), en el sentido de la influencia que los medios de comunicación tienen sobre la definición de la corporalidad de las mujeres. El cine, la publicidad y la industria en torno a las cirugías estéticas, los productos de belleza y la indumentaria son medios a través de los cuales se impone un imaginario estético femenino cuyo rol consiste en ejercer un dominio sobre las mujeres (Muñiz, 2014). En este esquema sociocultural, el ideal de belleza femenina compuesto por un cuerpo delgado, de piel blanca y un rostro con ojos claros, nariz respingada y pelo rubio está encarnado por las modelos que aparecen en concursos de belleza, pasarelas de moda y publicidad.

Asimismo, cuando la chica del subte menciona las cirugías estéticas en su prédica de limosna también está haciendo referencia al imaginario femenino que se impone a las mujeres, ya que, en la sociedad contemporánea, dichos procedimientos quirúrgicos se han convertido en una herramienta para la corrección estética de los cuerpos, reflejando y reforzando los estándares de belleza dominantes. La cita es la siguiente: “Cuando pedía dinero lo dejaba muy en claro: no estaba juntando para cirugías plásticas, no tenían sentido, nunca volvería a su cara normal, lo sabía” (Enríquez, 2016, p. 186).

La aclaración de la chica del subte es importante y cobra todavía más sentido si se considera el contexto argentino en el que aconte-

ce la historia, ya que Argentina es uno de los 10 países con mayor número de cirugías plásticas al año junto a Estados Unidos, Brasil, México, Alemania, India, Italia, Colombia, Australia y Tailandia, según la Sociedad Internacional de Cirugía Plástica (ISAPS), lo que también revela cómo la búsqueda por alcanzar el ideal de belleza es un fenómeno a nivel mundial (Alotaibi, 2021).

Monstruos y belleza a la luz del estadio del espejo

Precisamente porque el patrón de belleza se difunde por medio de las imágenes presentes en los medios de comunicación y constituyen un ideal al que aspiran las mujeres principalmente, es que la teoría del estadio del espejo ofrece una perspectiva interesante respecto a cómo los estándares de belleza influyen en la construcción de nuestra imagen corporal y los procesos de identificación del sujeto femenino, en este caso.

En el contexto de los medios de comunicación y los patrones de belleza, los ideales estéticos funcionan de manera similar a la imagen especular del estadio del espejo, puesto que los medios difunden imágenes de belleza poco realistas convirtiéndose en estándares a los que las personas aspiran como el “*yo-ideal*” de Lacan. Así, la teoría del estadio del espejo permite observar las implicancias de la identificación con las imágenes que transmiten los estándares de belleza.

Por una parte, la identificación imaginaria requiere del registro simbólico para que se constituya, puesto que el *infans* se identifica con su reflejo especular solo porque su madre, en tanto portadora de las coordenadas simbólicas en las que se formará el sujeto, le confirma que él es el del espejo. En este sentido, la identificación con los ideales estéticos requiere de una red significativa que la sostenga y, en efecto, los estándares de belleza no serían tan efectivos si no se tuvieran un lugar dentro de las coordenadas simbólicas que rigen nuestra cultura ni tampoco si no cumplieran un rol para la perpetuación de esa estructura simbólica.

Por otra parte, Lacan señala que la constitución imaginaria del yo también implica la alienación del sujeto (2009), en el sentido de que el yo se identifica con una imagen externa a él. A partir de esta premisa, la identificación con los ideales de belleza también implica este tipo de alienación, evidenciada, por ejemplo, en la brecha que se produce entre el cuerpo imaginario y un ideal de cuerpo difundido por los medios de comunicación provocando la presión por cumplir con imperativos estéticos de la época.

Dicha presión también se puede comprender a partir de la teoría sobre el estadio del espejo, puesto que en esta Lacan describe la agresividad presente en la tensión imaginaria producida entre el yo y su semejante, ya que este se presenta como un ideal al mostrarle una imagen homogénea y unitaria de cuerpo que no coincide con la experiencia real del cuerpo que vive el yo. En el caso de los estándares de belleza, la presión por cumplir con el modelo estético se exagera con la creciente oferta y legitimidad social que tienen los distintos tratamientos estéticos como las cirugías plásticas y las técnicas de “armonización facial”. En este sentido, dichos tratamientos son mecanismos de corrección corporal que ofrecen la posibilidad de reducir la distancia entre el yo y el ideal del semejante generando, de este modo, una pérdida progresiva de la singularidad de los cuerpos que tiende a la homogeneización corporal. Por esto, también se constituyen como dispositivos mediante los cuales se materializa el control y la dominación simbólica, imaginaria y real sobre los cuerpos.

“Siempre nos quemaron. Ahora nos quemamos nosotras”: apropiación simbólica de las hogueras de las brujas y la producción de una “belleza nueva”

En respuesta a la violencia desatada por los “hombres [que] quemaban a sus novias, esposas, amantes, por todo el país” (Enríquez, 2016, p.189), surge el movimiento de resistencia de las Mujeres Ardientes que consiste en la organización clandestina de hogueras

donde las mujeres se queman voluntariamente. Así, la protesta que articulan las mujeres consiste en una apropiación y resignificación simbólica de la violencia histórica que tiene como antecedente la quema de las brujas.

María Helena, amiga de la madre de Silvina, es la que representa esta conciencia y la manifiesta varias veces en el relato. Dice: “Es que yo hablo con las chicas. Les cuento que a nosotras las mujeres siempre nos quemaron, ¡que nos quemaron durante cuatro siglos!” (p.196). En este sentido, así como la quema de las brujas constituye un referente simbólico para comprender y situar la procedencia de la violencia hacia las mujeres, también funciona como referente para la resistencia política sobre sus cuerpos.

Michel Foucault dice que “no existen relaciones de poder sin resistencias; que estas son más reales y eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder” (1979, p.171). En el cuento de Enríquez, la resistencia de las Mujeres Ardientes se configura donde mismo se ejerce la violencia, es decir, en el cuerpo. Asimismo, resignifican simbólicamente las hogueras como un recurso de protesta, debido a que les permite reclamar la propiedad sobre sus cuerpos. De ahí la cita que subtitula este apartado: “Siempre nos quemaron. Ahora nos quemamos nosotras” (Enríquez, 2016, p.192). Además, el carácter autolesivo de las hogueras contribuye a su mensaje de resistencia porque la muerte no es el propósito de estas: “Pero no vamos a morir: vamos a mostrar nuestras cicatrices” (p.192). De esta forma, las cicatrices son vestigios de la experiencia real de quemarse y también inscriben el testimonio de una protesta que reclama la agencia respecto al dominio y la creación del cuerpo propio.

De este modo, los cuerpos desfigurados por el fuego de la resistencia se constituyen como monstruos que permiten interpelar la forma en que son vistas y significadas las mujeres en el cuento. Posibilitan, por ejemplo, la imagen de una “belleza nueva”, como dice la chica del subte, quien también subvierte la categoría del monstruo con su desplante por la ciudad, puesto que le otorga sensualidad: “Que su

cuerpo fuera sensual resultaba inexplicablemente ofensivo” (p.186). Así, a pesar de que el cuerpo-monstruo de la chica del subte surge a partir de la violencia, ella inscribe otros significantes sobre ese cuerpo, puesto que resignifica la categoría de lo monstruoso hasta el punto de constituirse como símbolo de protesta y como modelo para las mujeres que deciden quemarse. Por ende, el movimiento de las Mujeres Ardientes produce un cuerpo-monstruo que subvierte simbólica e imaginariamente el cuerpo de factura masculina analizado en el apartado anterior.

Asimismo, el uso del cuerpo como un medio para la articulación y la difusión de un mensaje de protesta es aún más importante considerando el estatus minorizado que tiene la palabra de las mujeres en la historia que presenta Enríquez. De esta forma, ante la devaluación simbólica de las mujeres, el cuerpo surge como un recurso para la articulación de un mensaje de protesta que no puede enunciarse mediante la palabra. En este sentido, las Mujeres Ardientes producen un cuerpo-texto en el que inscriben el testimonio de una voluntad que resiste el dominio corporal.

Cuando la apropiación simbólica no es suficiente: la mediación imaginaria de la resistencia y su devenir espectáculo

Pese a lo anterior, la quema voluntaria de los cuerpos tampoco logra dar cuenta de las hogueras como modo de protesta, por ende, las Mujeres Ardientes se enfrentan a un problema estructural de incredulidad social. Adicionalmente, las hogueras surgen en un momento en que la violencia hacia las mujeres está desatada y que mediáticamente se explica a través de un lenguaje inmunitario de la violencia (Esposito, 2012): “Es contagio, explicaban los expertos en violencia de género en diarios y revistas y radios y televisión y donde pudieran hablar” (p.189). En consecuencia, si no les creen a las mujeres, no hay manera de distinguir el colectivo de las hogueras.

Frente a lo anterior, a Silvina se le ocurre la idea de filmar la ceremonia de una hoguera para luego divulgarla en internet y demostrar, de esta manera, la voluntad y el deseo de las mujeres por entrar en las hogueras: “Pero no se arrepintió. La mujer entró en el fuego como en una pileta de natación (...) no había duda de que lo hacía por propia voluntad; una voluntad supersticiosa o incitada, pero propia” (Enríquez, 2016, p.193).

Esa misma noche Silvina subió el video a internet y “Al día siguiente, millones de personas lo habían visto” (Enríquez, 2016, p.194). Sin embargo, a pesar de que la divulgación del video permite despejar cualquier duda respecto a la voluntad de las mujeres que deciden quemarse, la vinculación de las mujeres con su entorno social no cambia positivamente, sino que, incluso, empeora en algunos aspectos, como en el control y el acoso policial que cae sobre ellas:

Los jueces expedían órdenes de allanamiento con mucha facilidad, [y las mujeres que] sencillamente andaban solas por la calle caían bajo sospecha: la policía les hacía abrir el bolso, la mochila, el baúl del auto cuando ellos lo deseaban, en cualquier momento, en cualquier lugar. (Enríquez, 2016, p.194)

Por lo mismo, experimentan una pérdida de su autonomía, ya que “muchas mujeres trataban de no estar solas en público para no ser molestadas por la policía” (Enríquez, 2016, p.195).

Así pues, el cuento instala la pregunta respecto al grado de efectividad social que tiene el uso de la imagen del cuerpo como medio para la divulgación de un mensaje de resistencia política, puesto que desde el momento en que las Mujeres Ardientes divulgan la filmación de la hoguera por internet, la protesta deviene espectáculo y el mensaje político que buscan transmitir pasa a ser mediado por las características propias de la imagen. La imagen no es una realidad, sino una representación de esta, y cuando es la imagen la que media las relaciones sociales produce ciertos efectos en la sociedad como la fragmentación de la experiencia al percibir

la realidad a través de imágenes dispersas e inconexas; la alienación y pasividad de las personas al convertirse en espectadoras pasivas en lugar de participar activamente en la transformación de su realidad, etc. (Debord, 1995).

En el cuento, los efectos del devenir espectáculo de la ceremonia consisten, en primera instancia, en una separación y distanciamiento entre el fenómeno de protesta que constituye a las hogueras y los millones de espectadores que ven el video porque, a pesar de su carácter masivo, no genera una repercusión social correlativa a la protesta ni tampoco la fortalece. De este modo, la experiencia pública de la hoguera queda en una mera contemplación pasiva de esta. Se produce, por lo tanto, una desconexión entre la sociedad y el mensaje de resistencia que buscan transmitir las Mujeres Ardientes.

La mediación imaginaria de la protesta también implica una pérdida de la capacidad de asombro ante la magnitud de ver un cuerpo quemándose por voluntad propia que se produce, incluso, en las organizadoras de las hogueras. Esto se evidencia cuando Silvina les pregunta a su madre y a María Helena cuándo van a parar las hogueras y María Helena le responde “Ay, qué sé yo, hija, ¡por mí que no paren nunca!” (Enríquez, 2016, p.196) para continuar señalando que podrían alcanzar el número de la caza de brujas de la Inquisición estimado en cientos de miles o cuarenta mil. Y cuando Silvina les responde que “cuarenta mil es un montón”, su madre responde que “en cuatro siglos no es tanto” (p.196) demostrando una banalización del cuerpo y la pérdida de su noción política porque su importancia se traslada hacia su carácter contable y acumulativo

Incluso, la postura de estas organizadoras evidencia la pérdida de la conciencia histórica respecto al vínculo entre la caza de las brujas –en tanto referente simbólico en el que sostienen su protesta– y el número de cuerpos quemados porque cuando la madre de Silvina relativiza la cifra indicando que “en cuatro siglos no es tanto” no se detiene, por ejemplo, en la consideración histórica que sí realiza Silvina: “Había poca gente en Europa hace seis siglos, mamá” (p.196).

En relación con lo anterior, el devenir espectáculo de las hogueras las sitúa en una tautología que las transforma en un fin en sí mismas, porque la idea de prolongarlas hasta igualar el número de la caza de las brujas no se condice con el propósito de la protesta de cambiar la experiencia corporal social de las mujeres. De este modo, las hogueras se convierten en un fenómeno autorreferencial y autopropetuable en el sentido de que son, a estas alturas, tanto el medio como el fin, de la misma manera en que, para Debord, “el carácter fundamentalmente tautológico del espectáculo proviene del simple hecho que sus medios son al mismo tiempo su fin” (1995, p.11).

En este sentido, el mensaje de resistencia que las constituyó en un principio se pierde y la trascendencia de las piras se proyecta ahora en la producción acumulativa de cuerpos monstruosos que no se sabe si permanecerán abyectos o si ingresarán a la sociedad. De esta manera, se instalan preguntas como “¿Les darían trabajo? ¿Cuándo llegaría el mundo ideal de hombres y monstruos?” (Enríquez, 2016, p.196). Por añadidura, las Mujeres Ardientes no reflexionan sobre estas preguntas, sino que solo interceden en la planificación de las hogueras y en la gestión de los hospitales clandestinos donde las mujeres se recuperan después de quemarse y, por lo tanto, no poseen una proyección de lo que podría pasar en el futuro con las mujeres quemadas.

Por último, la lectura anterior también se puede realizar en conjunto con la teoría lacaniana sobre la identificación imaginaria, puesto que la imagen del espejo que muestra la silueta unificada del cuerpo no coincide con la experiencia fragmentada de este. El cuerpo imaginario es una representación de la realidad corporal que no es, verdaderamente, el cuerpo. En este sentido, la dialéctica que se produce implica una tautología cuyo riesgo recae en que “si nuestro mundo se limita a nosotros y a nuestro reflejo, quedaremos atrapados en una batalla interminable, sin otra opción que la de anular al otro o a nosotros mismos” (Leader, 2013, p.65). En el cuento, después de que las Mujeres Ardientes deciden filmar la ceremonia y difundirla por internet, las hogueras adquieren un carácter tautológico que termina por anular al cuerpo, puesto que su registro simbólico e

imaginario quedan capturados en la reducción banal de acumular cuerpos monstruosos porque sí.

Cuerpos desfigurados por el fuego: lo real del cuerpo

Queda, por último, la pregunta respecto al modo en que aparece el registro real del cuerpo en el cuento. Lo real del cuerpo refiere a las experiencias del cuerpo que no logran ser simbolizadas por el lenguaje ni captadas por la imagen, por lo tanto, es aquello del organismo biológico que queda como resto de la operación simbólica e imaginaria del cuerpo, pero no es el ser biológico propiamente tal, sino lo que está *entre* la biología del cuerpo y el sentido articulado a partir de la intersección de lo simbólico e imaginario.

De esta manera, lo real del cuerpo remite a lo imposible, ya que nuestra comprensión de la realidad depende de la estructura signifiicante y de las imágenes. Por lo tanto, lo real del cuerpo refiere a la experiencia esencialmente material, “la vida libidinosa del cuerpo, los estados de agitación y excitación morbosa que nos asaltan” (Leader, 2013, p.63). En este sentido, lo real del cuerpo aparece en el cuento fundamentalmente en la experiencia de la hoguera, es decir, cuando el cuerpo se quema. Por este motivo, su análisis se ubica en el último apartado de este capítulo, ya que es el único registro del cuerpo que coincide tanto en la violencia como en la resistencia, puesto que ambas situaciones están marcadas por la acción del fuego en el cuerpo y por lo inenarrable de ambas experiencias.

Según Žižek (2009) es como si el carácter traumático de la violencia generara una mancha en el lenguaje imposibilitándolo para narrar esa experiencia traumática. En el cuento esto aparece justamente en la dificultad de narrar la experiencia corporal de la hoguera. Una aproximación se encuentra en la mención del olor a cuerpo quemado:

[Silvina] Tenía la boca llena de whisky y la nariz de humo de cigarrillo y del olor a gasa furacinada, la que se usa para las quemaduras, que no se iba nunca, como no se iba el de la

carne humana quemada, muy difícil de describir, sobre todo porque, más que nada, olía a nafta, *aunque detrás había algo más, inolvidable y extrañamente cálido* (p.195).

No hay palabras que permitan transmitir a cabalidad el dolor y la vulnerabilidad sentida al ser quemada por un marido, un novio o un padre, por ende, los cuerpos desfigurados por el fuego sugieren un tipo de brutalidad extrema que no puede representarse por la estructura simbólica ni imaginaria evocando, de este modo, el registro de lo real. Sin embargo, la narración del momento en que Silvina filma la ceremonia permite apreciar, de alguna manera, lo real del cuerpo consumiéndose en/por el fuego, sobre todo por la canción elegida por la voluntaria que decide quemarse: “Ahí va tu cuerpo al fuego, ahí va. / Lo consume pronto, lo acaba sin tocarlo.” (Enríquez, 2016, p.193), ya que expresa el vínculo real e indeterminado entre el cuerpo y el fuego como un elemento ambiguo que destruye y crea. De esta forma, la mujer quemada/mujer monstruo representa el estigma de la dominación masculina, pero también es el vestigio de un deseo por la confección del cuerpo propio.

No obstante, el fuego es un elemento que permite borrar cualquier tipo de agencia de la agresión porque tiene la potencia de arrasar y descomponer todo lo que alcanza. Por este motivo, el uso del fuego dificulta la asignación de un nombre, o bien, de un lugar de sentido para las hogueras, por lo que contribuye a la incredulidad de que estas sean un medio de protesta quedando sobre ellas un manto de extrañamiento que recorre todo el cuento. En este sentido, el fuego se vincula directamente con algo que se cae, con algo que se desploma y se deshace. Incluso, el título del cuento lo expresa explícitamente, instalando la pregunta por aquello que se pierde en el fuego.

Ciertamente, se pierden capas de piel, arrugas, surcos, lunares, etc. que proveen la identificación de la persona y cuya función consiste en la contención y envoltura narcisista (Anzieu, 2010). Con esto, se pierde también la imagen que se tenía del cuerpo, “nunca volvería a su cara normal, lo sabía” (Enríquez, 2016, p.186) dice el narrador

respecto a la chica del subte, cuyo nombre nunca aparece, sino que se pierde y se sustituye por la categoría imprecisa de “chica del subte”. Se produce, también, una pérdida de sentido, puesto que el propósito que las Mujeres Ardientes atribuyen a las hogueras (la denuncia de la brutalidad masculina por una parte y el deseo de reclamar la propiedad corporal, por otra) se extravía en la idea de perpetuar las hogueras hasta un número abismante. Así pues, hay un sentido que se desmorona y la consigna misma se deshace.

En este sentido, lo real del cuerpo aparece especialmente en su relación con el fuego, es decir, en la experiencia potencialmente creativa, pero desmesurada y aniquiladora del fuego; en la creación de una “belleza nueva” a partir de cuerpos desfigurados por el fuego, desprovistos de sus marcas de origen, de parentesco, de singularidad identificatoria. El fuego posibilita la concepción de una resistencia corporal, no obstante, su acción desmedida arrasa con el sentido político inicial de las hogueras. Así, consume y quema la memoria histórica de una violencia instalando, de esta manera, la reflexión sobre la pérdida y la pregunta respecto a lo perdido en el fuego.

Conclusión

En resumen, el cuerpo de las mujeres posee un rol crucial como símbolo e imagen de la violencia y vulnerabilidad, pero también de resistencia en el cuento de Enríquez. En él se inscriben los significantes que históricamente lo han articulado como un espacio de dominación y control. El análisis expuesto muestra cómo los registros simbólico e imaginario del cuerpo se articulan en la confección de un cuerpo cruzado por la violencia y el control, de manera que las cicatrices físicas y emocionales se entrelazan mostrando la forma en que el dolor y el trauma histórico de la violencia dejan huellas indelebles en la carne: los cuerpos monstruosos y el ideal estético como su contraparte.

Por otro lado, el análisis también se detiene en la resistencia que las Mujeres Ardientes construyen desde sus cuerpos. Las Mujeres Ardientes

se apropian simbólicamente de las hogueras de la Inquisición como un medio para la creación de cuerpos monstruosos que les permiten subvertir simbólicamente e imaginariamente la confección corporal que se desprende de la violencia. De este modo, hacen de los cuerpos desfigurados por el fuego la representación de una “belleza nueva” integrada por la agencia y el deseo por construir un cuerpo propio. Por esta razón, no hay motivos para que ellos se oculten, al contrario, luego de recuperarse empiezan a mostrarse, a tomar el transporte público y “disfrutar de un café en las veredas de los bares, con las horribles caras iluminadas por el sol de la tarde, con los dedos, a veces, sin algunas falanges, sosteniendo la taza” (Enríquez, 2016, p.196).

No obstante, la transformación de la ceremonia en espectáculo tensiona la subversión anterior, ya que las hogueras devienen en un objeto de consumo masivo que no genera repercusión social ni un cambio estructural en la experiencia de las mujeres. Por añadidura, la intención de prolongar las hogueras hasta igualar el número de la caza de las brujas evidencia cómo la organización clandestina pierde la noción que tenía sobre el cuerpo como un espacio de resistencia, ya que la acumulación de cuerpos desfigurados por el fuego implica una cosificación y banalización del cuerpo monstruo.

En este sentido, el hecho de que el relato se estructure desde la perspectiva de Silvina es importante, porque es el único personaje que, colaborando con las Mujeres Ardientes, comienza a sospechar de su propósito y legitimidad. Así, mientras organiza los preparativos para la filmación de la hoguera, piensa en “si debía traicionarlas ella misma, desbaratar la locura desde adentro” ya que “¿Desde cuándo era un derecho quemarse viva? ¿Por qué tenía que respetarlas?” (Enríquez, 2016, p.193).

En virtud de lo anterior, Silvina es la única que mantiene una postura reflexiva ante los acontecimientos que construyen la historia y su presencia permite que el cuento no tenga un mensaje político concreto y/o partidista, posibilitando, de esta manera, una reflexión más amplia en torno a cómo se articulan las dinámicas de poder,

violencia y resistencia en los cuerpos. En este sentido, si bien el cuento presenta una crítica y problematización de la violencia hacia las mujeres, no es un llamado a la defensa de las hogueras clandestinas. Más bien abre la reflexión en torno al rol que ocupa el cuerpo como un espacio de violencia y como una eventual fuente de resistencia. En ambos aspectos, violencia o resistencia, se presenta un modo de construcción del cuerpo o, dicho de otra manera, en la confección del cuerpo están involucrados el lenguaje, la imagen y la materialidad real de la violencia, así como también los significantes, imágenes y la incidencia real de la resistencia corporal.

Referencias bibliográficas

- Alotaibi, A. S. (2021). Demographic and Cultural Differences in the Acceptance and Pursuit of Cosmetic Surgery: A Systematic Literature Review. *Plastic and reconstructive surgery. Global open*, 9(3), e3501. <https://doi.org/10.1097/GOX.0000000000003501>
- Anzieu D. (2010). *El Yo-piel*. Biblioteca Nueva.
- Barthes, R., & Dufetel, D. (1985). El cuerpo de nuevo. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, 21(123), 3–7. <http://www.jstor.org/stable/27935017>
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Ediciones Naufragio.
- Enríquez, M. (2016). Las cosas que perdimos en el fuego. *Las cosas que perdimos en el fuego*. Anagrama.
- Esposito, R. (2012). Inmunidad, comunidad, biopolítica. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, 1(1), 101-114.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Kristeva, J. (2006). *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (pp. 99–105). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 23: El sinthome* (J.-A. Miller, Ed.). Paidós.
- Leader, D. (2013). ¿Qué es la locura? Sexto Piso.
- Leibson, L. (2018). *La máquina imperfecta: ensayos del cuerpo en psicoanálisis*. Letra Viva.
- Miller, J. A. (2015). *Seminarios en Caracas y Bogotá*. Paidós.
- Muñoz, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. *Sociedade e estado*, (29), 415-432. <https://www.scielo.br/j/se/a/zQrjj86qktrZ9NYgfJ4c4R/>

- Santiesteban, H. (2000). El monstruo y su ser. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 21(81), 97–112. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13708105.pdf>
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Sartre y los límites de la antropología transhumanista¹

SARTRE AND THE LIMITS OF ANTROPOLOGICAL TRANSHUMANISM

Karla Encalada-Falconí²
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

RESUMEN: El transhumanismo asegura que, mediante la transformación corporal-tecnocientífica, se eliminarán las faltas y sensaciones negativas, se incrementarán las experiencias y se alcanzará la inmortalidad. Jean Paul Sartre, en cambio, propone que el ser humano, en tanto ser para-sí, está atravesado por una dimensión no cognoscible, que solo se puede existir.

¹ Una versión previa de este artículo fue presentada como requisito para la obtención del grado de magister en filosofía, en la Facultad de Ciencias Filosófico-teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

² Doctora en Antropología por la Universidad de Kentucky, magíster en Filosofía por la Universidad Católica del Ecuador y en Antropología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Diplomados: Encrucijadas del Pensamiento Crítico por la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, Tecnología, Subjetividad y Política por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, y Teoría Social por la Universidad de Kentucky. Campos de interés: antropología contemporánea, transhumanismo, fenomenología, Sartre, tecnología y política, Estado y nuevos racismos. <https://orcid.org/0000-0003-3014-5115>

Desde la conciencia prerreflexiva, el cuerpo para-sí y la distinción sartreana entre cuerpo vivo y cuerpo muerto, en este artículo, se sostiene que las transformaciones transhumanistas no eliminan la falta ni la negatividad humana, alejan al ser humano de la posibilidad de la experiencia y promueven la inmortalización de un ser sin vida.

PALABRAS CLAVE: antropología, Sartre, transhumanismo, cuerpo, experiencia humana.

ABSTRACT: Transhumanism argues that, through human technoscientific transformations, it will be possible, not only to eliminate human flaws and negative sensations, but also to increase human experience and achieve immortality. Jean Paul Sartre, instead, argues that the human being, as a being for-itself, possesses an unknowable dimension that they can only exist. From the concept of unknowable consciousness, the body for-itself and Sartre's distinction between alive and death bodies, I argue that transhumanist transformations do not eliminate human lack or negativity, but instead, decrease human experiences and promote the immortalization of a none alive being.

KEYWORDS: anthropology, Sartre, transhumanism, human body, human experience.

Introducción

De acuerdo con la utopía transhumanista desarrollada por Nick Bostrom (2024), la transformación morfológica del ser humano, mediante la ciencia y la tecnología, hará posible, no solamente el aumento de las capacidades, sino también la eliminación de los defectos, las faltas y sensaciones negativas, así como el incremento exponencial de las experiencias humanas y el alcance de la inmortalidad. Estas promesas se fundan en una ontología naturalista, que propone que lo único que es y que existe es la naturaleza (Kim, 2003, p.88-90). Sin embargo, dado que la ciencia aún no ha podido resolver el problema de la conciencia

(Gabriel, 2018a, p.14)³, es relevante e, incluso necesario, analizar las propuestas y promesas transhumanistas acerca de la transformación humana, a partir de ponerlas en discusión con filósofos que, como Sartre (desde la fenomenología y el existencialismo), han buscado dar cuenta, precisamente, de esa dimensión humana incognoscible, que Sartre denomina “ser para-sí”, que supone una negación y una falta (de ser-en-sí). A partir de la ontología-antropológica de Sartre (2013), se puede decir que, si bien el ser humano es materia, también es un cuerpo para-sí, que aparece en medio del mundo y que está atravesado por una dimensión no-tética o conciencia para-sí (pre-reflexiva) que no se puede captar, que solo se puede existir. Por eso, para Sartre (2013), el ser humano, en tanto ser para-sí, se constituye como cuerpo vivo, como contingencia incaptable, comprometida con el mundo y en movimiento (o en trascendencia) y, al mismo tiempo, se diferencia del cuerpo conocido por la ciencia, en tanto

³ Dado que la ciencia no ha podido solucionar el problema de la conciencia, parto de aceptar la afirmación de Markus Gabriel, quien, desde el nuevo realismo, da cuenta de la persistencia de este problema. Sin embargo, no es mi objetivo poner en discusión las propuestas transhumanistas, ni la ontología sartreana, con las propuestas del nuevo realismo. Si bien, se puede decir que, tanto Markus Gabriel (2018a), como Sartre (2013), critican un tipo de explicación científica unívoca, lo hacen desde distintos e, incluso, contrarios supuestos filosóficos. Mientras que Sartre desarrolla su crítica a la ciencia desde la fenomenología y el existencialismo, Gabriel hace lo propio desde el nuevo realismo —enfoque, a su vez, crítico de la fenomenología. Ver, por ejemplo, (Gabriel, 2018a, p.288). A pesar de ello, se puede pensar que, quizá, existe algo así como una coincidencia —no hay que olvidar que el mismo Gabriel se define como neo-existencialista (2018b)— en tanto para Sartre el problema de la ciencia es que no da cuenta de que el universo no se agota en lo natural, sino que existe otro modo de ser (para-sí), distinto, aunque ligado a la naturaleza (ser-en-sí). Para Gabriel, en cambio, suponer “que hay una única realidad” natural no es sólo “infundado” sino incluso “falso” (2018a, p.50). Explicar todo el universo a partir de la premisa de que lo único que existe es lo natural, es, en Gabriel (2018a), una actitud metafísica (p.51). Sin embargo, está fuera de los límites de este trabajo discutir con los conceptos de metafísica y ontología que propone Gabriel desde el nuevo realismo. A futuro, podría ser relevante poner en discusión las críticas, tanto de Sartre como de Gabriel en torno al naturalismo científico. Para más información sobre este tema, ver Gabriel 2018a, pp. 50-51, 188).

esta última, según Sartre, supone la captación de un cuerpo inerte, sin mundo y sin trascendencia. A partir del concepto de conciencia prerreflexiva, del cuerpo como ser para-sí y de la distinción de Sartre entre cuerpo vivo y cuerpo muerto, me propongo discutir con las propuestas y promesas transhumanistas acerca de la transformación del ser humano. Preguntas como, si el ser humano es algo incaptable, ¿es posible eliminar todo defecto, toda falta y sensación negativa, a partir del conocimiento científico y la implementación de dispositivos tecnológicos?; ¿qué pasaría con los defectos, faltas y sensaciones negativas humanas, si aceptamos que estas suponen algo no-tético?; ¿cómo se lograría el incremento de las experiencias humanas, si estas conciben el cuerpo solo como materia?; ¿de qué modo serían estas experiencias?; y, finalmente, ¿es posible alcanzar la inmortalidad del ser humano únicamente a partir de la subida del contenido del cerebro a medios digitales?; ¿qué tipo de inmortalidad sería?

Cabe decir que, aunque existen diversas versiones del transhumanismo, la fenomenología y el existencialismo, en este artículo, la discusión se limita a analizar las propuestas que desarrolla Jean Paul Sartre (2013) en *El ser y la nada*, y Nick Bostrom (2024), sobre todo en *Deep Utopias*. Se ha elegido Bostrom y no a otros filósofos con ideas similares porque en su último trabajo, este se propone la construcción de una utopía transhumanista. Antes que dar cuenta de las transformaciones antropológicas en un mundo donde el desarrollo de la ciencia y la tecnología implica tanto efectos positivos como riesgos y consecuencias negativas, en *Deep Utopias*, Bostrom se refiere a cómo sería esta transformación en un escenario donde la ciencia y la tecnología evolucionaran positivamente, es decir, donde el ser humano pudiera servirse de todos los desarrollos tecnocientíficos y transformarse en algo superior. El objetivo, entonces, es examinar estas transformaciones, incluso en el supuesto de que todo saliera bien, tal como Bostrom se imagina. Se busca discutir con el transhumanismo, a partir de los postulados de su propia utopía. En este sentido, el último trabajo de Bostrom parece ser de los más relevantes. La elección de Sartre, en cambio, se debe a que su antropología

pone en el centro de la discusión los conceptos de falta y negación del ser (en-sí) como un modo de ser humano, a diferencia del transhumanismo, que busca incesantemente eliminarlos. Además, Sartre retoma el cogito cartesiano (aunque como se verá, lo reinterpreta) para dar cuenta de un modo de existencia no-tética de la conciencia humana que es precisamente lo que las promesas de transformación transhumanista no toman en cuenta.

Ontología-antropológica y cuerpo humano en Sartre

El ser en-sí y la nada

La ontología-antropológica de Sartre se desarrolla a partir de dos corrientes filosóficas, la fenomenología y el existencialismo. La primera se ocupa del modo en que las cosas se manifiestan y no de cómo son. La segunda propone que “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 1999, p.27). Para el existencialismo, el ser humano “existe antes de poder ser definido” (Sartre, 1999, p.30)⁴. A partir de estos supuestos, este filósofo desarrolla cuatro categorías ontológicas: el ser en-sí, la nada, el ser para-sí y el ser para-otro⁵ (Vinolo, 2022; Vinolo, 2023, 198-203).

Sartre (2013) parte de la existencia de un ser-en-sí, al que define como un ser que “es lo que es” (p.34), que se rige a partir de un “principio de identidad” y que existe independientemente de la conciencia (p.130). El ser en-sí no tiene mediaciones, se adecua completamente a sí mismo. No tiene vacíos, fisuras, ni distancias y no puede remitir ni siquiera a sí mismo. Tampoco tiene alteridad, ni negatividad. No

⁴ Sartre también discute con la corriente naturalista-científica. La “concepción naturalista que propone la existencia de una realidad natural independiente, está expresada en la concepción de Sartre de ser-en-sí” (Gardner, 2010, p.58). Sin embargo, a la vez, Sartre cuestiona al naturalismo en tanto el ser humano es un ser para-sí.

⁵ En este artículo no me ocuparé del ser-para-otro. Lo analizaré brevemente en relación con el cuerpo. Este es uno de los límites de este trabajo.

puede ser lo que no es. De acuerdo con Sartre, todos los objetos que se encuentran en el mundo, excepto el ser humano, son seres en-sí. Si bien el ser en-sí es el fundamento de todo, está “fuera de[l] alcance” del ser humano (Vinolo, 2021, p.198). No se le manifiesta tal como es, sino únicamente como fenómeno, mediado por la conciencia. Por eso, para dar cuenta de él, al ser humano solo le queda interrogarlo, empezar por preguntarse acerca del ser.

Para Sartre (2013), cuando se interroga al ser sobre su modo de ser, si bien este puede manifestarse como siendo de un modo, también puede aparecer como “no siéndolo” (p.43). Existe la posibilidad de que la interrogación del ser humano al ser, arroje como respuesta un “no”, es decir, de que tenga que lidiar con el “no-ser” (p.43). Sin embargo, es precisamente a partir de este no-ser que se abre un espacio para el surgimiento de la nada, como “ese agujero de ser”, como esa caída del ser en-sí hacia un ser que no es identidad de sí (p.136). La nada es el espacio que se abre entre el ser y el ser que no-es. Dado que la interrogación es una actitud únicamente humana, y dado que a partir de esta actitud el ser emerge como no siendo nada, es posible concluir que quien hace germinar la nada en el mundo es, justamente, el ser humano. Debe haber algo, entonces, dice Sartre (2013) “que el ser humano debe ser para que haga posible que la nada advenga al ser” (p.68). Este modo de ser es la libertad⁶ (Vinolo, 2022, p.61).

Ser para-sí, falta (de-ser) y conciencia prerreflexiva

El ser para-sí da cuenta del modo de ser de los seres humanos y es la categoría central de la ontología-antropológica sartreana. El ser para sí es un ser que solo puede ser fundamento de su nada. Se trata de un ser en falta, tanto respecto de su pasado como en relación con su futuro. En particular, Sartre (2013) lo define como un “ser que no es lo que es” y, a la vez, como un ser “que es lo que no es” (p.136).

⁶ Para profundizar acerca del concepto de libertad en Sartre, ver Sartre, 2013, p.68-92 y 591-750.

Esto quiere decir que se trata, por una parte, de un ser que no es un ser-en-sí pero que está atravesado por este y, por otra, de un ser que es un proyecto de sí mismo, el cual, sin embargo, todavía no es.

Para la comprensión del para-sí, Sartre retoma el cogito cartesiano⁷. Sin embargo, a diferencia de Descartes, para él, la conciencia no tiene que ver tanto con el conocimiento, sino que se trata de un modo de ser del ser humano. Sartre (2013) establece una diferencia entre conciencia prerreflexiva y reflexión. En sus palabras, “hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano” (p.21). Este cogito o conciencia prerreflexiva no es más que la “conciencia (de) sí” (p.133). Se trata de una conciencia de la conciencia humana, que no implica conocimiento (de hecho, por este motivo, Sartre coloca la preposición “de” entre paréntesis), sino que tiene que ver, más bien, con “la necesidad primera” de la conciencia (irreflexiva) “de ser vista por ella misma” (p.131). El ser humano o para-sí está atravesado por un tipo de conciencia no-tética, no posicional, que busca dar cuenta de sí, y que, al hacerlo, supone a un ser que “no coincide consigo mismo” (p.130)⁸. Pero, además, Sartre afirma que el ser para-sí surge en circunstancias que no ha elegido, en medio del mundo y en absoluta contingencia (p.136). Se trata de un ser “sin fundamento”, al cual no le queda sino construirse una posibilidad de ser a partir de su existencia (p.137).

⁷ Para dar cuenta del ser para-sí, Sartre discute, tanto con Descartes como con Heidegger. Al igual que Heidegger (1997), supone que la existencia precede a la esencia, pero, a diferencia de este, plantea que hay que volver al cogito cartesiano, “dudo, pienso” (Sartre, 2013, p.129). Sin embargo, para Sartre, si bien Descartes (desde la segunda prueba de la existencia de Dios) se da cuenta de que la conciencia es una entidad imperfecta, no desarrolla el modo en que esta conciencia imperfecta existe. Lo contrario ocurre con Heidegger, si bien proporciona una “analítica” de la existencia del *Dasein* (Sartre, 2013, p.129), lo hace a partir de un rechazo del cogito cartesiano.

⁸ Esto no quiere decir que la conciencia no pueda conocer, sino que la reflexión, definida como “la conciencia posicional de la conciencia” tiene como condición de posibilidad la conciencia prerreflexiva (Sartre, 2013, p.19).

Por otro lado, dado que el para-sí es un ser que no-es, se puede decir que surge a partir de un “acto sacrificial” que nihiliza al ser en-sí, puesto que no puede serlo (p.139). A esta negación, Sartre la denomina como la falta de ser del para-sí. El modo de ser del para-sí, como ser en falta, tiene tres componentes: el existente o ser en falta, la totalidad —a la que hace referencia el ser falto para constituirse como falta— o lo fallido y lo que le falta al existente para dejar de ser falto. En Sartre (2013), si bien los objetos están en el mundo como son, para que estos devengan incompletos es necesario que el ser humano o para-sí, indefectiblemente, trascienda lo que le es dado hacia una totalidad que no existe aún, y que le aparece como un proyecto futuro (de esta intromisión surge la realidad humana). Esto implica que, en tanto ser falto, el ser para-sí es un ser siempre en trascendencia que está condenado a ir siempre “fuera de sí” mismo, a proyectarse hacia una totalidad que todavía no es y que nunca llegará a ser (pp.145-146). Por eso, la totalidad es lo inalcanzable, “lo fallido” (p.146). Además de la totalidad, el para-sí también se constituye a partir de esa parte que le falta al existente para ser lo fallido, a saber, lo “posible del para-sí” (p.157). Esta falta constitutiva hace que el para-sí se manifieste como un ser siempre “proyectado hacia sus posibles” (p.157).

Cuerpo para-sí y distinción entre cuerpo vivo y cuerpo muerto

Para la ciencia, el cuerpo es, únicamente, una especie de objeto dotado de una biología, que se puede diseccionar y manipular en su totalidad. Sin embargo, para Sartre (2013), este modo de concebir al cuerpo es problemático, puesto que, antes que dar cuenta de este como “ser vivido” lo transforma en un objeto muerto “sin existencia” (p.421). A diferencia de la ciencia, argumenta que el cuerpo también forma parte de la estructura ontológica del ser humano. Se trata de un modo de ser, contingente y en trascendencia, al que denomina

cuerpo como ser-para-sí (p.425). El cuerpo para-sí emerge como ser-ahí, prerreflexivo, comprometido en medio del mundo y a la vez contingente, al cual el mundo “le devuelve la imagen de una realidad en orden” (p.428). Para dar cuenta de este cuerpo para-sí, analiza tanto las sensaciones como las acciones humanas. La ciencia piensa la sensación únicamente como producto del cuerpo biológico. Los órganos materiales del cuerpo aparecen como lo “objetivo”, como los causantes o “excitantes” de una respuesta corporal interior, la cual, a su vez, se concibe como lo “subjetivo”, como lo “pasivo”, como algo simplemente causado por el órgano objetivo del cuerpo (p.433). De este modo, toda experiencia sensorial se transforma en una entidad que “no puede salir de sí misma”, que “manifiesta la inercia y la ausencia de toda trascendencia” (p.434).

A diferencia de la ciencia, para Sartre (2013), existe también un cuerpo vivido, el cual no se puede conocer como causa. Los objetos que vemos, si bien “se manifiestan como visibles a nuestra conciencia de verlos, no podemos tener conocimiento de ellos al verlos” (p.437). No puedo ver “al ojo vidente”, solo puedo tener conciencia de los objetos en el mundo, más no de mi “actividad debeladora” (p.437). Mi cuerpo supone un conocimiento no-tético, que solo puedo existir. Al mismo tiempo, los objetos en orden se muestran desde una “perspectiva particular”, desde un centro de referencia que es el cuerpo; el orden del mundo me regresa una perspectiva que no puede ser un objeto captable, en tanto es “lo que yo soy”, mi propio modo de ser en el mundo (pp.438-439). Por eso, el cuerpo como ser para-sí antes que contemplar al mundo es “coextensivo” a él, se “pierde” en él para que este exista y para que sea posible su trascendencia (p.440). Del mismo modo, como centro de referencia en medio del mundo, el cuerpo es también acción humana. Desde el ser para-sí, el mundo se presenta como una serie de utensilios ordenados de modo práctico, es decir, como “indicación de actos que hacer”, como “promesas” y “correlatos de todas las posibilidades que soy” (p.445). De este modo, el cuerpo para-sí en medio del mundo, se da como ser en movimiento, “viviente” y transcendido hacia otras órdenes (p.448).

Por otro lado, en relación con la conciencia, Sartre (2013) concibe al cuerpo, desde el para-sí, como “un punto de vista sobre el que no puedo tener ningún un punto de vista” (p.455). No es un instrumento de la conciencia, sino su modo de ser. La conciencia del cuerpo para-sí es conciencia prerreflexiva y lateral de una “incaptable contingencia” (p.456). Incluso, cuando el cuerpo es reflexionado por la conciencia, no se trata de conocimiento, sino que esta reflexión se vuelve, más bien, afectividad. Si siento dolor, la reflexión lo capta como “objeto del mal”, como un objeto afectivo que no se conoce, “se padece” (p.465). El cuerpo es primero existido como contingencia propia, pero luego es cuerpo “padecido” (p.465). Sin embargo, cuando ningún dolor ni placer es existido por la conciencia, esta afectividad no desaparece, se vuelve “existencia” pura, captación no-tética, “no posicional de la contingencia”, afectividad sin cualificación, es decir, se transforma en náusea (p.466).

Además, para Sartre, el cuerpo no solo es existido como conciencia para-sí, sino que también existe de modo diferente, a saber, como ser-para-otro. El prójimo es un modo de ser, un ente para el cual “soy un objeto” y que también “se me aparece como un objeto” (p.468). Capto al otro en su trascendencia, como “disposición de cosas-utensilios de mi mundo”, como “centro de referencia secundario” que es en el mundo y que no soy (p.468). De la misma manera, a partir de la “mirada” del otro, me doy cuenta de mi “ser” como un “objeto” (Sartre, 2013, p.484; Vinolo, 2018, p.332). Me transformo en algo que tiene que ver con otro ser, y que, por tanto, no puedo alcanzar, sino como “huida-hacia el-otro” que soy y que se denomina como “ser-ahí-para-otro” (Sartre, 2013, p.484). Sin embargo, ese otro, que también se me aparece como un objeto a mí, en tanto ser para-sí, está atravesado por la dimensión no-tética de su conciencia, por su pura existencia (Sartre, 2013, p.472). Entonces, cabe preguntarse, ¿qué pasa con esta dimensión prerreflexiva del otro en mi relación con él? Sartre asegura que, si bien el cuerpo del otro puede estar presente, incluso en su ausencia (por ejemplo, los objetos que utiliza me lo indican), si la persona ausente aparece, emerge algo “nuevo” puesto

que su facticidad es ahora “explícita” (p.472). Esta facticidad explícita del otro, que ya no se indica solo por el mundo, está atravesada por su “contingencia no posicional” e inefable (p.472). Sin embargo, en tanto yo no soy ese otro, cuando este aparece, su contingencia pura o no-tética de sí, no se me puede presentar a mí (en tanto la única persona que existe es el otro), solo puedo intuirlo. A esta “intuición”, que es “la contingencia pura de la presencia” del otro y algo de lo que no puedo dar cuenta, Sartre (2013) la denomina “carne” (p.473). Esta intuición, no es conocimiento del otro, sino más bien “aprehensión afectiva” de su “contingencia absoluta” (p.473). La contingencia del otro, como carne, es algo que siempre está en él, que da cuenta de su contingencia original y que, sin embargo, no puedo conocer.

Finalmente, aunque Sartre no niega la existencia de un cuerpo material objetivo, establece una distinción entre cuerpo vivo y cuerpo muerto. Esta distinción tiene que ver con la crítica que hace al modo cómo la ciencia concibe el cuerpo humano. Para Sartre (2013), el cuerpo, en tanto ser para-sí es una entidad en situación, en movimiento y en acción. Se trata de un cuerpo viviente, en trascendencia hacia un fin y volcado hacia el futuro (p.479). El instante en que este cuerpo “deja de ser captado por la trascendencia trascendida” se vuelve cuerpo muerto (p.479). El problema de la ciencia, entonces, es que, en tanto estudia al cuerpo como un objeto exterior, solo puede captarlo como “cadáver” (p.480). La anatomía y fisiología, por ejemplo, en vez de dar cuenta del cuerpo vivido, se encargan de la “reconstitución sintética del viviente partiendo de los cadáveres” (p.480). Del mismo modo, la biología y la medicina no comprenden “nada de la vida”, dice Sartre, puesto que analizan al cuerpo desde su posición de ser inerte (p.480). A diferencia de la ciencia, Sartre plantea que el único modo de comprender el cuerpo, como entidad viviente, es a partir de dar cuenta de este, no solo como un conjunto de órganos, sino también como un modo de existencia humana, es decir, como ser para-sí.

No obstante, a pesar de estas críticas sartreanas, una de las propuestas filosóficas contemporáneas más influyentes —que busca

llevar a cabo una transformación antropológica radical—, a saber, el transhumanismo, concibe al ser humano únicamente como objeto de conocimiento científico e intervención tecnológica. Por ejemplo, Nick Bostrom, uno de sus principales representantes, asegura que, como resultado de la intervención tecnocientífica, el ser humano, no solo se transformará en un ser infinitamente superior (más inteligente, más esbelto, sin defectos, ni faltas, etc.), sino que también podrá vivir incuantificables experiencias y alcanzar la inmortalidad. Veamos entonces, desde el análisis de los presupuestos, propuestas y promesas transhumanistas, de qué modo y hasta qué punto estas transformaciones serían posibles.

Transhumanismo y antropología en Nick Bostrom: Cuerpo, experiencia e inmortalidad

Presupuestos filosóficos y transformación humana

A pesar de las diversas versiones que caracterizan al transhumanismo (Thomas, 2024, p.04), es posible afirmar que esta corriente filosófica, cuyo origen se remonta a mediados del siglo pasado, concibe a los seres humanos como entidades materiales y objetivas, pero limitadas, que tienden, no solo hacia su mejora y perfeccionamiento, sino a la superación de sí mismos, mediante la utilización de la ciencia y la tecnología (Bostrom, 2024; More y Vita-More, 2013; Sandberg, 2013; Sorgner, 2010). La antropología transhumanista se alimenta —al menos— de dos vertientes filosóficas: el naturalismo ontológico y la neurofilosofía materialista⁹. En términos generales, el naturalismo ontológico parte de tres supuestos: lo único que es y que existe es la naturaleza, no existe algo sobrenatural y, todo lo que se encuentra en

⁹ El utilitarismo es otro de los presupuestos sobre los que se asienta el transhumanismo de Bostrom, sobre todo, en relación con la idea de John Stuart Mill acerca de la perfectibilidad (Reiss, 2013). Para mayor información sobre el tema ver Escudero-Alfás, 2021).

el mundo, incluido el ser humano, se puede explicar a partir de las ciencias naturales (Kim, 2003, p.88). Además, el naturalismo acepta la idea de que el elemento fundamental del que está compuesta la naturaleza es la materia. Por tanto, todo lo que hay en el universo, incluido el ser humano, su mente y su conciencia, son el efecto de relaciones entre entidades materiales (Kim, 2003, p.88-90).

Una de las subdisciplinas de la filosofía naturalista, que investiga el funcionamiento de las células del cerebro y sobre la cual se asienta el transhumanismo, es la neurofilosofía materialista. De acuerdo con Churchland (2013), una de sus principales exponentes, es el cerebro el que comanda el funcionamiento del resto del cuerpo humano. Churchland afirma que los fenómenos de la mente o la conciencia solo pueden explicarse como consecuencia del funcionamiento de las neuronas. Por eso, según la autora, lo que nos hace ser seres humanos, no es el alma, ni la conciencia, sino que somos únicamente información biológica “que está guardada en patrones de conexiones entre células cerebrales vivas” (p.12). Es el cerebro, y no otra entidad, el que tiene “la llave de lo que hace ser [al ser humano] del modo en que es” (p.32).

Desde estas dos corrientes filosóficas, Nick Bostrom (2024) propone que el ser humano es únicamente cuerpo, materia comandada por el cerebro. Por eso, en su pensamiento, es posible, no solo captarlo de manera objetiva, mediante el conocimiento científico, sino también transformarlo en su totalidad, mejorarlo y superarlo mediante la tecnología. Este proceso de transformación, se logrará, según este autor, en dos grandes etapas: una transhumanista y otra poshumanista. La primera se caracterizará, tanto por el desarrollo de un tipo de tecnología madura como por el potenciamiento de las capacidades del cuerpo y cerebro biológicos. En esta etapa, los deseos podrán “ser satisfechos sin ningún esfuerzo” (p.150). La escasez de la naturaleza se terminará, se vivirá en la superabundancia. También se “actualizarán” y “aumentarán” las capacidades mentales, mediante la implementación de dispositivos en el cerebro o a través del consumo de fármacos (p.253). Se incrementará “la sensibilidad y la capacidad

para amar” (p.255). Además, “se retrasarán (...) limitaciones humanas” como el envejecimiento o las enfermedades (p.255)¹⁰. En la etapa poshumanista, en cambio, surgirá una superinteligencia superior a la del ser humano, que le permitirá no solo aumentar sus capacidades a niveles exponenciales, sino superar su naturaleza material-biológica defectuosa para conseguir la perfección. Bastará “un click” y “un whirr”¹¹, dice Bostrom, para que el ser humano pueda realizar sus sueños (p.254). Además, dado que, para Bostrom, no es deseable sentir, por ejemplo, sufrimiento, se creará “un plan universal que evite todos los sentimientos [negativos] no placenteros de la mente” (p.211). Se podrá “exportar su funcionalidad hacia mecanismos externos”, sin que sea necesario sufrir (p.211). Se creará una especie de baipás que impedirá tener que vivir experiencia negativa alguna. Finalmente, se producirán mecanismos de subida del cerebro hacia espacios virtuales donde será posible llegar a ser un ente sin sensaciones negativas, es decir, se podrá desprogramar el sufrimiento para siempre.

Cuerpo, falta y negatividad

Según Bostrom, el cuerpo-materia es la única entidad que compone al ser humano (Miksa 2024, p.04). Sin embargo, se trata de materia defectuosa y limitada, a la que le faltan capacidades para mejorar y para superarse a sí misma. El cerebro, por ejemplo, dice Bostrom (2024), al estar “hecho de apenas tres libras de carne”, solo puede almacenar cierta cantidad de información, de acuerdo con su tamaño (p.254). Por eso, sostiene el autor, es necesario aprovechar el desarrollo de la ciencia y la tecnología para mejorar al ser humano, mediante una transformación que le permita evolucionar e incluso trascenderse a sí mismo. Con el surgimiento de la era transhumanista será posible aumentar los atributos corporales y mejorar la capacidad cerebral e

¹⁰ Todas las traducciones del inglés al español en este artículo, son realizadas por la autora.

¹¹ Sonido de computadora.

inteligencia. Durante la etapa poshumanista, en cambio, el ser humano podrá superar definitivamente sus límites biológicos, a partir del abandono de su cuerpo fallido y defectuoso. Con el surgimiento de la superinteligencia artificial, la mente o el contenido y funcionamiento de las neuronas (ambas son lo mismo) se podrá “subir a una computadora, replicando, en silicio, los procesos computacionales que normalmente se llevan a cabo en el cerebro” (Bostrom, 2005, p.4). Esto permitirá, no solo incrementar la inteligencia, sino multiplicarla más allá de los límites biológicos del cerebro.

Sin embargo, como se dijo antes, para Bostrom (2024), la mejora y perfección del cuerpo también supone la eliminación de todos los sentimientos y sensaciones negativas, así como de dinámicas “no psicológicamente deseables” del ser humano (p.212). Aunque Bostrom reconoce que, por ejemplo, sensaciones negativas como dolor permiten al cuerpo dar cuenta de las amenazas del mundo, durante el transhumanismo, asegura que será posible crear un mecanismo que cumpla estas funciones, “pero sin ser doloroso” (p.212). A este mecanismo lo denomina como “exoskin” o piel exterior (p.212). Se implantará, dice, una “capa de sensores nanotecnológicos tan finos que ni siquiera podremos sentirlos, pero que monitorearán la superficie de nuestra piel” de modo que “si ponemos la mano en un plato caliente, un mensaje de alerta roja aparecerá, así como un sonido fuerte”, en vez del dolor (p.212). Así, podremos exportar/eliminar esas sensaciones y, al mismo tiempo, enfrentar las amenazas del mundo y evitar daños, sin sentir dolor.

Además, Bostrom afirma que, con el desarrollo de la tecnología madura y de una superinteligencia artificial, no solo se perfeccionará el cuerpo humano, sino que también se eliminará la falta o escasez de la naturaleza, así como la necesidad del trabajo humano. Bostrom (2024), construye un escenario utópico, en el cual la tecnociencia se desarrollará de manera adecuada, de modo que creará, mayormente, efectos positivos. Uno de estos efectos será la eliminación de la escasez y del trabajo. A partir del desarrollo de tecnología madura, se construirán robots hiper-productivos, que alcanzarán un grado de

eficiencia mucho mayor que la del ser humano, en todos los ámbitos de trabajo posibles (pp.17-18). Una vez que el trabajo de estas máquinas alcance niveles exponenciales de productividad, se eliminará totalmente la escasez del mundo, se vivirá en la superabundancia y los seres humanos ya no necesitarán trabajar.

Sin embargo, Bostrom plantea que el hecho de que los seres humanos ya no necesiten trabajar, “quizá nos hará experimentar una ausencia [de] propósito”, “un sentimiento de vacuidad o una existencia sin sentido” (p.439). Para contrarrestar esta falta de significado de la vida humana es necesario, dice Bostrom (2024), sacar provecho de los mecanismos desarrollados por la tecnología madura y por máquinas superinteligentes. A partir de estas tecnologías se podrá construir artificialmente un continuum de significado, propósito o sentido de vida (p.442-445). Si se vuelve difícil interesarse o comprometerse en algo del modo natural, se podría “usar la neurotecnología para lograrlo” (p.160), “recalibrar” el aburrimiento y la falta de interés de modo que ya no se pueda sentirlos (p.216). Esto eliminaría todo “desajuste” o distancia entre nuestra “actitud subjetiva” y “las circunstancias objetivas” (p.216). Seríamos por fin un “perfect match” (una coincidencia perfecta), dice Bostrom (p.216). Además, si otra persona quiere cambiar su modo de ser, para dar sentido a su existencia, porque no le gusta quien es o porque siente “que es mala para las matemáticas”, podrá hacerlo a partir de una “reconfiguración interna de su cerebro” que le permita tener experiencias de “ser brillante en matemáticas” (p.165).

En la época poshumanista, Bostrom se imagina un personaje inmortal, el cual, vivirá en una realidad virtual controlada por él y podría “modificarse a sí mismo”, programarse “un exoser” (ser exterior) que “cargue automáticamente [y con antelación] sus pasiones, en intervalos al azar”, con el fin impedir la sensación de aburrimiento o falta de interés, antes de que estas aparezcan (p.220). Durante este período también se podría recurrir a la repetición para evitar la vacuidad humana. Sensaciones como la de Einstein al descubrir una teoría podrían “repetirse de manera perpetua” (p.303). No obstante,

si se quiere cambiar de motivación, no habría problema, puesto que sería posible pre-programarse de tal modo que, un “mecanismo inteligente” ayude a una persona a cambiar de propósito “justo antes de que [su actividad] empiece a serle aburrida” (pp. 218-219). Como consecuencia, los seres humanos podrán intervenir para no sentir nunca, falta alguna.

Incremento de la experiencia y modos de ser inimaginables

Si bien, para Bostrom, los seres humanos forman parte de la naturaleza e interactúan con los objetos del mundo y con los demás, estas interacciones, que se pueden denominar como experiencia humana, se conciben únicamente, desde el transhumanismo naturalista, como efectos de procesos biológico-materiales. Desde este punto de vista, Bostrom (2024) asegura que es posible “generar experiencias realistas sin tener ninguna interacción con el mundo exterior, ni con otras personas reales” (p.170). Esto quiere decir que la experiencia humana, para el transhumanismo, se vive como respuesta del cuerpo a un estímulo. A partir de esta perspectiva, el aprendizaje, por ejemplo, no tiene nada que ver con la experiencia, ni con la vida vivida (pp.136-140). La experiencia del aprendizaje se construye como el resultado de procesos biológicos (p.138). Por eso, según Bostrom, es posible aprender cualquier cosa, sin necesidad de tener experiencias en el mundo, sino como resultado de intervenciones-transformaciones tecnológicas en el cuerpo humano. Por ejemplo, se podría adquirir experiencias de aprendizaje a partir de la introducción de “nanobots que nos enseñen lo que sea que queramos” aprender (p.139-140).

La adquisición de experiencias por vía tecnológica no debe comprenderse solo como algo posible sino también deseable. Para Bostrom (2024), “las mejoras y modificaciones cerebrales” a partir de la tecnología, “nos darán acceso a un enorme espacio de experiencias nuevas” incluso “nos permitirán sostener experiencias selectivas por

más tiempo, sin que estas disminuyan su intensidad” (p.305). Pero, además, asegura que, con el desarrollo de tecnología madura, los seres humanos podrán ser lo que no son, pero siempre quisieron ser, sin tener que tener que lidiar, ni con la naturaleza ni con los demás, sino mediante la intervención tecnológica de su cerebro (p.165). Un ejemplo de que es posible obtener experiencias sin interactuar con el mundo “son los sueños” (p.170). Por tanto, con el desarrollo de la neurotecnología y la intervención cerebral será viable no solo tener la sensación real de nuevas y mayores experiencias, sino que estas, a diferencia de los sueños, serán “altamente controladas” de acuerdo con lo que quisiéramos experimentar (p.170).

Durante la era poshumanista el mejoramiento de la experiencia humana será más radical. Se podrán repetir experiencias placenteras sin depender del cuerpo ni de la interacción con otras personas. En palabras de Bostrom (2024), con la “subida del ser humano a un computador” y la posibilidad de “interactuar con una realidad virtual” será posible tener “profundas y realistas experiencias sin tener que involucrar a otros” (p.168). Debido a que las experiencias podrán ser registradas, se podrá “resetear la mente y el ambiente” de tal modo que será viable “disfrutar la misma experiencia sin personas reales” una y otra vez (p.168). Esto se debe a que, con la eliminación del cuerpo y la migración del cerebro a medios digitales, se podrán “utilizar datos guardados para determinar el input que los sentidos humanos reciben” como experiencia (p.169). De este modo, se puede decir que la experiencia poshumana se transformará en la respuesta a un estímulo, en datos y en interacción virtual, que puede repetirse indefinidamente e intensamente mediante su programación. Se trata de una realidad controlada, a partir de la cual se asegura que los individuos, finalmente, puedan ser lo que quieran.

Pero, además, Bostrom (2024) asevera que las experiencias que se puedan obtener con la subida del cerebro a medios digitales tocarán el mismo modo de ser humano. En sus palabras, el poshumanismo permitirá el desarrollo de “modos de ser” inimaginables, es decir, de nuevas y mayores “posibilidades de conducir y experimentar la vida”,

“inaccesibles para criaturas humanas, con las mentes y cuerpos” tal como hoy los conocemos (p.253-254). El ser humano será de modos que “estarán más allá de sus sueños (...) más salvajes” (p.268).

Inmortalidad y superación del cuerpo

Bostrom (2024), considera que la muerte no es un destino sino un límite a la posibilidad de vivir¹². Para él, se trata de un problema que se puede resolver mediante el desarrollo de mecanismos tecnológicos que permitan alargar la vida y alcanzar la inmortalidad. Según él, en poco tiempo se tendrá el conocimiento suficiente sobre el sistema biológico molecular humano y se podrá extender la vida. Durante el transhumanismo se “abolirán [los tumores y] la mayoría de enfermedades y [se retrasará] el envejecimiento” (Bostrom, 2011, pp.169-170; Bostrom y Sandberg, 2009). Avances en criología permitirán congelar los cuerpos para que estos puedan revivir. Y, durante la fase de poshumanidad, a partir de la “clonación de la mente” y la “transferencia de la conciencia” o “subida del cerebro” a medios de existencia digital (Huberman, 2018, p.2), los humanos vivirán infinitamente en una realidad simulada. Se generará una “conciencia análoga a la de una persona, mediante la combinación de datos detallados acerca de su vida mental, para utilizarla en forma digital, como un software” (Huberman, 2018, p.2). Al realizar “copias digitales de su ser” los humanos se volverán seres poshumanos e inmortales (Huberman, 2018, p.4). A partir de la migración del ser humano hacia medios digitales será posible “moldearlo [todo] según nuestros deseos” (Huberman, 2018, p.6) y tener amplio control de la realidad construida. Además, al superar el vacío y la muerte, los seres poshumanos finalmente podrán alcanzar su coincidencia, su perfectibilidad, serán su *perfect match*.

¹² Para un análisis crítico, más detallado, acerca de la muerte en el transhumanismo ver González Vallejos, 2022 y 2023.

Sartre, ser para-sí y los límites de las promesas antropológicas transhumanistas

Ante la posibilidad de una discusión entre Bostrom y Sartre, se podría objetar que el problema de este ejercicio es que la concepción de estos autores acerca del ser humano supone niveles distintos de explicación. Mientras Bostrom se mueve a nivel empírico, esto es, propone una transformación del ser humano fundada en la observación y experimentación científica, Sartre (2013) busca dar cuenta de “las estructuras del ser”—ser en-sí, ser para-sí, la nada y ser para-otro— lo que, para él, equivale a transitar en el nivel “ontológico” (p.832-833). Sin embargo, ante la posibilidad de esta objeción, se puede decir, en cambio, que tanto Bostrom como Sartre, parten de presupuestos filosóficos que responden a la pregunta acerca de lo que es o lo que existe. La respuesta de Bostrom a esta pregunta se realiza a partir de supuestos naturalistas, en cambio, la de Sartre, acepta los presupuestos del existencialismo y la fenomenología. Mientras que para Bostrom lo único que existe es naturaleza material, para Sartre (2013), lo que existe, no es solo naturaleza o ser en-sí, sino también un ser para-sí (humano), atravesado por su existencia (pp.133, 143). Lo relevante de estas consideraciones es que justamente a partir de la respuesta que dan a la pregunta sobre lo que existe, ambos filósofos construyen su antropología. De este modo se puede decir que, en tanto estos dos autores parten de la aceptación de supuestos filosóficos que influyen su modo de concebir al ser humano, es posible poner en discusión ambas propuestas. En este caso, se trata de analizar las implicaciones de los presupuestos naturalistas de la antropología transhumanista, a partir de los aportes del existencialismo y la fenomenología, desarrollados por Sartre.

La aceptación de los supuestos del naturalismo se ilustra en la antropología de Bostrom, en tanto que, para él, la sola transformación de la naturaleza material traerá como consecuencia la transmutación del ser humano hacia una entidad, primero, transhumana y, luego, poshumana. Bostrom (2024), afirma que con estas transformaciones

no solo se mejorarán las capacidades de los individuos, sino que “se evitarán los estados mentales desagradables” o sensaciones negativas (pp.211-214), como el dolor, y se suprimirán todas las faltas, incluso la falta de sentido (pp.442-445). Durante la era transhumanista, esto se logrará mediante la instalación de dispositivos tecnológicos en el cuerpo. Por ejemplo, se implementará una “exoskin” (p.212) que reproducirá las funciones de supervivencia que cumple el dolor, pero sin tener que sentirlo. Del mismo modo, la falta de sentido se podrá eliminar mediante manipulaciones neurotecnológicas que permitirán una “reconfiguración” del cerebro para recalibrar la falta de interés o motivación, mediante la pre-programación de propósitos de vida “artificiales” (pp.159-161). Estos, harán posible eliminar la falta de sentido antes de que este pueda vivirse. Durante el poshumanismo, en cambio, se podrá eliminar definitivamente toda sensación negativa humana. Con la superación del cuerpo biológico y la subida del cerebro a medios digitales, los seres transhumanos tendrán control total sobre su realidad virtual. Se programará un “exoser” (p.220), que se anticipará a cargar intereses y pasiones, de tal modo que nunca se experimente la falta de sentido.

Para Sartre, en cambio, si bien el ser humano es cuerpo y materia, se diferencia del resto de entidades objetivas del mundo, en tanto se trata del único ser que no es un ser en-sí (aunque está atravesado por este). A diferencia del ser en-sí, Sartre concibe al ser humano o para-sí, como un ser incompleto. Se trata de un ser que surge de la nihilización del ser (en-sí) y que, en tanto no puede coincidir consigo mismo, ni ser su propio fundamento, está constituido inevitablemente por una falta de ser (en-sí). Para explicar esta falta, Sartre retoma el cogito cartesiano, pero no como conocimiento, sino como un modo de ser del para-sí, como su modo de existencia. En tanto ser falto, el ser humano está atravesado por un tipo de conciencia prerreflexiva, que no se puede captar, ni objetivar, que sólo se puede existir. Se trata de una conciencia no-tética a la cual, en tanto le es posible al menos intentar dar cuenta de sí, supone una distancia, una no coincidencia respecto de sí misma (Sartre, 2013, p. 134).

Por tanto, si bien Sartre no necesariamente estaría en contra de la transformación e, incluso, posible mejora del cuerpo físico, la propuesta transhumanista de que se pueden eliminar definitivamente todos los sentimientos negativos del ser humano (como el dolor) y todas las faltas (incluso la falta de sentido), a partir de la manipulación tecnocientífica del cuerpo-materia, no sería posible. Esto se debe a que, como se dijo, el ser humano, además de materia, supone un modo de ser incaptable, una conciencia irreflexiva. Y es precisamente este modo de ser de la conciencia, que no se puede conocer, que solo se puede vivir, lo que, de ningún modo, estaría sujeto a la intervención científico-técnica. Dicho de otra manera, en tanto los dispositivos tecnológicos transhumanistas para la transformación humana suponen un conocimiento que, únicamente, toma en cuenta al cuerpo como entidad material (encerrada y objetiva), la falta y lo negativo —por ejemplo, el dolor o la falta de sentido— no podrían eliminarse. Incluso si se lograra suprimir de la conciencia reflexiva, mediante un *baipás* tecnológico, todo lo que se considera como negatividad y como falta, estas permanecerían como entidades no-téticas. Para ilustrar este punto, se puede decir que si bien para Bostrom (2024), el dolor, por ejemplo, se eliminaría a partir de un “*exoskin*” (p.212), para Sartre, en cambio, esto no sería posible. El dolor, en tanto existido por una conciencia no-tética, supone en Sartre una dimensión no objetiva y no posicional, algo que es existencia pura, vivencia del dolor como afectividad sin cualificación. Esta dimensión no objetiva, que no se puede captar científicamente, ni manipular mediante la técnica, no se podría suprimir con los dispositivos transhumanistas. Sin embargo, lo que sería posible afirmar es que el nuevo ser humano que propone el transhumanismo, del que se ha intentado eliminar toda negatividad y toda falta, se transformará, eso sí, en un individuo cada vez más controlado por mecanismos técnicos y manipulado por la ciencia (Bruno et.al., 2019; Costa, 2021; Deleuze, 1991; Rouvroy y Berns, 2016; Sibilía, 2009; Zuboff, 2020).

Por otro lado, de acuerdo con Bostrom (2024), la tecnología madura (época transhumanista) permitirá, además, que el ser hu-

mano incrementa de modo exponencial sus experiencias. Mediante la transformación morfológica del ser humano, será posible “acceder a un largo [más amplio] espacio de experiencias”, incluso se podrá “seleccionarlas” y mantenerlas “intensamente” a través del tiempo (p.320). Con la manipulación tecnocientífica, los seres humanos tendrán experiencias mucho más “fuertes” y “puras” que algunas de las que son “accesibles a la gente hoy” (p.305). Sin embargo, el problema es que esta posibilidad, que promete el transhumanismo, concibe a las experiencias humanas, únicamente como sensaciones material-corporales y, en última instancia, como respuestas cerebrales. Para Bostrom, estas experiencias se pueden obtener, no tanto del aprendizaje resultante de la interacción de los seres humanos con el mundo y con los otros, sino, más bien, como respuestas a estímulos promovidos por la implementación de dispositivos tecnológicos, como nanobots. Por eso, para el transhumanismo, con la tecnología, el ser humano podrá aumentar sus experiencias sin tener que salir al mundo, ni tener que lidiar con los demás. Y no es que el transhumanismo niegue la existencia de un ser humano que interactúa con el mundo y con otros, sino que, las transformaciones tecnológicas que propone y hacia las que busca llevar a los individuos, se sostienen en el aislamiento de los cuerpos, es decir, pretenden saltarse el mundo.

De acuerdo con las propuestas de Bostrom, con el surgimiento de la era poshumanista, el proceso de construcción de experiencias humanas aisladas e, irónicamente, desprovistas de materialidad corporal y naturaleza (lo que se suponía que, para el transhumanismo, es lo único que el ser humano es) será aún más radical. Con la subida del contenido del cerebro a medios digitales será factible, no solamente obtener experiencias sin mundo sino, inclusive, sin cuerpo. Para el transhumanismo, el abandono del cuerpo humano hará posible en el futuro superar la materia carente y defectuosa de la cual está hecho. Dejar atrás la naturaleza humana limitada, para vivir en una realidad virtual, tendrá como efecto, según Bostrom (2024), no solo el aumento de la capacidad para almacenar información más allá de los límites del cerebro, sino que también supondrá incrementar enormemente las

probabilidades de tener nuevas y placenteras experiencias. En tanto esta nueva realidad virtual permitirá tener un alto control del medio, el ser humano será capaz de vivir, no solo experiencias que ha deseado, sino experiencias que hoy le son “imposibles de imaginar” (p.305); los poshumanos finalmente podrán ser lo que quieran.

Sartre, en cambio, si bien no negaría que la intervención tecnocientífica genera respuestas corporales (en tanto el cuerpo es también materia), sí pondría en tela de juicio la promesa transhumanista de que mediante la sola transformación del cuerpo-materia se alcanzará inevitablemente el incremento de la experiencia humana. Para Sartre, esta experiencia es algo más que materia que responde a estímulos. Sartre (2013) afirma que el cuerpo humano supone un modo de ser o cuerpo para-sí, incaptable, que aparece, a su vez, siempre como un “ser-en-el-mundo” (p. 424). El cuerpo como ser-para-sí está, de un lado, atravesado por una conciencia prerreflexiva y, de otro, comprometido en medio del mundo (p.424). Por tanto, existe un conocimiento del cuerpo que no se puede obtener mediante la ciencia, que solo se puede existir y que “es por sí mismo relación con el mundo” (p.424). De este modo, si bien el transhumanismo promete el incremento exponencial de la experiencia humana, concibe a esta, únicamente como sensación aislada, como respuesta a la recepción de estímulos. Para Sartre (2013), en cambio, las experiencias humanas, en tanto implican un cuerpo para-sí en medio del mundo, no podrían aumentarse si los mecanismos que se utilizan para hacerlo aíslan al cuerpo de este mundo y de los otros y, así mismo, reducen la experiencia a simples “excitaciones objetivas” internas y encerradas en sí mismas (p.433-434). Por tanto, desde el cuerpo para-sí de Sartre, las experiencias humanas, en la era transhumanista, en vez de aumentarse, se reducirían y, a la vez, transformarían al cuerpo en una entidad “pasiva” (p.433-434). Dicho de otro modo, la implementación de dispositivos tecnológicos, únicamente mediante la captación del cuerpo-materia, significaría no tanto el aumento de experiencias humanas vividas, como supone Bostrom, sino un cúmulo de infinitas respuestas corporales a estímulos tecnológicos, sin un ser en medio

del mundo, es decir, caracterizadas, más bien, por “la ausencia de toda trascendencia” (p.440), por la inercia y el aislamiento.

Por otro lado, según Bostrom (2024), el desarrollo de tecnología madura en la era transhumanista permitirá a los individuos superar enfermedades, retrasar el envejecimiento y alargar la vida. Además, con el surgimiento de tecnología superinteligente, durante el poshumanismo, el ser humano no solo vivirá más, sino que podrá finalmente superar el problema de la muerte, es decir, alcanzar su inmortalidad. Con la transferencia del cerebro a medios digitales, los seres poshumanos ya no tendrán que preocuparse por su muerte, sino que podrán vivir infinitamente en una realidad virtual, ampliamente controlada por ellos.

El problema de esta propuesta, desde Sartre (2013), es que con el abandono del cuerpo biológico, se elimina también toda posibilidad de existencia. Esto se debe a que este abandono supondría la migración de una entidad sin su modo contingente de existencia y sin la forma de ser que toma en medio del mundo. Se trataría de la inmortalidad de lo que Sartre considera como un “cuerpo muerto” (p.479). No hay que olvidar que, para Sartre, a diferencia del cuerpo vivo, o para-sí, concebir al cuerpo únicamente como “objeto exterior”, susceptible de ser conocido y manipulado por la ciencia, no hace más que reducirlo a su posición de “cadáver” (p.480). Por tanto, la subida de una entidad sin su cuerpo y sin su ser viviente, en vez de alcanzar un ser humano superior e infinito, como propone el transhumanismo de Bostrom, lo que obtendría es un organismo “inmortal”, pero vaciado de su forma material y de su ser en el mundo.

Conclusión

De acuerdo con Bostrom, el ser humano podrá eliminar toda sensación negativa y toda falta, inclusive la falta de sentido de la vida, a partir de transformaciones morfológicas que se realizarán a través de la ciencia y la tecnología. Estas afirmaciones están fundamentadas

en una ontología naturalista, la cual supone que el ser humano es únicamente materia. Sin embargo, dado que la ciencia no ha podido, con certeza, resolver el problema de la conciencia humana, es aún relevante y posible aseverar, en este caso, desde la ontología de Sartre, que el ser humano (en tanto ser para-sí) está atravesado por algo (un no-ser) que no se puede captar y que tiene que ver con su ser viviente o en existencia. A esta dimensión de la conciencia humana, en tanto modo de ser del para-sí, Sartre la denomina como conciencia prerreflexiva. A partir de aceptar la existencia de este modo de ser, se puede decir que la idea de Bostrom de que con la transformación tecnocientífica se eliminará toda falta y negatividad en el ser humano, no es viable. Aunque se logran suprimir todas las sensaciones negativas, como el dolor, por ejemplo, y, aunque se crearan de manera eficiente, motivos tecno-artificiales que, de antemano, impidieran la sensación de toda falta (por ejemplo, de sentido humano), estas no se eliminarían completamente. Tanto las faltas como las sensaciones negativas permanecerían, en aquello que la ciencia no ha podido conocer, y que, para Sartre, se denomina como ser para-sí. Este concepto da cuenta de un modo de ser humano que se encuentra atravesado por una conciencia no-tética, que no se puede captar, solo se puede existir. Esto supone que, en tanto el ser humano está atravesado por una dimensión incaptable de la conciencia, no se puede asegurar que la ciencia podrá eliminar todos los defectos, faltas y sensaciones negativas, a partir del conocimiento y manipulación del ser cognoscible humano.

Pero además, según Bostrom, el desarrollo tecnocientífico permitirá al ser humano tener muchas más e inimaginables experiencias. Esto es posible debido a que, para el transhumanismo, las experiencias humanas son respuestas a estímulos, sensaciones internas del cuerpo, que no necesariamente requieren de la interacción del ser humano con el mundo, ni con los otros, para alcanzarse. De ahí que, para Bostrom, es absolutamente factible, por ejemplo, experimentar mayores aprendizajes, únicamente a partir de la implementación de dispositivos tecnológicos al interior del cuerpo, sin tener que salir

a ningún lugar. Sin embargo, si tomamos en cuenta que el cuerpo en Sartre es un modo de ser para-sí en medio del mundo y, si aceptamos que la experiencia humana no es únicamente una respuesta biológica-corporal, entonces podemos, al menos, poner en cuestión la promesa transhumanista de que el desarrollo tecnocientífico producirá un incremento exponencial de las experiencias. En cambio, lo que sí es posible afirmar, desde este mismo concepto (de cuerpo para-sí, en medio del mundo) de Sartre, es que concebir la experiencia, únicamente como respuesta interior, no solo transformará al ser humano en una entidad “pasiva” sino que lo encerrará en su propio cuerpo, privándolo del mundo, que es su mismo modo de ser. Cabe aclarar que Sartre no negaría que la implementación de dispositivos tecnológicos pueda generar sensaciones corporales. No obstante, en tanto este tipo de experiencia transhumanista tiende a suprimir al cuerpo como ser para-sí en medio del mundo, para Sartre, se trataría de un tipo de experiencia, sin acción humana, y por tanto, inmóvil. De este modo, la promesa del transhumanismo de que con las transformaciones llevadas a cabo por la ciencia y la tecnología se podrán obtener experiencias aumentadas e inimaginables, desde Sartre, no se sostiene, puesto que estas se fundamentan en la manipulación de un cuerpo reducido, aislado del mundo y pasivo, es decir, sin agencia y sin transcendencia.

Finalmente, según Bostrom, con la subida de la mente a medios digitales, el ser humano podrá desafiar el tiempo, podrá alcanzar su inmortalidad. Asegura que durante la era poshumanista será posible clonar el contenido del cerebro, copiarlo en un computador, pero “manteniendo la memoria y personalidad intactas” (Bostrom, 2016, p. 64). Esto permitirá superar los límites del tamaño del cerebro natural humano, en tanto será posible almacenar incuantificables cantidades de información, así como tener control absoluto de este nuevo medio de vida o realidad virtual. Sin embargo, desde la distinción entre cuerpo vivo y cuerpo muerto de Sartre, se puede afirmar que los seres humanos, al dejar su cuerpo, eliminarán también su condición de existencia. Aunque se lograra una inmortalidad poshumanista, se

trataría, en todo caso, de la peremnización de una entidad sin conciencia prerreflexiva, sin cuerpo y sin su modo contingente de ser en el mundo. Por tanto, se puede decir que, en tanto la subida de este ‘contenido humano’ a medios digitales estaría fundada, únicamente, en la captación un cuerpo objetualizado por la ciencia, es decir, sin existencia, para Sartre, se trataría, más bien, de la inmortalidad de algo sin vida, de un ser, de antemano, muerto.

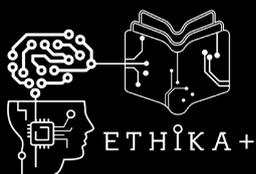
Referencias bibliográficas

- Bostrom, N. (2024). *Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World*. Ideapress Publishing.
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias*. Teell Editorial.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica*, (14), 157-191.
- Bostrom, N. (2005). Transhumanist values. *Journal of philosophical research*, 30(Supplement), 3-14.
- Bostrom, N. y Sandberg, A. (2009). Cognitive enhancement: methods, ethics, regulatory challenges. *Science and engineering ethics*, (15), 311-341.
- Bruno, F. G., Bentes, A. C. F. y Faltay, P. (2019). Economía psíquica dos algoritmos e laboratorio de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento. *Revista Famecos*, 26(3).
- Costa, F. (2021). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus.
- Churchland, P. (2013). *Touching a nerve: Our brains, our selves*. WW Norton and Company.
- Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. *El lenguaje literario*, (2), 114-121.
- Escudero-Alías, M. (2021). From utilitarianism to transhumanism: a critical approach. En S. Baelo-Allué y M. Calvo-Pascual (Eds.), *Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative* (pp. 36-50). Routledge.
- Gabriel, M. a(2018). *Yo no soy mi cerebro: Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Editorial de Pasado y Presente.
- Gabriel, M. b(2018). *Neo-existentialism*. John Wiley and Sons.
- Gardner, S. (2010). The Transcendental Dimension of Sartre's Philosophy. En J. Webber (Ed.), *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism* (pp.58-82). Routledge.

- González Vallejos, M. (2022). Nietzsche y el transhumanismo: ¿Una relación necesaria? *Revista Ethika+*, (5), 27-49.
- González Vallejos, M. (2023). ¿Transhumanismo o «ser para la muerte»? *Temps d'Educació*, (65), 29-44.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Ediciones Universitarias.
- Huberman, J. (2018). Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality. *Mortality*, 23(1), 50-64.
- Kim, J. (2003). The American origins of philosophical naturalism. *Journal of Philosophical Research*, (28), 83-98.
- Miksa, R. (2024). Fine-tuning and the multiverse argument against naturalism. *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology*, 8(2), 1-24.
- More, M. y Vita-More, N. (Eds.). (2013). *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley and Sons.
- Sandberg, A. (2013). Morphological Freedom—Why We Not Just Want It, but Need It. En M. More and N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp.56-64). John Wiley & Sons.
- Reiss, J. (2013) *The Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda filosófica*, (1), 88-116.
- Sartre, J. P. (2013). *El ser y la nada*. Losada.
- Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Sartre, J. P. (2021). *Náusea*. Alianza Editorial.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.

- Sorgner, S. L. (2010). Beyond humanism: Reflections on trans-and posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21(2), 1-19.
- Thomas, A. (2024). *The politics and ethics of transhumanism*. Bristol University Press.
- Vinolo, S. (2023). Acaecimiento absoluto y significaciones en la primera filosofía de Sartre. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, (50), 195-214.
- Vinolo, S. (2022). *Un siglo de libertad*. Universidad San Francisco de Quito.
- Vinolo, S. (2021). El neorrealismo absoluto en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre. *ideos*, (36), 193-222.
- Vinolo, S. (2018). El sujeto amoroso en Sartre: un puente entre la metafísica y la postmetafísica. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, (45), 323-341.
- Zuboff, S. (2020). *La Era del capitalismo de vigilancia*. Ediciones Paidós.

Reseñas

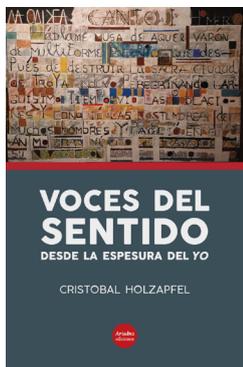


CÓMO CITAR

Álvarez, I. (2025). *Voces del sentido desde la espesura del yo* de Cristóbal Holzapfel. *Ethika+*, (11), 233-237. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2025.77531>

Voces del sentido desde la espesura del yo de Cristóbal Holzapfel

Íñigo Álvarez¹
Universidad de Chile



Santiago: Ariadna Ediciones, 2023

118 pp

ISBN: 978-956-6276-12-8

Voces del sentido desde la espesura del yo es un estudio sobre la búsqueda incesante del sentido a la que nos vemos empujados por el solo hecho de vivir humanamente. El ser humano, dice desde el comienzo Holzapfel (p.13), es un “buscador de sentido”, de un sentido que lo remite a las fuentes referenciales del amor, la amistad, el saber, el trabajo, el poder, el

juego y la muerte. De nuestro vivir cotidiano, de nuestra experiencia amorosa y amistosa, de nuestra labor, de nuestro trabajo y nuestro juego, del poder y de nuestra muerte es de donde extraemos el sig-

¹ <https://orcid.org/0000-0002-0001-1493>



nificado, la justificación y la orientación de nuestra vida, el para qué hacemos lo que hacemos, porque, por lo que parece, nos es difícil vivir en un sinsentido. A eso se refiere, por ejemplo, Frankl (2015), al describir su vivir en el campo de concentración de Auschwitz, cuando recuerda que, más que el dolor físico, lo que hería verdaderamente era “el sinsentido de todo eso” (p.35). Y, por eso, también podemos decir que la búsqueda del sentido incluye el momento último de la propia muerte, como afirma más adelante el mismo Frankl (2015), al pensar que si tenía que morir “al menos que mi muerte tuviera algún sentido” (p.52).

Continúa Holzapfel, en el segundo capítulo de la obra, construyendo una trama del sentido que se compone de cinco nudos. El sentido que hace nuestra vida se teje en una trama existencial que enlaza los nudos de los vínculos, los cobijos, las ataduras, las reiteraciones y los sostenes. El sentido, afirma, se origina en el vivir, en los sentidos que nos relacionan con el mundo, en los vínculos que establecemos con las cosas o con las personas. Son estos vínculos los que nos permiten generar un enlace estable, si bien parcial (lo que Holzapfel llama “el cobijo”); son vínculos que al mismo tiempo que nos dotan, también nos atan e impiden otros. No obstante, al reiterarlos, vamos cimentando nuestra vida sobre tales sentidos y, en definitiva, nos sostenemos humanamente sobre ellos. Por supuesto, desde nosotros en un mundo con otros. Lo señala con precisión, por poner un ejemplo, Adler (s.f.), cuando afirma que el fin determinado de toda especie es “el de la perfección y adaptación activa a las exigencias cósmicas” (p.208) que, en el caso de los seres humanos, se traduce en el desarrollo y perfeccionamiento del sentimiento de comunidad.

Así nos encontramos cada uno de nosotros, empujados a vivir una vida necesitada de sentido, empujados a hacernos conscientes de nuestra propia vida, a dirigirla desde esa conciencia, que es el yo, que es apertura y orientación, que es gobierno fundante del sentido. Se trata de un yo que nos caracteriza, que nos hace únicos, pero que también es universal y nos une al cosmos. Como dice Holzapfel,

“este yo nuestro, el de cada cual, es yo-universal, quien al proyectar el sentido, resuena el eco de innumerables voces del sentido” (p.31).

En el capítulo tercero, el autor desgrana las fuentes dispensadoras de sentido. Hay, como ya había dicho antes, fuentes referenciales (amor, amistad, fe, saber, poder, trabajo, juego, muerte); pero hay también fuentes programáticas, en las que el sentido se expresa (arte, ciencia, técnica, economía, derecho, política, religión, filosofía); y, también, fuentes ocasionales y fuentes persistentes, fuentes estables, que toman un peso cierto en nuestras vidas, y otras que se caracterizan por su carácter accidental. Como bien dice el autor, las fuentes persistentes, a la vez que nos proporcionan estabilidad, también nos atan y nos empujan a la crisis de angustia, de la que nos aliviamos con las fuentes ocasionales, esas fuentes ligeras que nos permiten movernos y sentirnos desasidos, que nos ponen en contacto con las fuentes icónicas, cargadas de simbolismo. En conclusión, el sentido se manifiesta, se decanta, dice Holzapfel, en fuentes, en las fuentes con las que componemos nuestra vida. En todas ellas, como sostiene en el capítulo cuarto, hay una donación de sentido tanto como una dotación, si bien no en todas se ofrece idéntica combinación de ambos elementos.

La referencia a la dotación y a la donación de sentido que se deriva de las fuentes, le permite al autor tratar, en el capítulo quinto, de los alicientes de sentido, del sentir mismo, del recordar, del imaginar, del querer, del pensar. Los alicientes son las formas de actuar nuestra vida, la conciencia misma que genera los nudos de sentido ya mencionados. Porque somos y actuamos, nos vinculamos con las cosas con (y en) las que vivimos; somos con ellas y en ellas. Y somos nosotros, cada uno de nosotros, soy yo, en definitiva, el que, viviendo, doy sentido a mi vida, el que por dar y en el dar ese sentido, vivo. Y en este dar sentido me encuentro, como conciencia ética que soy, eligiendo y justificando mi vida; me encuentro construyéndome y, en suma, siendo el que soy. En palabras del autor, “el sentido da expresión a nuestro íntegro ser” (p.54).

No hay que olvidar, además (a ello se dedica el capítulo sexto), que ese ser en construcción que somos y que se desarrolla en este mundo, se proyecta también, mediante la fe, hacia otro mundo. Podemos decir, en efecto, con Eliade (2004), que “lo ‘sagrado’ es un elemento de la estructura de la conciencia” (p.17) y no un mero añadido coyuntural. O, en términos de Holzapfel, “La fe constituye una clave fundamental para entender el sentido y el poder que reviste” (p.59). La fe, que permea nuestra vida y que se sitúa también en el vivir cotidiano y terrenal, nos estabiliza y nos ancla al sentido. Especialmente frente al sinsentido de nuestra desaparición. Porque si somos conscientes de nuestra vida y del sentido que encierra, y que nos sostiene y encauza nuestro desarrollo, no lo somos menos del punto final de ese mismo desarrollo y de la falta de sentido que amenaza disolvernó (lo que el autor presenta en el capítulo séptimo). Lo que somos cada cual, el yo de cada uno, queda comprendido entre nuestro nacimiento y nuestra muerte; y en ese lapso de existencia deambulamos en busca de sentido, “somos preguntas que andan por el mundo en pos de respuestas”, dice Holzapfel (p.72). Pero, desde el yo dubitativo que se conforma en la modernidad, lo que encontramos tras la pregunta por el sentido es a nosotros mismos haciéndonos las preguntas y ofreciéndonos menesterosamente respuestas que tanto nos sosiegan cuanto nos inquietan.

Vivir es, pues, dotar de sentido propio (es decir, perteneciente y configurado por nosotros) nuestra vida; es desentrañar las fuentes programáticas y desenvolverlas, esto es, desenvolvernos cada uno hacia la nada, en los inevitables progresos lineales y retrocesos cíclicos que nos componen, en un intento permanente y reiterado por orientarnos hacia la verdad (como expone el autor en los capítulos noveno y décimo). Se trata, dice Holzapfel, de una lucha, de “nuestro propio ser es agonal” (p.88), en la que jugamos y nos jugamos la existencia. Somos, añade, una suerte de “*homo ludens agonal* racional” (p.92) que siempre está en juego, que siempre está en el juego, jugando a hacer la vida proyectando sentidos y luchando por ordenar nuestro universo, en un universo que tiende inexorablemente a la entropía

total y definitiva. Y en este escenario jugamos a trazar caminos y establecer metas, en las que nos jugamos la vida; en este escenario, interpretamos, a nuestro modo, el papel protagonista de la pieza teatral que vamos escribiendo según actuamos. El escenario, sin duda, es especial. No solo porque es el escenario de nuestra vida, sino porque es un escenario esencialmente valorativo. En el vivir, sentimos e interpretamos, pero también y, sobre todo, valoramos. El hombre, decía Frankl (2015), es “un ser cuyo interés primordial consiste en asumir un sentido y realizar un conjunto de valores” (p.89). Y Holzapfel añade que ese nuestro vivir y valorar se produce en una circunstancia particular. Vivimos, dice en el último capítulo del libro, en una nube; y “valoramos y definimos valores *desde* la nube” (p.107), quizás porque hemos llegado a este mundo también como caídos de las nubes, aunque no, desde luego, porque vivamos “en las nubes” en el sentido coloquial de la expresión, sino más bien porque nos encontramos en el mundo nuboso que hemos sabido, mejor o peor, construirnos al construirnos. Y nos construimos con y desde los valores, desde la moral, que es comunitaria y que es singular, que es mía, pero que también es de otros, pues, aunque yo soy yo porque no soy los otros, no es menos cierto que yo soy con los otros y por los otros.

Las palabras finales de este último capítulo describen bien la situación que el autor nos quiere transmitir: “la dotación de sentido viene de esta nube que nos envuelve entre la cuna y la sepultura” (p.113) y que, dirá después en la conclusión, flota en un trasfondo abismal. Solo esta frase bastaría para abrirnos a una meditación sobre nuestra existencia que impregne toda nuestra vida. Ese es, según creo, el objetivo del libro.

Referencias bibliográficas

- Adler, A. (s.f.). *El sentido de la vida*. Cultura.
- Eliade, M. (2004). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Orbis.
- Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido*. Herder.

Ética de la inteligencia artificial de Luciano Floridi

Raúl Fernando López¹

Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile
raul.lopez.r@ug.uchile.cl



Barcelona: Herder, 2024
464 pp.
ISBN: 978-84-254-5065-5

Sin duda la tecnología es parte cada vez más importante de nuestras vidas, tanto es así que la frontera divisoria entre lo artificial y lo natural parece difuminarse hasta desaparecer. Y es que, según piensan algunos (Hui, 2022), la inteligencia artificial (IA) está abriendo una brecha en el marco conceptual meramente mecánico al que parecía estar confinada en la teoría cartesiana (González, 2016). Pero, ¿es realmente la IA lo que se abre paso en los terrenos metafísicos de la existencia a través de la posibilidad de tener estados mentales, o es que somos nosotros quienes estamos transformando

¹ <https://orcid.org/0009-0000-6904-187X>

el mundo que nos rodea —y de paso a nosotros mismos— en un entorno digital favorable para el despliegue idóneo de las nuevas tecnologías inteligentes?

Luciano Floridi, considerado una de las mayores autoridades en materia de filosofía y ética de la información, presenta un exhaustivo estudio sobre las nuevas tecnologías de IA desde una perspectiva filosófica, cuyas implicaciones éticas exigen una reflexión profunda. El desarrollo de una investigación de este tipo sin duda requiere de un andamiaje conceptual específico y técnico que permita describir con precisión la problemática abordada. En este sentido, el autor italiano introduce conceptos clave como *infoesfera*, *agencia artificial* y *envoltura*, con el propósito de entender el contexto en el que resulta necesario el trazado de principios y prácticas éticas que dirijan el desarrollo tecnológico hacia el bien social.

Este libro forma parte de un proyecto de investigación más amplio sobre las transformaciones de la agencia que devinieron con la revolución digital. Se trata de la primera parte del cuarto volumen de una tetralogía que el autor denomina *Principia Philosophiae Informationis*, que incluye *The Philosophy of Information* (2011), *The Ethics of Information* (2013) y *The Logic of Information* (2019). La segunda parte que continuará este cuarto volumen será su próximo libro *La política de la información*. En palabras del propio autor, “la tarea de este volumen sigue siendo contribuir, como en los anteriores, al desarrollo de una filosofía de nuestro tiempo para nuestro tiempo” (p. 23).

Este trabajo está dividido en dos partes en dirección a dos objetivos. En la primera parte se persigue un objetivo metateórico, ofreciendo una interpretación filosófica de la IA como tecnología, en donde “la tesis central que allí se desarrolla es que la IA es un divorcio sin precedentes entre agencia e inteligencia” (p. 24). En la segunda parte, el objetivo es la investigación teórica de las consecuencias de aquel divorcio, sistematizando principios y recomendaciones éticas en vista al desarrollo y aplicación de las tecnologías inteligentes de manera coherente y consistente con el desarrollo del bien común.

Primera parte: entendiendo la IA

La primera parte está dividida en tres capítulos, (I) pasado, (II) presente y (III) futuro de la IA, desde el surgimiento de la IA, pasando por su caracterización como nueva forma de agencia, hasta su desarrollo previsible. La hipótesis de esta primera parte, y en la que se basa el desarrollo general del libro, es que “la IA no es una nueva forma de inteligencia, sino una nueva forma de agencia” (p. 137). Los factores principales para este planteamiento son la disociación entre agencia e inteligencia y la *envoltura* de esta agencia disociada a través de entornos cada vez más favorables a la IA.

Floridi parte de la base de que lo digital, en cuanto tecnología de tercer orden —es decir, no solo permite acceder a la información (primer orden, como la imprenta), o procesarla (segundo orden, como el computador), sino que también transforma la manera en que interactuamos con ella y la entendemos, esto es, tiene un importante «poder de corte». Lo digital “transforma radicalmente la realidad porque crea nuevos entornos que habitamos y nuevas formas de agencia con las que interactuamos” (p. 57). Lo digital «acopla, desacopla o reacopla» características del mundo (nuestra ontología) y, por tanto, nuestras asunciones sobre el mundo (nuestra epistemología); lo digital, de esta manera, está reontologizando y reepistemologizando nuestra realidad (pp. 51-59). Para Floridi, hay acoplamiento, por ejemplo, entre la identidad propia y los datos personales, indistinguibles cuando hablamos de la «identidad personal» de los «sujetos de los datos». La «localización» y la «presencia», por otra parte, sufrirían un desacoplamiento, en virtud de la forma en cómo *habitamos* el mundo digital, paralelamente a nuestra disposición física.

En este contexto, para el pensador italiano, existe una “reontologización de la agencia que aún no ha sido seguida de una reepistemologización adecuada de su interpretación” (p. 58). Sin embargo, no estamos hablando aquí de una agencia que implica estados mentales, sino de una agencia informática que procesa datos, actúa conforme a ello de manera autónoma y aprende de sus interacciones. Lo re-

volucionario es que este nuevo tipo de agencia ha “desacoplado» la capacidad de resolver un problema o completar una tarea con éxito de cualquier necesidad de ser inteligente para hacerlo” (p. 62).

Para comprender mejor esto, es importante advertir que la definición de IA que utiliza Floridi es la que proponen McCarthy, Minsky, Rochester y Shannon en su «Propuesta para un proyecto de investigación de verano sobre inteligencia artificial en Dartmouth» (1955), a saber: “para el presente propósito, el problema de la inteligencia artificial es el de hacer que una máquina se comporte de un modo que se llamaría inteligente si un ser humano se comportara de ese modo” (como se citó en Floridi, 2024, p. 63). Es a través de este enfoque como cobra sentido la tesis propuesta, el triunfo de este nuevo tipo de agencia es el desvincular («desacoplar») la resolución de problemas y la realización de tareas con éxito, de la inteligencia —en un sentido cognitivo, IA Fuerte, en términos de Searle (1980)—.

Como podemos notar aquí, la definición de IA del proyecto de 1955 en Dartmouth se basa en una idea pragmática, y un tanto ambigua, de inteligencia. En efecto, como señala Floridi, “a diferencia de «triángulo», «planeta», «mamífero», la noción de IA probablemente no sea un concepto científico” (p. 70). El tratamiento que se le da al concepto de inteligencia desde la ingeniería suele ser más casuista, es decir, a pesar de no poder definirla en términos estrictos, se tiende a asumir que uno la reconocería si la viera (Floridi, 2024). Esta definición contrafáctica de inteligencia está en línea con las ideas de Turing y el juego de la imitación, que, más allá de responder a la pregunta “¿pueden las máquinas pensar?”, apunta a la consideración inteligente de un comportamiento específico. Esta caracterización contrafactual de la IA “contiene las semillas de un enfoque ingenieril (por oposición a uno cognitivo) de la IA” (p. 77).

Para Floridi, estas son las dos almas de la IA, por un lado, la ingenieril, que apunta a «reproducir» inteligencia (tecnologías inteligentes) y, por otro, la cognitiva, cuyo objetivo es «producir» (verdadera) inteligencia. De modo que,

En lo que respecta al ámbito de la IA [como nueva forma de agencia], lo que importa es el resultado, no si el agente o su comportamiento son inteligentes. Por lo tanto, la IA no consiste en reproducir ningún tipo de inteligencia biológica. Se trata, por otra parte, de intentar prescindir de ella. Las máquinas actuales tienen la inteligencia de una tostadora, y realmente no tenemos mucha idea de cómo pasar de ahí (pp. 82-83)

En este contexto, en opinión del autor, el éxito de la IA se debe principalmente al hecho de que estamos construyendo, a través de los datos, un entorno favorable a la IA, un escenario en donde las tecnologías inteligentes se encuentran “como en casa”. Es el mundo el que se está adaptando a la IA y no al revés. Esta es la idea detrás del término *envoltura*: “hoy en día, envolver el entorno en una infoesfera favorable a la IA ha empezado a impregnar todos los aspectos de la realidad. (...) Transformando los hábitats sociales en lugares donde los robots pueden operar con éxito” (p. 88). Gracias al «desacoplamiento» y a la «envoltura», sostiene Floridi, las tecnologías digitales actuales pueden conquistar sin descanso el espacio ilimitado de los problemas y las tareas, siempre que puedan realizarse sin la necesidad de algún “ingrediente” que contribuya a crear lo que llamamos inteligencia humana.

Frente a este panorama, el futuro previsible de la IA depende en buena medida de los datos y, más específicamente, de los tipos de datos con los que trabaja y que produce. Para entender cómo una IA produce sus propios datos es necesario distinguir entre las reglas restrictivas —que señalan las actuaciones ilegales en un marco determinado (como las reglas del fútbol) pero que no determinan *a priori* todos los movimientos posibles— y las reglas constitutivas —que determinan a cabalidad las actuaciones válidas dentro del proceso que regulan (como las reglas del ajedrez)—, distinguiendo, así, datos *históricos*, *sintetizados*, *híbridos* y *sintéticos* (p. 108).

Los datos sintéticos producidos por una IA son aquellos en donde la respuesta o curso de acción se determina de manera autónoma,

no programada, por un algoritmo a partir de las reglas restrictivas observadas inductivamente en un sistema, o a partir de las reglas constitutivamente determinadas que enmarcan el plano de acción. A partir de aquí el concepto clave es el de *ludificación*:

Solo cuando un proceso o interacción pueda transformarse en un juego, y el juego pueda transformarse en un juego de *reglas constitutivas*, entonces la IA podrá generar sus propios datos, totalmente sintéticos, y ser el mejor «jugador» del planeta. (...) La tendencia hacia la generación de datos tan sintéticos como sea posible (desde sintetizados, más o menos híbridos, hasta totalmente sintéticos) probablemente sea uno de los santos griaes de la IA. (pp. 109-111)

Para comprender el desarrollo exponencial de esta agencia inteligente, Floridi destaca además la diferenciación entre problemas difíciles, problemas complejos y la consecuente necesidad de esta envoltura. En efecto, el futuro de la IA no solo depende de la sintetización de los datos, sino que también de la transformación (envoltura) de tareas *dificiles* en tareas *complejas*. Por muy inteligentes que parezcan los artefactos actuales, no son los mejores a la hora de realizar tareas o resolver problemas que requieran un alto grado de destreza como, por ejemplo, la que necesitaría un androide autónomo para conducir un auto común, manipular el volante, los pedales, mirar por los espejos, etcétera. Es por esto que, en opinión del autor, “no estamos construyendo vehículos autónomos poniendo androides en el asiento del conductor, sino repensando todo el ecosistema de vehículos con sus respectivos entornos, (...) eliminando por completo el asiento del conductor” (p. 119). Esto es un buen ejemplo de cómo, al envolver el entorno, estamos transformando un escenario difícil (enemigo de la IA), en uno complejo (amigo de la IA), en donde los recursos computacionales (memoria y pasos necesarios) pueden desplegarse en plenitud.

Finalmente, para cerrar esta primera parte de libro, Floridi nos reitera su tesis central: “Hemos liberado la agencia de la inteligencia” (p. 128). El autor es enfático al señalar que, por ejemplo, los “grandes modelos lingüísticos”, *large language models* (Chat GPT), “no razonan

ni comprenden, no son un paso hacia ninguna IA de ciencia ficción, y no tienen nada que ver con los procesos cognitivos presentes en el mundo animal y, sobre todo, en el cerebro y la mente humana, en lo referente a gestionar contenidos semánticos con éxito” (p. 121). De lo que se trata en definitiva el futuro de la IA es de diseño, “ludificar y envolver es cuestión de *diseñar*, o a veces *rediseñar*, las realidades con las que tratamos” (pp. 130).

Segunda parte: evaluando la IA

Esta segunda parte del libro aborda temas específicos de ética de la inteligencia artificial. Luego de un análisis comparativo de las distintas regulaciones existentes en Europa y Norteamérica en materia de IA, presenta un marco unificado de cinco principios éticos para la IA: (1) Beneficencia: promover el bienestar, preservar la dignidad y mantener el planeta; (2) No maleficencia: privacidad, seguridad y «precaución con las capacidades»; (3) Autonomía: el poder de «decidir decidir», es decir, conservar el liderazgo humano frente a la agencia cada vez más autónoma de las tecnologías inteligentes; (4) Justicia: promover la prosperidad, preservar la solidaridad y evitar la injusticia; y (5) Explicabilidad: esto permite los otros principios mediante la inteligibilidad de las tecnologías inteligentes, así como la posibilidad de identificar las responsabilidades por sus actos. A diferencia de los otros principios, que provienen de la bioética, este último es específico de la IA en cuanto tecnología de alta complejidad.

Como es de esperar, el uso de las nuevas tecnologías inteligentes conlleva varios riesgos y problemas. Según Floridi, la mayor parte de estos riesgos surgen precisamente por hacer caso omiso a los principios éticos, mientras que otros problemas estarían directamente relacionados con la estructura misma en que funcionan estas tecnologías, es decir, con los algoritmos. Entre los riesgos de no ser éticos, el autor destaca, por ejemplo, la compra de éticas digitales —elegir o adaptar principios o reglas éticas para justificar prácticas *a posteriori*—

ri—, el blanqueamiento de la ética —lavado «azul» (en referencia al *greenwashing* de las compañías para parecer más ecológicos de lo que en realidad son) con afirmaciones infundadas o medidas superficiales—, o el *dumping* ético —exportar actividades de investigación sobre procesos digitales que serían no éticas de realizar localmente e importar sus resultados—. Para Floridi, lo importante es potenciar un enfoque preventivo, en donde “la solución suele ser más y mejor información para todos” (p. 176).

En línea con este enfoque preventivo, para el autor, lo que más importa es cómo se diseña la *infoesfera* y las sociedades de la información maduras que se desarrollan en ella. Los conceptos importantes aquí son ética, *regulación* y *gobernanza*. Sin embargo, el cumplimiento llano de una regulación es ciertamente necesario pero insuficiente, por esto el autor propone la idea de una ética blanda —en oposición a la ética dura que establece los principios generales en los que se basa una regulación—, orientada precisamente a la adaptación específica posregulación, en orden a ir más allá de lo que puede exigir la ley en un caso concreto.

Por otra parte, los algoritmos también representan peligros importantes al no ser éticamente neutrales. Estos problemas éticos se basan en que los algoritmos pueden utilizarse para convertir datos en pruebas para un determinado resultado, y de ese modo desencadenar y motivar una acción que puede tener consecuencias éticas. Esto se relaciona, a su vez, con la trazabilidad, es decir, con la posibilidad de atribuir las responsabilidades por los efectos de las acciones que puede desencadenar el uso de un algoritmo (pp. 205-208). La evidencia no concluyente, inescrutable o equivocada es parte de los riesgos que conlleva el uso de algoritmos para tomar decisiones o asignar recursos. Problemas específicos como la *apofenia* —el ver patrones donde en verdad no los hay—, recuerdan que la correlación no implica necesariamente causalidad, los patrones pueden ser el resultado de propiedades inherentes del sistema modelado por los datos, de los conjuntos de datos, o de la hábil manipulación de los conjuntos de datos (p. 210).

A partir de aquí, el autor presenta una revisión de las buenas y malas prácticas en el uso de la IA, sus riesgos y oportunidades, así como también una serie de recomendaciones para una buena sociedad de la IA. Entre las malas prácticas destaca el uso delictivo de la IA, además de la desviación de responsabilidades causales y morales por el uso malicioso o daño colateral que se pueda provocar con ella. Por otra parte, la idea de utilizar las tecnologías inteligentes para el bien común supone contribuir a reducir, mitigar o erradicar un determinado problema social o medioambiental sin producir nuevos daños o amplificar los existentes (p. 300). Es muy importante para el éxito en el uso de la IA evitar que los sesgos que puedan estar presentes en los datos durante su desarrollo se traspasen a la toma de decisiones algorítmicas y, en específico, que esos prejuicios se arraiguen, refuercen y perpetúen de nuevo mediante mecanismos erróneos de aprendizaje reforzado (p. 331).

Floridi apuesta por diseñar y construir una buena sociedad de la IA, aprovechando sus virtudes para combatir problemas tan graves como el cambio climático, permitiendo la autorrealización y agencia humana, aumentar las capacidades de la sociedad y cultivar la cohesión social. Sin desestimar, por cierto, los riesgos de la infrautilización de estas nuevas tecnologías, así como tampoco su sobreuso o mala utilización, lo que podría erosionar en definitiva la autodeterminación humana. La infoesfera es este nuevo entorno informativo que las tecnologías de los datos y la comunicación están creando, y el que cada día habitamos con mayor frecuencia. En este escenario, es interesante advertir que el éxito sin precedentes de las nuevas tecnologías digitales se debe a que son ellas las verdaderas nativas de la infoesfera: nosotros “somos meros organismos analógicos que intentan adaptarse a un hábitat tan nuevo simplemente viviendo *onlife*” (p. 408).

Comentarios finales

El abundante trabajo de Floridi en torno a la información y las tecnologías inteligentes, así como la reflexión sobre las consecuencias

éticas de su masificación, son una valiosa base teórica desde la cual analizar nuestro tiempo presente y trazar las directrices del futuro. Y en este mismo sentido, a partir de las propias ideas del filósofo italiano, surgen amplios terrenos fértiles para el debate, la crítica y la reflexión.

En efecto, la tesis central del libro sobre este divorcio entre agencia e inteligencia resulta inquietante, pues deja en suspenso alguna definición clara de esta inteligencia humana soslayada por la tecnología más allá de señalar que hace referencia a una visión cognitiva. El enfoque desde el que Floridi aborda la problemática de la ética de la IA se basa precisamente en aquel «desacoplamiento» entre agencia e inteligencia. Pero cabe preguntar, ¿qué o cuál es, o en qué consiste este “ingrediente” que se deja fuera, que se divorcia de la agencia? Esta pregunta es relevante y tiene importantes consecuencias con respecto a la propuesta ética del autor.

Floridi es tajante al señalar que esta nueva agencia de la tecnología no es *realmente* inteligente y que depende de la envoltura, que “no estamos construyendo vehículos autónomos poniendo androides en el asiento del conductor” (p. 119). Esto puede ser cierto cuando hablamos de automóviles, pero la verdad es que sí existen modelos robóticos y androides capaces de un desplazamiento autónomo y de motricidad similar a la humana, como los presentados en los últimos años por Boston Dynamics o el modelo Optimus de Tesla. El concepto de envoltura es brillante, pero no es el único camino por el que avanza la tecnología.

Además, el concepto de IA que Floridi toma de la propuesta de Dartmouth de 1955 tiene problemas profundos que quedan en el aire, al estar basado en el enfoque ingenieril y pragmático inspirado en el “juego de la imitación” de Alan Turing (1950), es una definición que precisamente se establece con el objetivo de evitar la discusión de qué es la inteligencia o qué es una máquina. Sin embargo, esta definición contrafáctica de la IA parece depender de la consideración específica de lo que entendamos por «comportamiento que si realizara un hu-

mano sería considerado comportamiento inteligente». ¿Es posible un comportamiento específicamente humano *no inteligente*? Al entender la IA según el comportamiento que en un humano se consideraría inteligente, cabe la visión contrapuesta: ¿qué comportamiento de un humano sería considerado comportamiento mecánico? Precisamente el no humano, precisamente el comportamiento que compartimos con otros seres vivos, aquel que descartamos a la hora de definirnos como seres humanos y que no sirve, en definitiva, para decidir la inteligencia de una máquina.

A simple vista, no puede haber un comportamiento específicamente humano que a la vez no sea inteligente. El definir la IA en virtud de un comportamiento que si realizara una persona sería considerado inteligente conlleva el peligro de una petición de principio, ya que, siendo el ser humano inteligente por definición, se haga lo que se haga, si es hecho por un ser humano, lo podemos considerar comportamiento inteligente precisamente porque de antemano ya hemos aceptado esta característica como intrínsecamente humana. Parece ser que el “ingrediente” de la inteligencia cognitiva, de la “verdadera” inteligencia, es un fenómeno que no es directamente observable (Maturana, 2013, p. 24) y, sin embargo, Floridi sostiene que se ha «desacoplado» de la agencia.

Por otra parte, si la IA, en cuanto agencia artificial sobre la que trabaja Floridi, no tiene posibilidades de transformarse en Inteligencia Artificial Fuerte, en inteligencia artificial de “ciencia ficción”, la autodeterminación humana no estaría más amenazada de lo que ya pueda estar y tampoco deberían haber tantos problemas éticos nuevos como el autor nos sugiere, puesto que estaría claro que la responsabilidad por su mal uso debiera estar en todo el espectro de desarrolladores y aplicadores de estas tecnologías, así como en cualquier otra. La distribución de responsabilidades no debería ser distinta a la que tiene lugar hoy en día ante la producción de artículos peligrosos o consecuencias nocivas derivadas de su producción para cualquier comunidad. El hecho de que no se puedan proyectar todas, absolutamente todas las consecuencias de las aplicaciones de una tecnología, no es extraño, de

hecho, así funciona la aplicación de justicia en general, *a posteriori*. La ley en el Estado moderno de derecho establece un marco ideal en el despliegue social, sin embargo, es imposible que prevea todas las formas en que los objetivos deseables pueden ser amenazados, de modo que son los tribunales los llamados a interpretar y aplicar la ley de manera coherente. De otro modo, se presenta el riesgo de una hiperregulación normativa con todo lo que eso conlleva.

El sesgo en los datos, en cuanto riesgo del uso de la IA, no es algo nuevo en ciencias sociales como la economía o la sociología. La falta de transparencia en los procesos industriales en cuanto principio ético tampoco es algo que solo afecte a las agencias artificiales, y los demás principios ya son parte de la mayoría de los sistemas jurídicos occidentales. Por ejemplo, que determinadas industrias no hubieran previsto su aporte negativo al calentamiento global no las hace menos responsables. Podemos pensar lo mismo de la industria de la tecnología de tercer orden.

Por el momento la IA Fuerte es ciencia ficción y sospecho que seguirá siéndolo por un buen tiempo. En la medida en que ni siquiera es posible establecer con precisión los límites y características de la inteligencia como tal, es improbable que podamos estar satisfechos con los intentos de producirla. No obstante, parece ser esta vertiente cognitiva la que más excitación y preocupación provoca, y al descartarla de plano y tratar a la IA como mero sistema de resultados, de consecución de tareas y solución de problemas, Floridi amenaza peligrosamente en sus fundamentos la necesidad de una ética radicalmente vanguardista para la regulación de una herramienta tecnológica que cualitativamente no sería mucho mejor que “una tostadora”, lo que precisamente parece ser contrario a todo lo que nos propone después.

Referencias bibliográficas

Floridi, L. (2011). *The Philosophy of Information*. Oxford University Press.

- Floridi, L. (2013). *The Ethics of Information*. Oxford University Press.
- Floridi, L. (2019). *The Logic of Information: A Theory of Philosophy as Conceptual Design*. Oxford University Press.
- Floridi, L. (2024). *Ética de la inteligencia artificial*. Herder.
- González, R. (2016). El entendimiento lingüístico en la Inteligencia Artificial: una relación ambivalente con Descartes. *Revista IF Sophia*, 2(7), 1-32.
- Hui, Y. (2022). *Recursividad y contingencia*. Caja Negra.
- Maturana, H. (2013). *Desde la biología a la psicología*. Editorial Universitaria.
- Searle, J. R. (1980). Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-424.
- Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* (49), 433-460.