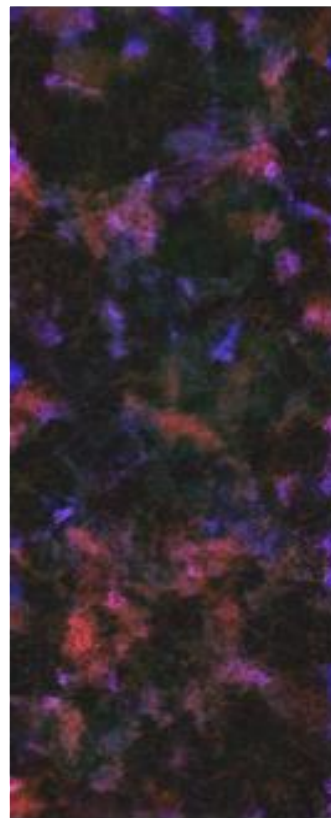
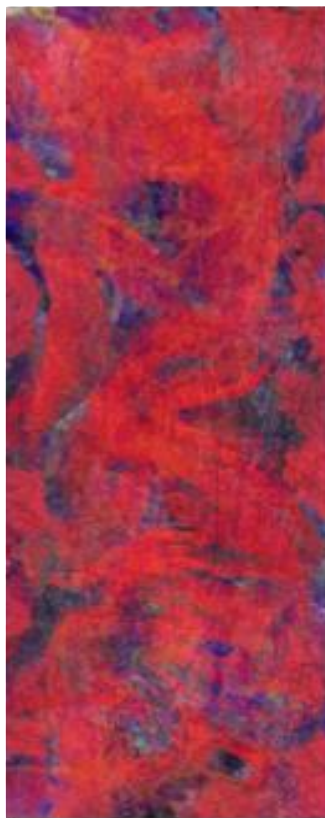


Des-encuentros



Vol. 3 Núm. 4 (2026): Vol. 3 No. 4, Enero-Julio



Unidad Académica de
FILOSOFÍA

Directorio

Rector

Dr. Ángel Román Gutiérrez

Secretaria General

Dra. Lorena Jiménez Sandoval

Secretario Académico

Dr. Hans Hiram Pacheco García

Secretaria Administrativa

Dra. Angélica Colín Mercado

Director de Investigación y Posgrado

Dr. Jorge Isaac Galván Tejada

Director de la Unidad Académica de Filosofía

Dr. Leobardo Villegas Mariscal

Director de la MPCH

Dr. Luis Miranda Rudecino

Directora general Des-encuentros

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Consejo Editorial

Dra. Lilia Delgado Calderón

Dr. Sergio Espinosa Proa

Dr. Nelson Guillermo Guzmán Robledo

Dr. Hugo Ibarra Ortiz

Dr. Luis Miranda Rudecino

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Dra. Cintia Candelaria Robles Luján

Dr. Leobardo Villegas Mariscal

Coordinación editorial

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Gestión de la información

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Dr. Luis Miranda Rudecino

Diseño y Edición

Dr. Luis Miranda Rudecino

Edición y corrección de estilo

Lic. Beatriz Elisa Acuña Díaz

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Diseño WEB – Contacto soporte

Dra. Montserrat García Guerrero

Dra. Elizabeth Gómez Rodríguez

Dra. Ana Eleonora Novoa Rivera

Contacto

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

al_ortega@uaz.edu.mx

Contacto soporte

revista.mpch@uaz.edu.mx

Portada

“Tres abriles, 2026”

Abraham Orozco

DES-ENCUENTROS, año 3, número 4, enero-julio 2026 es una publicación semestral de Acceso Abierto Diamante de la Unidad Académica de Filosofía, coordinada por la Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica, de la Universidad Autónoma de Zacatecas «Francisco García Salinas». Domicilio: Jardín Juárez 147, Centro. C. P. 98000. Zacatecas, Zacatecas, México. Teléfono: (492) 924 19 16. Página electrónica de la revista: <https://revistas.uaz.edu.mx/index.php/des-en> Correo electrónico: <revista.mpch@uaz.edu.mx>. Editor responsable: Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2024-121816353900-102. ISSN electrónico: 3122-3656, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez. Universidad Autónoma de Zacatecas, Avenida Preparatoria s/n, Fraccionamiento Progreso. C. P. 98060, Zacatecas, Zacatecas, México. Teléfono: (492) 924 19 16. Fecha de última modificación: 24 de junio de 2026. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre que sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alterar el contenido y dando los créditos a los autores. Tamaño del archivo 6.30 MB

Contenido

Comentario Editorial	5
-----------------------------	---

El anonimato, la invisibilidad digital y la desinhibición de la justicia: un anillo de Giges contemporáneo	6
Anonymity, digital invisibility and the disinhibition of justice: a contemporary ring of Gyges	
Saúl Herrera Rodríguez	

Caósmico: La verdad en el arte	19
Caósmico: The truth in art	
Cuauhtémoc Bárcenas Padilla	

Sobre la interpretación y la comprensión como mecanismo para la cooperación social y de la empatía	29
On interpretation and comprehension as a mechanism for social cooperation and empathy	
Aldo Barucq Muro Santoyo	

Entorno al socialismo trascendental y la intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl	41
On Transcendental solipsism and Transcendental intersubjectivity in Edmund Husserl's phenomenology	
Jonathan Ricardo Origel Valenzuela	

Entre normas y razones. El papel del pensamiento crítico en la comunicación institucional jurídica contemporánea	63
Between norms and reasons. The role of critical thinking in contemporary legal institutional communication	
Gerardo Antonio Peredo Mendoza	

Del fetiche al crimen consumado: una propuesta genealógica de la disipación de lo real en Marx y Baudrillard	79
From hidden fetish to consummated crime: a genealogical proposal of the dissipation of the real in Marx and Baudrillard	
Dr. Juan Manuel García Garduño	

La Arquitectura de la Ilusión: Del Genius Malignus Cartesiano al Genio de la Especie en Schopenhauer	101
---	------------

The Architecture of Illusion: From the Cartesian Genius Malignus to the Genius of the Species in Schopenhauer
Dr. Omar de Jesús Morel Batista

La verdad y la mentira en el tránsito del ideal platónico a la filosofía de Nietzsche	113
--	------------

Truth and lie in the transition from the Platonic ideal to Nietzsche's philosophy
Mtro. Víctor Jesús Hernández Quezada

Lectura y recreación de Schleiermacher	124
---	------------

Reading and recreation of Schleiermacher
Omar Espinosa Cisneros

Máquinas vulnerables: corporalidad, agenciamiento y resistencia en las narrativas gráficas de la gordura	137
---	------------

Vulnerable Machines: Corporality, Agency, and Resistance in the Graphic Narratives of Fatness
Mtra. Karla Helena Rodríguez Ramírez

El Metaverso: un desafío para el Derecho y la Filosofía en la Era Digital	148
--	------------

The Metaverse: a challenge for Law and Philosophy in the Digital Age
Sarahí Jiménez Zamora

Psicoanálisis. ¿Vigente u obsoleto?	157
--	------------

Psychoanalysis: relevant or obsolete?
Mariel Angélica García Hernández

Es un gusto enorme presentar el cuarto número de nuestra revista digital *Des-encuentros*, perteneciente a la Unidad Académica de Filosofía y coordinada por la Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica. Vamos consolidándonos como un espacio donde la comunidad filosófica puede abrir un diálogo permanente sobre nuestro mundo. La filosofía, piedra angular de nuestra exploración diaria, nos adentra con rigor y sensibilidad en las transformaciones radicales de nuestra época: la mediación digital de la vida moral, la experiencia estética en el estudio del yo, la hermenéutica como puente para la empatía y la cooperación, la fenomenología confrontada con la alteridad, las corporalidades disidentes como espacios de resistencia y las nuevas realidades virtuales que desafían nuestras categorías jurídicas y ontológicas. En este cuarto número éstas son las propuestas:

- El análisis de la vigencia del anillo de Giges en entornos digitales, de Herrera Rodríguez en donde se busca reimaginar y distinguir entre la desinhibición tóxica y benigna, tratadas en la ciberpsicología de John Suler.
- Una indagación de Bárcenas Padilla sobre la posibilidad de una verdad en el arte, a partir de la experiencia estética entendida como un estado de trance o disolución del yo.
- Muro Santoyo analiza el concepto de hermenéutica y los diferentes alcances que tiene en la comprensión de un texto, al mismo tiempo que resignifica la visión de un sujeto que interpreta en conjunto con sus creencias, acciones y formas de entender su entorno inmediato.
- El solipsismo trascendental y la intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Husserl, son abordados por Origel Valenzuela, quien considera los conceptos de epojé, reducción, solipsismo trascendental, yo, otro-yo, intersubjetividad trascendental, empatía y mundo de la vida.
- Peredo Mendoza examina la relación entre normas y razones en la construcción del discurso institucional, destacando la función del pensamiento crítico en la interpretación, argumentación y comunicación del derecho.
- La evolución del ocultamiento capitalista desde el fetichismo mercantil de Marx, hasta la hiperrealidad y el crimen perfecto de Baudrillard, es abordada por García Garduño, quien sostiene que ambas perspectivas son complementarias para comprender el capitalismo tardío, que opera mediante la explotación material y la producción masiva de simulacros.
- Morel Batista nos propone examinar la figura del engañador metafísico en dos momentos estelares de la filosofía moderna. Partiendo de la duda hiperbólica de René Descartes, analiza el papel del genio maligno como herramienta heurística para la cimentación del sujeto.
- Analizar la concepción platónica de la verdad como fundamento ontológico y epistemológico hacia la interpretación nietzscheana como producción simbólica, es la propuesta de Hernández Quezada.
- Espinosa Cisneros nos dice que comprender no es un proceso mecánico, sino un arte que recrea la experiencia vital del otro y la potencia de sus expresiones escritas, al tiempo que argumenta que la hermenéutica se erige como el arte de la comprensión dialéctica entre lo universal y lo singular del lenguaje y del individuo.
- Rodríguez Ramírez traza una genealogía crítica del pensamiento moderno del cuerpo para proponer las narrativas gráficas sobre la gordura como prácticas de resistencia corporal.
- El análisis de tres dimensiones fundamentales del metaverso desde una perspectiva filosófico-jurídica (naturaleza jurídica, los delitos virtuales y la propiedad intelectual), es el planteamiento de Jiménez Zamora.
- García Hernández nos muestra un análisis de fenómenos sociales e individuales, algunos aspectos de su origen y los temas actuales a los que convocan psicoanalistas en el mundo.

Agradecemos a cada uno de los autores y esperamos que estas letras sean de su agrado.



El anonimato, la invisibilidad digital y la desinhibición de la justicia: un anillo de Giges contemporáneo

Anonymity, digital invisibility and the disinhibition of justice: a contemporary ring of Gyges

Saúl Herrera Rodríguez

Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas en Filosofía e Historia de las Ideas
Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: saulherrerauaf@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-0863-7347>

El anonimato, la invisibilidad digital y la desinhibición de la justicia: un anillo de Giges contemporáneo

Resumen

El presente artículo analiza la vigencia del anillo de Giges en entornos digitales buscando una reimaginación desde la distinción entre desinhibición tóxica y benigna, tratadas en la ciberpsicología de John Suler; permitiendo un puente hacia una propuesta filosófica contemporánea de las ideas planteadas por Adam Smith, haciendo uso del argumento por analogía. De tal manera que se busca procesar filosóficamente, situaciones por las que los usuarios de plataformas digitales invierten constantemente la mayor parte de su vida cotidiana.

Palabras clave: Anonimato, psicología, invisibilidad, moralidad, argumento por analogía.

Abstract

This article analyzes the current relevance of the Ring of Gyges in digital environments, seeking a reimagining of it through the distinction between toxic and benign disinhibition, as addressed in John Suler's cyberpsychology. This allows for a bridge to a contemporary philosophical interpretation of Adam Smith's ideas, employing the argument by analogy. In

this way, it aims to philosophically process thoughts on situations in which users of digital platforms constantly invest a significant portion of their daily lives.

Keywords: Anonymity, psychology, invisibility, morality, argument by analogy.

1. Introducción

¿Qué pasa cuando le das el poder de actuar sin consecuencias y con total libertad a un individuo? Platón propuso el experimento mental en el mito del anillo de Giges en el segundo libro de *La República*, este mito nos permite observar las consecuencias. Mucho antes de que se formule ya se nos ofrece una respuesta; sorprenderemos al justo, haciendo lo mismo que el injusto (ca. 375 a. C./1986, 359c)

En nuestras sociedades contemporáneas no es necesario imaginar completamente lo que pasaría si uno usara el anillo que volvía invisible a Giges. Hoy en día, hay situaciones muy específicas que resultan en una suerte de fenómeno más o menos equiparable. Una especie de desinhibición por el anonimato; fenómeno abordado por John Suler desde la psicología, cuya perspectiva será retomada más adelante.

Por otra parte, el uso de seudónimos en redes sociales —sumándole el incentivo placentero que conlleva el recibir aprobación social que es medida por el número de pulgares arriba obtenidos por realizar algo que consideramos simple como escribir un comentario— llevan a las personas a realizar actos que normalmente no harían o al menos no estando físicamente frente a aquellos a quienes saben que perjudican.

En el presente texto, se analizarán las formas en que se presenta este fenómeno del anillo valiéndose de lo propuesto por Suler desde la psicología y otras posturas desde la perspectiva filosófica como el sentimentalismo moral de Adam Smith. Lo que se busca es comprender cómo la invisibilidad entendida desde la vida digital logra que los usuarios puedan dejar de lado sus nociones morales. Puede ser que el hecho de no ver a alguien directamente mientras sufre las consecuencias de nuestras acciones, quizá de forma injusta, sea parte de lo que causa esta situación.

Si bien es cierto, la razón más discutida de por qué se da este fenómeno tiene que ver con el anonimato y la potencial capacidad que otorgan estas plataformas digitales de, en algún sentido, volverse invisible. Consideremos que hay un factor a tomar en cuenta y es precisamente la razón de su planteamiento original en el texto platónico, discutir la naturaleza de la justicia poniendo a prueba la noción que se tenga de ella.

Trataremos de ofrecer una serie de razones por las cuales esta dinámica continúa dándose, curiosamente, en entornos digitales y de manera constante. Se tomarán en cuenta tanto la psicología como la propia filosofía, realizando algunas adecuaciones al agregar lo que se considera como actos moralmente buenos o reprobables en una época donde la vida

digital y la vida con menos tecnología computarizada se traslapan hasta tal punto que muchos de los usuarios de espacios digitales parecen no discernir entre la realidad y el entorno virtual, llegando incluso a considerar que la vida digital es mucho más relevante.

Es probable que lo filosóficamente interesante no radica totalmente en cómo las tecnologías influyen en las personas a manera de herramientas, como volverse invisible u otorgar la capacidad de discutir con alguien a una gran distancia incluso usando tu verdadero nombre a sabiendas que nada te pasará. No puede reducirse simplemente a decir que eres alguien invisible dentro de entornos digitales o que nadie sabe quién eres y que por ello puedas cometer actos moralmente reprobables sin ninguna consecuencia.

Quizá lo rescatable desde una perspectiva filosófica, radica en el hecho de que las personas son capaces de fingir ser justas en estas circunstancias. Y todavía más, pueden actuar injustamente creyendo que lo hacen de manera justa. Pero no solamente porque piensen que nunca serán atrapados o que están protegidos; debe haber algo que inhibe la capacidad moral de las personas.

Así pues, la pregunta: ¿qué lleva a alguien a pensar que escribir un comentario de odio en alguna plataforma —en contra de otro y sin ninguna otra aparente consideración más allá del hecho de poder hacerlo— es algo moralmente bueno? Y ¿por qué parece que dicha acción calma la conciencia de muchos quienes la cometen? Dicho de otra manera: tal parece que calmar la propia conciencia significa algo así como poseer una mayor calidad moral que muchos otros con quienes nos comparamos. No obstante, ¿percibirnos como moralmente superiores a los demás es tan fácil de conseguir que basta con un comentario escrito en unos segundos o minutos para defender lo que creemos es una causa justa? Esta clase de preguntas son a las que intentaremos dar respuesta.

2. Giges: ¿Aparentar ser justo es mejor que serlo?

Si se le cuestionara a un gran número de personas si la justicia es buena por sí misma o por lo que de ella se obtiene, ¿a qué tipo de respuesta llegaríamos? De acuerdo con Platón (ca. 375 a. C./1986, 358a), en el segundo libro de *La República*, la mayoría considera que no es agradable cultivar la justicia en sí misma, pues es tedioso ser justo; en realidad, buscamos ser justos por los beneficios que nos trae serlo.

Este planteamiento funciona porque el personaje de Glaucón establece un tipo de naturaleza específico para la justicia o mejor dicho, para actos que consideramos justos e injustos. Estos son así en la medida en que sus consecuencias nos afectan de manera positiva o negativa. En ese sentido, es por naturaleza bueno, placentero o benéfico el cometer injusticias y sería doloroso sufrir una injusticia (ca. 375 a. C./1986, 358e). En otras palabras, un acto injusto en sí solamente afecta de manera negativa a quien lo sufre o lo padece, pero

no a quien lo realiza, porque el sujeto que lo hace busca cometer actos injustos en tanto que estos le traigan beneficios y por supuesto busca no ser castigado por ellos.

Para ilustrar la idea del por qué parecer justo es mejor que serlo, consideremos primero un ejemplo de la situación como tal y después intentando aplicar el mismo concepto a una situación de uso de redes sociales: una madre quiere repartir entre sus dos hijos, de forma equitativa, tres manzanas. Así que decide entregarles una manzana y la mitad de otra para que sea justo para ambos. Sin embargo, lo que la madre no sabe es que uno de sus hijos tenía una manzana escondida que, sin importar realmente su origen, provoca que tenga dos manzanas y media, mientras que el otro se quedará solamente con la manzana y media.

Por supuesto, estamos suponiendo muchas cosas. Como que robó esa manzana y no debería tenerla y mintió para tener más. Pero quizá la obtuvo de manera justa. Si es lo contrario y consiguió esa manzana de forma injusta, al mentir y no revelar que la tenía, está siendo injusto mientras finge ser justo, así su beneficio es mayor.

Ahora bien, supongamos que alguien decide subir un video, de forma anónima, donde se aprecia que se maltrata a una mascota, lo que sin duda nos parecería algo reprobable moralmente. Por lo anterior, la comunidad receptora, decide que debe acudir a la acción de localizar la dirección física de quien hizo público ese video y acceder a sus cuentas oficiales en redes sociales si es que previamente usaba seudónimos, para encontrar su nombre real y así realizar amenazas de muerte, entre otras cosas igual de reprobables, un hostigamiento en general.

La cuestión es que, considerar que eso es moralmente correcto lleva a pensar, incluso, que son superiores en un sentido ético. Esto a todas luces es una inhibición moral o en otras palabras, parecer justo sin serlo. Porque ni siquiera se tiene la certeza de que quien subió el video sea el causante del maltrato animal. Pero, como veremos más adelante, esa no es la razón más importante para justificar esa supuesta superioridad.

Otro aspecto que debe resaltarse es lo que evidencia el propio mito y de lo que ya se han mencionado algunas cosas: la posibilidad de ser invisible. En el experimento mental se habla de un pastor que dentro de un caballo de bronce encuentra, entre otras cosas, un anillo en el dedo de un cuerpo algo más grande que los de los humanos comunes. Gíges se lleva ese anillo y al descubrir y después corroborar que lo puede volver invisible a voluntad, logra entrar en el palacio, seduce a la reina y asesina al rey para quedarse con el reino (Platón, ca. 375 a. C./1986, 359d-360b).

Para que lo anterior siga teniendo sentido dentro de los fines de esta argumentación, será necesario primero plantear la siguiente pregunta ¿quién podría siquiera vislumbrar que, si lográramos ser invisibles, podríamos cometer actos injustos con cierto grado de impunidad?

El mito expone una doble perspectiva aplicable tanto al justo como a injusto: los beneficios de sus actos parecen depender, en gran medida, de si estos son observados por los demás o realizados en el anonimato. Es decir, el hombre justo que en público realiza actos de justicia goza de prestigio y de la buena fe de sus iguales. Y para que el injusto pueda gozar

de sus mayores recompensas nadie debe saber que realiza actos injustos para que no sea castigado.

El anillo de Giges digital, si es que le podemos llamar así, puede causar lo que el filósofo griego considera como la mayor injusticia: parecer justo sin serlo en realidad (Platón, ca. 375 a. C./1986, 361a). El problema con lo anterior es que lo entendemos en términos de quien realiza actos injustos, pero si lo trasladamos hasta quienes sufren la injusticia, diríamos que, en efecto, la peor injusticia que se puede sufrir es parecer injusto sin serlo en realidad.

Esto último es importante porque es directamente aplicable a lo que pasa hoy en día en redes sociales y la mejor forma de ejemplificar es con el fenómeno conocido como cancelación. Hay quienes padecen las consecuencias de dicha situación en un ambiente digital sin merecerlas y hay quienes se unen a un grupo de personas para cancelar a alguien sin saber si sería lo correcto o no, sin embargo, estas circunstancias digitales nos permiten alejarnos de lo que parecen ser las consecuencias inmediatas. Es así que, debido a las condiciones de estas situaciones tenemos distintas clases de usuarios: el que parece justo sin serlo, quien comete injusticias, quien las padece y quien parece alguien injusto a juicio de los demás sin serlo también, como ya se dijo antes, una de las peores injusticias.

El fenómeno de la cancelación se ha vuelto algo común. Es el resultado de usar a conveniencia dichas plataformas que en buena medida afectan la reputación ya sea de manera individual o bien en colectivo. Es como si, de alguna forma, todo cuanto podamos juzgar moralmente –en tanto que se pueda experimentar de alguna forma en entornos digitales– es susceptible de ser cancelable.

En su artículo “Cancel Culture, Then and Now: A Platonic Approach to the Shaming of People and the Exclusion of Ideas” Douglas Campbell realiza una exploración del fenómeno de la cancelación en los diálogos platónicos. Campbell (2023) considera que aspectos como la vergüenza o la desvergüenza, según son tratadas en el diálogo, pueden ser aplicadas en nuestra sociedad de una buena manera.

Por ejemplo, muchas personas que están preocupadas por su salud, al enfrentar altas posibilidades de desarrollar una enfermedad seria como diabetes, siguen sin sentir la suficiente motivación como para ir a un gimnasio o contratar un entrenador personal, porque si lo hacen tendrían que rendirle cuentas a alguien y al sentirse avergonzadas, mejorarían (Campbell, 2023). Vivimos en un mundo que constantemente premia el sentirse libre y no sentir vergüenza, pero de acuerdo con Campbell, en consonancia con Platón, eso es un vicio.

Aunque sus ideas no encajan del todo con la intención de este texto, sí podemos hacer uso de la noción que presenta respecto a la cancelación. Básicamente tratamos de redistribuir la atención que estaba sobre alguien a quien se considera malo, para reenfoclarla en alguien a quien se consideraba, hasta ese punto, bueno (Campbell, 2023). Teniendo en cuenta esto, pensemos entonces en ese alguien bueno como una persona con buen prestigio, el cual constantemente parece transitar por el camino de la rectitud pero en realidad realiza actos moralmente cuestionables. Es por eso que, sin duda, se uniría al primer tipo de sujeto ya

mencionado con anterioridad, aquel que parece justo sin serlo y goza de no sufrir consecuencias.

Por otra parte, el segundo tipo de sujeto posee otras características porque parece gozar del prestigio de ser justo a pesar de que parece cometer injusticias, un ejemplo claro sería el usuario anónimo que cree calmar a su conciencia porque piensa que actúa de manera justa cuando de hecho, es todo lo contrario. Para sí mismo, está haciendo el bien y es un héroe anónimo. No necesita la aprobación de otros por sus acciones porque al ver su causa realizada podría pensar que contribuyó a ello. El anonimato en la era digital crea una especie de tiranía colectiva.

Hasta este punto se planteó la problemática considerando solamente el experimento mental platónico, pero no es suficiente para poder explicar las causas de este fenómeno. Es necesario cambiar el enfoque. Sin duda, la psicología puede arrojar algo de luz al respecto.

3. Suler y la desinhibición en línea

La aprobación social y su importancia en la vida de las personas no es algo nuevo, pero con el uso de redes sociales de forma cotidiana se convierte en sinónimo de éxito. Es decir, un usuario que sea capaz de cultivar un gran número de seguidores es considerado exitoso. La moneda de cambio que tiene valor es el prestigio. Es lo que los demás pueden percibir a partir de lo que cada uno está dispuesto a compartir. Inclusive la opinión de los demás es tomada con cierto respeto y admiración. Algunos usuarios son figuras públicas que exhiben su rostro y normalmente su nombre, por ello miden sus actos, porque si hacen algo percibido como reprochable serían directamente responsables.

¿Qué pasa con aquellos usuarios que buscan el mismo tipo de aprobación mediante el uso de estas plataformas digitales pero haciéndolo desde el anonimato o usando seudónimos? Todavía más, aquellos que no buscan recibir una gran atención, pero usan, sin embargo, las mismas tácticas para ocultar su verdadera identidad. Si alguien puede limitarse a decir “ese no soy yo” o “esas acciones o comentarios no representan lo que hago en la vida real” no existe realmente una carga moral y por lo tanto, se pueden hacer cosas que otros consideran cuestionables.

Sin embargo, creo que hay otra forma de ver esto. Hay personas que hacen uso de estos entornos digitales para ser héroes anónimos de acuerdo a sus propios principios morales e incluso su juicio puede verse comprometido al realizar actos que sin duda alguna son inmorales, mientras que ellos creen que son justificables. Veamos de manera precisa qué es lo que la psicología tiene que decir al respecto.

Lo que hasta este momento hemos llamado como anillo de Gíges contemporáneo o digital, el psicólogo John Suler (2004) lo definió como efecto de desinhibición en línea. Sin embargo, lo interesante es que lo hace de manera neutral para después expresar que este

puede desarrollarse en dos direcciones opuestas, lo que llama desinhibición tóxica y desinhibición benigna. En estos términos, el fenómeno que hemos tratado de explicar parece caer completamente en la desinhibición tóxica. Por otro lado, el propio Suler (2004) expresa que la línea que divide a estos dos tipos de desinhibición es difusa muchas veces, por lo que debemos considerar que tiene todavía más sentido que podamos llamarlo anillo de Giges contemporáneo como se ha venido planteando y sin dejar de lado uno de sus aspectos filosóficos más interesantes, creer que hacemos cosas correctas cuando no es así o fingir justicia cuando en realidad se cometen injusticias.

Desinhibirse en línea, no es bueno ni malo en sí mismo. De hecho tiene consecuencias bastante positivas según sea el caso. Puede haber foros donde la gente se reúne a compartir intereses que difícilmente pueden encontrar en la vida diaria fuera de internet. También pueden existir situaciones donde alguien utiliza esta desinhibición para hablar de algo que de otra forma le es imposible, pues estando frente a otra persona tiende a sentirse cohibido por miedo a ser juzgado. A pesar de la teoría, insistamos en que algunas veces puede traer consecuencias positivas o negativas, no es algo que esté completamente definido siempre.

En su artículo “The online disinhibition effect”, Suler (2004) proporciona seis diferentes factores que determinan unos y otros, el tipo de desinhibición; sea tóxica o benigna. Sin embargo, nos enfocaremos en la desinhibición tóxica y en dos de las seis características explicadas. La razón de lo anterior es bastante simple, como ya se dijo antes, no hay una forma precisa de saber cuáles factores están siempre implicados en uno u otro tipo de desinhibición. Lo que permite conocer cuáles de los seis se deben elegir es el propio enfoque de esta argumentación. En este caso, se ha identificado al anonimato y a la invisibilidad como aspectos clave del fenómeno del anillo y son precisamente los dos primeros que se exploran.

Para Suler, las personas que usan el anonimato pueden crear identidades falsas que, en un proceso de disociación, sienten que sus acciones en internet están separadas de sus acciones en persona, de tal modo que pueden evitar las consecuencias si es que obran de manera inmoral.

Así como Giges lograba ocultarse mediante el anillo, los usuarios contemporáneos pueden hacerlo a través de identidades digitales construidas con datos falsos y nombres compuestos por letras, números y caracteres especiales. Tales mecanismos parecen otorgarles la sensación de habitar una identidad distinta a la propia y por esa razón una no es directamente responsable de los actos que comete la otra. Quien escribe comentarios de odio no es la misma persona que, por ejemplo, convive con sus compañeros de trabajo de forma regular y es más amable en un día normal.

Aquí podemos vislumbrar el segundo aspecto; la invisibilidad. Uno podría pensar que parecen sobreponerse de alguna forma, esto debido a la naturaleza del tipo de comunicación a través de internet. Sin embargo, está totalmente relacionado con la forma en la que adquirimos conocimiento, solamente hace falta preguntarse: ¿de qué estamos seguros

realmente cuando nos comunicamos con otros a través de alguna plataforma, red social o aplicación de mensajería instantánea?

Lo anterior no tiene la intención de ser un ejercicio de escepticismo exagerado. En realidad se trata de intentar saber qué nos da certeza y con quién estamos hablando. En primer lugar, debemos estar seguros de que estamos hablando con una persona que se supone, conocemos de alguna forma. Quizá muchos podrían compartir la idea de que afortunadamente cometemos errores y no somos infalibles pero en lo que respecta a una comunicación por internet, desafortunadamente cometemos errores y no podemos estar seguros de que hablamos con alguna persona específica hasta que, en algunos casos, logramos confirmar que de hecho es así. Debido a que no podemos estar seguros realmente de esas dos cosas, hay una apuesta por esperar que no estemos siendo engañados, ello resulta muchas veces en estafas hechas por personas haciéndose pasar por familiares todo con el objetivo de obtener información como datos bancarios o directamente alguna transacción económica para luego desaparecer.

En este sentido, en diferentes plataformas, aplicaciones de mensajería y correos electrónicos, podemos ver el nombre de la persona que nos está tratando de contactar, esto suponiendo que no sea una identidad falsa. Pero como explica Suler (2004) a pesar de que sea o no información correcta, los usuarios no se están viendo cara a cara. Aunque suele considerarse como inapropiado, terminar una relación íntima puede ser más fácil a través de un mensaje porque quien lo envía no tiene que lidiar con las expresiones faciales, el lenguaje corporal y tampoco con las consecuencias más allá que pueda traer, como violencia física.

Las personas, a menudo, miden sus palabras según puedan observar a su interlocutor directo gesticular expresiones de ira, tristeza o tranquilidad. El hecho de que podamos evitar el contacto visual o el no hablar cara a cara nos permite hablar de cosas de las que suele ser difícil hacerlo. La mensajería instantánea nos da ese beneficio de manera inmediata (Suler, 2004).

4. Smith y la inmoralidad a distancia

A partir de la información del punto anterior, pasamos ahora abordar uno de los aspectos filosóficos más interesantes: las nociones morales se inhiben porque no podemos vernos cara a cara. Pero antes es necesario mencionar dos nociones filosóficas que proporcionan una base sólida para que la idea tenga fundamento: el argumento por analogía y algunas pautas de Adam Smith sobre los sentimientos morales.

En primer lugar, pensemos en lo siguiente: ¿qué consecuencias tiene en realidad el hecho de que podamos evitar vernos cara a cara con otras personas al comunicarnos usando mensajes de texto? Sin duda, el análisis que hemos hecho ahonda de manera vital en la respuesta, sin embargo aún falta revisar un tópico importante para cerrar el círculo de análisis:

sentimos menos empatía por la persona y su situación conviviendo en plataformas que cuando estamos frente a frente.

Esto último quizá resolvería un contrapunto; si todo lo anterior resulta ser así, uno podría deducir que todos somos malvados y que basta con un poco de tecnología en espacios digitales para actuar en consecuencia incluso con nuestros seres queridos más cercanos, esos a quienes se supone les profesamos un gran cariño.

Entender lo dicho por Suler como grado de empatía al experimentar estas situaciones nos permite darle la vuelta. Es decir, aunque estemos hablando con una persona desconocida o con alguien a quien estimamos, no significa que en una podamos aplicar el anillo de Gíges y en la otra no, sino que tienen enfoques distintos. Por ejemplo no importa si se escriben comentarios de odio o simplemente se quiere evitar una situación incómoda con alguien a quien se estima, sigue habiendo algún grado de inmoralidad. Es decir, sigue habiendo un anillo de Gíges. Sigue existiendo empatía.

Pero ¿Por qué empatía? La respuesta es clara, porque no nos vemos cara a cara. No significa que dejemos de sentir empatía, sino que la sentimos en menor medida gracias a no tener que ver a quien nos inspira dicha capacidad de compartir emociones y sentimientos. Pero hay que dar un paso atrás y ver cómo se relaciona de forma exacta con el anillo de Gíges, el argumento por analogía y las ideas de Smith.

Para nosotros es algo común que podamos sentir miedo, dolor, tristeza, felicidad, etc. De alguna forma estamos seguros de ello. Sin embargo, de lo que es difícil estar seguro es de lo que otra persona siente. Hay toda una serie de posturas a lo largo de la historia de la filosofía que buscan dar respuesta a estos fenómenos y lo enfrentan desde distintos enfoques. Respuestas tales como, que no es un problema o que la división entre mente y cuerpo no existe. No es el caso abordar todo ello aquí, pues puede desviar la intención del texto.

Así que nos limitaremos a decir lo siguiente: aunque no estemos seguros de lo que los demás sienten, aun así parecemos ser bastante buenos en ello, predecimos y leemos emociones casi de forma automática; quizá lo hacemos por analogía respecto a los demás porque podemos interpretar esas emociones en nosotros mismos. Es decir, a partir de lo que siento como miedo y de todo lo que conlleva sentir miedo, puedo interpretarlo en los demás.

Para Adam Smith (1759/1997) la simpatía es la forma en que podemos evocar las emociones de los demás en nosotros pero solamente a través de la imaginación. Porque, en realidad, no podemos sentir exactamente lo que otros sienten. Por supuesto es un enfoque empírico cuando menciona que “en la medida en que nosotros nos halleemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento” (Smith, 1759/1997, p. 50).

Como se puede observar, Smith plantea el impedimento de saber con certeza lo que otros sienten tal cual. La diferencia fundamental es que para Smith, en términos de su empirismo, podemos hacernos alguna idea de lo que otro pueda sentir a partir de la imaginación. Esto lo define como simpatía.

Ahora bien, el mecanismo de la simpatía que se debe resaltar es aquel que le da una connotación moral. De acuerdo con Smith (1759/1997), la persona principalmente afectada, quien sufre la injusticia, padece una serie de emociones y sentimientos y estas están en consonancia con lo que la persona observadora siente, su sensación de que algo no es correcto le parecerá justa y apropiada o su contraria. Por ejemplo, si el observado, a través de la simpatía, nota que la persona perjudicada siente ira por sufrir lo que considera un acto injusto. Sentirá, en primer lugar, una clase de ira o furia similar tanto que la pueda experimentar desde sus limitaciones. Y en segundo lugar, aprobará la propia ira que la persona perjudicada padece, le parece justificable.

Es aquí donde podemos observar lo que hace que el anillo de Giges funcione en una situación digital. Nuestros preceptos morales son capaces de regularse al observar directamente a alguien, sus acciones y sus facciones. Por ello al comunicarnos a distancia no solo nos disociamos como lo expresa Suler, sino que ese mecanismo que regula nuestro comportamiento mientras que otros nos observan, cara a cara, no se detiene. Por ello un empleado descontento puede insultar a su jefe con mayor facilidad a través de una cuenta de red social que estando frente a frente. Quizá puede que hasta esto último suene como una obviedad, pero detrás hay mecanismos más complejos filosóficamente hablando.

Tratemos de ejemplificar lo anterior en términos de lo que hemos intentando abordar: la imagen digital de “x” persona tiene mucha presencia en redes sociales, sin embargo, se ve constantemente desprestigiada a través de comentarios de odio por un grupo indeterminado de distintas personas, algunas de ellas con perfiles públicos y algunas no, debido a que consideran que cometió alguna clase de acto inmoral. No obstante, en este punto, no sabemos que, de hecho, haya cometido tales actos. A pesar de ello, podemos distinguir diferentes tipos de sujeto que participan en el desprestigio: primero aquellos que conocen físicamente a quien acusan y aquellos que no aunque las condiciones digitales los colocan en igualdad de circunstancias para poder realizar cualquier abuso verbal sin temor a alguna represalia física.

En este sentido, si alguien buscara “cancelarlo” en persona, es muy probable que mida sus palabras de tal manera que no se vea afectado a consecuencias directas, por muy justa que pueda ser la causa. Es así, como pudiera funcionar el anillo de Giges directamente respecto a invisibilidad. Es importante notar que no se limita al simple hecho de que no nos ven o que estamos lejos de quien afectamos o que nos ocultamos bajo pseudónimos. Sino que hay una clara connotación moral que puede ser difícil observar.

5. La superioridad moral en entornos digitales.

El prestigio y la aprobación, es la recompensa de las personas si se considera que actúan o promueven causas justas mediante el uso de sus perfiles públicos en plataformas digitales,

por el contrario estos en particular están sujetos al escrutinio ya que precisamente, son públicos.

También se mencionan aquellos que buscan de igual manera el prestigio y la aprobación pero que a diferencia del primer usuario, estos usan seudónimos. Si desde los usuarios públicos ya comienza la inhibición de preceptos morales porque están en un entorno digital y no cara a cara, los seudónimos se suman al hecho de ocultar su identidad. No obstante, no hay que olvidar a aquellos que si bien buscan un cierto grado de aprobación y prestigio, su uso en este tipo de plataformas se limita a comentarios ocasionales, reacción a publicaciones y consumo de contenido. Entonces, ¿qué tipo de prestigio o aprobación buscan? Sencillamente están en la búsqueda de considerar para sí mismos que hicieron algo moralmente correcto, lo cual les permite sentir una superioridad moral aparente porque perciben que contribuyeron con dicho comentario o reacción a la causa que consideraron como justa, pero sin saberlo en realidad.

Smith le llama a esto, principio de autoaprobación (1759/1997) pues piensa que podemos aprobar nuestra conducta –en este caso, ser parte de una cancelación a través de un comentario– si ponemos la autoaprobación en el lugar de otra persona, al examinar esa conducta la asumimos o simpatizamos con ella. La cuestión es que dependiendo del tipo de usuario, esta autoobservación cambia; para los dos primeros casos, se gana la aprobación social tomando en cuenta el número de pulgares arriba, obteniendo como premio el hecho de actuar correctamente. Para el tercer tipo de usuario, es una combinación de lo explicado por Smith no necesita más que ver causa consumada y aunque no reciba directamente aprobación, puede sentirla como propia porque está en un entorno digital donde las reglas de conducta cara a cara, no se aplican. Este tipo de usuarios combinado con el uso masivo e indiscriminado –por lo ridículamente fácil que es crear un perfil en línea– dan pie a dos tipos de fenómenos digitales: la tiranía colectiva y la hipocresía digital. Considero que el primero queda bastante explícito hasta ahora, así que veamos el segundo.

6. La hipocresía en la era digital

Antes ya se mencionó que aparentar justicia o buena brújula moral sin tenerla en realidad, es de las peores injusticias y que para quien comete la injusticia es sumamente benéfico, pero para quien padece las consecuencias es lo contrario.

Hasta este punto, todo estaba cimentado en el fenómeno del anillo de Gíges y tenía sentido verlo así. Pero ¿qué pasa cuando no hay ocultamiento, no hay verdaderos intentos por fingir ser moralmente buenos? Aunque no se oculte la identidad, sigue existiendo comunicación por medios digitales que evita el vernos cara a cara con los demás.

Entonces puede existir un contexto en donde es obvio que algo es inmoral, tanto para el artífice como para quienes interactúan o simplemente lo ven. Sin embargo, es permisible

consumir esa clase de contenido porque nadie te observa, al menos no cara a cara, y si lo hacen simplemente apagas el dispositivo a partir del cual te conectas y la sensación de presión moral se termina. Incluso quien consume tal contenido al desconectarse puede inmediatamente juzgar a quien lo consume como algo inmoral, porque se insiste en que la vida digital y la vida fuera de la red se pueden llegar a percibir como completamente distintas. En otras palabras, pareciera que la hipocresía en la era digital funciona porque se apoya en la negación de lo evidente.

7. Conclusiones

Como se pudo observar, el fenómeno del anillo de Giges contemporáneo no depende de un único factor. Hay toda una serie de razones que en mayor o menor medida influyen en que esto continúe desarrollándose. Si se le ve totalmente como un problema, entonces será difícil ofrecer soluciones o respuestas. Pero haciendo notar los aspectos psicológicos acerca de la desinhibición tanto benigna como tóxica, hay buenas razones para querer evitar que los demás conozcan con certeza nuestra identidad mientras nos comunicamos por internet en foros, redes sociales o mensajería.

Empero, no debe perderse el reconocimiento de las razones por las cuales nuestra moralidad parece volverse maleable cuando interactuamos en internet: anonimato, distanciamiento, invisibilidad, separación de la vida digital y la vida fuera de internet y por supuesto, el hecho de evitar observar emociones en los demás cara a cara. Si bien, podría pensarse que eso último podría ser otra razón, es tan particular en sí mismo que es una sola.

Intentar arrojar luz sobre este fenómeno podría permitirnos pensar en cómo reaccionar en situaciones de impunidad, de injusticias y evitar la permisividad deliberada de actos inmorales. Pero habrá que tener cuidado y pensar hasta dónde llega la libertad de expresión en estas plataformas.

El fenómeno del anillo de Giges es algo que merece la atención del quehacer filosófico porque lo que se ofreció aquí es apenas una parte de todo lo que se puede decir. Quizá lo más peligroso como usuarios es que este tipo de entornos son algo común y aparentemente muy necesarios en nuestras vidas, lo cual debería ser razón suficiente para entender que padecer una injusticia dentro de dichos entornos no debe ser reducido a simplemente pensar en borrar la cuenta o apagar tu dispositivo.

Si este anillo de Giges es capaz de inhibir nuestra brújula moral y no sólo hacer permisible el cometer actos injustos sino también creer que actuamos por causas justas, es de suma importancia no dejar de prestarle atención.

Referencias

Campbell, D. R. (2023). Cancel Culture, Then and Now: A Platonic Approach to the Shaming of People and the Exclusion of Ideas. *Journal of Cyberspace Studies*, 7(2), 147-166. <https://doi.org/10.22059/jcss.2023.363974.1092>

Platón. (1986). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en ca. 375 a. C.).

Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales* (C. Rodríguez Braun, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1759).

Suler, J. (2004). The online disinhibition effect. *CyberPsychology & Behavior*, 7(3), 321-326. <https://doi.org/10.1089/1094931041291295>



Caósmico: La verdad en el arte

Caósmico: The truth in art

Cuauhtémoc Bárcenas Padilla

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México

*Autor para correspondencia: cbp2000@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1965-7802>

Caósmico: La verdad en el arte

Resumen

El presente artículo indaga la posibilidad de una verdad en el arte a partir de la experiencia estética entendida como un estado de trance o disolución del yo. A través de una reflexión que integra intuiciones personales con nociones de la teoría estética, se examinan conceptos como la fealdad, lo siniestro, la meditación y la creación cotidiana. Se propone que el arte no reside exclusivamente en la obra terminada, sino en una forma de estar en el mundo: una práctica en la que el sujeto se descentra y permite que emerja una experiencia sin mediaciones. Asimismo, se problematiza la idea de comunicabilidad entre artista y espectador, subrayando el carácter subjetivo e irrepetible del momento estético. Además se agregó una definición del autor del concepto *Armonía* basándose en el propio ensayo y otras investigaciones.

Palabras clave: trance, momento extático, no-yo, experiencia estética, lo siniestro.

Abstract

This essay explores the possibility of truth in art through the lens of esthetic experience, understood as a state of trance or dissolution of the self. Through a thoughtful reflection that

integrates personal intuitions with concepts from esthetic theory, it examines notions such as ugliness, the uncanny, meditation, and everyday creation. It is proposed that art does not reside exclusively in the finished work, but rather in a way of being in the world: a practice in which the subject is decentered, allowing for the emergence of an unmediated experience. Furthermore, the essay problematizes the idea of communicability between artist and spectator, highlighting the subjective and irreproducible nature of the esthetic moment. In addition, the author's definition of the concept of Harmony is introduced, based on the essay itself as well as other research.

Keywords: trance, ecstatic moment, non-self, esthetic experience, the uncanny.

Introducción

¿Cómo sabemos que un ensayo —o incluso una simulación— estuvo bien hecha? ¿En qué momento podemos decir que hay verdad en una obra? Para abordarlas, se examinarán diversas experiencias y nociones estéticas —la fealdad, lo siniestro, la meditación, el momento extático—. El método consistirá en articular las ideas que surgen de la reflexión personal con conceptos provenientes de la teoría estética.

Lo que aquí se presenta es la exposición de un conjunto de ideas en tránsito, con el propósito de indagar las condiciones bajo las cuales el arte, en su diversidad de manifestaciones, puede revelar una forma de verdad. Quisiera que para este ensayo tengamos en mente conceptos como: trance, paradoja, hipnosis, momento extático, que el artista ingresa y el arte al igual nos sumerge en esto.

Acción sin yo. Me gustaría que pensáramos sin objeto ni sujeto. Entre el individuo y Dios no debe haber mediación, por individuo no me refiero al yo. Yo pero no yo occidental sino más bien como un no-yo. Considerar las cosas desde el punto de vista del yo es verlas siempre como meros objetos, estas no pueden manifestarnos verdaderamente su realidad. En el campo de la conciencia, el yo siempre ocupa la escena central. Se contrapone con las lógicas occidentales ya que estas se basan en la distinción entre objeto y sujeto, por ejemplo, en el budismo zen se puede acceder a la cosa en sí misma, se puede escuchar el canto del pájaro en sí mismo, sólo es sentarse a escucharlo.

El ensayista considera que una parte de buscar la verdad en el arte es, tal vez, dejar de preguntarnos esto, incluso dejar de sobre preguntarnos en general, el preguntarnos o seguirnos de un hilo de preguntas podría llevarnos a un camino que no necesariamente podría ser bueno o en el que sería difícil pasar a otro. Esto lo expongo como una simple corazonada, un epígrafe al aire sin tanta relevancia, sin que sea nuestro punto de partida.

¿Qué es el arte? Tomemos, por ejemplo: «Actividad consistente en crear obras que, mediante recursos principalmente plásticos, visuales, sonoros o literarios, produzcan

estimulación estética o intelectual» (Real Academia Española, 2024). La definición anterior pareciera un poco limitada y pareciera que se excluye a las bellas artes. Veamos su etimología: «La palabra arte proviene del latín ars, que se utilizó para designar los saberes aprendidos a través de la práctica y es equivalente al término griego τέχνη (téchne), de donde proviene la palabra técnica » (Benedetti, 2023). Esta concepción nos ayuda a expandir un poco más nuestra perspectiva sobre la definición del arte. Elbert Hubbar en “Little Journeys to the Homes of Great Teachers” enuncia que: Art is not a thing, it is a way (PBS, 2023). Marcel Duchamp en “Eros c’est la vie” lo define como: “What art is, in reality, is this missing link, not the links which exist. It’s not what you see that is art; Art is the gap” (PBS, 2023). Afortunadamente el concepto de arte no acaba de definirse como tal, al arte siempre le van a faltar herramientas para definirse. Me gustaría imaginar un arte del día a día y no sólo como el que encontramos en las bellas artes, ¿Dónde queda o por qué no podría entrar en la concepción de arte, por ejemplo, la agricultura, la cocina y el yoga?

La artista Lenka Clayton tiene una obra titulada *63 Objects From My Son 's Mouth*, la obra son 63 objetos que su hijo se llevaba a la boca ¿Clayton entró en un momento extático para la creación de la obra? Desinteresadamente Clayton crea una obra con el día a día y el espanto/horror de que su hijo pueda morir ahogado al llevarse cosas a la boca, es un trabajo constante, espantoso y no se puede dar el lujo de no hacerlo, es su día a día, es un trabajo como madre y no deja de hacerlo y la obra surge. Podemos decir que es extático porque cumple con las anteriores características, la madre de un bebé trabaja constantemente, un bebé requiere de muchas atenciones las veinticuatro horas del día, la obra surge en su cotidianidad. La obra es una más de las acciones del día a día, hermosa para ella porque es ver su trabajo materializado al procurar que su bebé no se mate, como quien arma un rompecabezas, una pieza al día, como cocinar la comida del día. Tal vez por eso mi pensar en que la obra no importa tanto en este aspecto o buscar verdad en ella sino que mi foco de atención se centra en el vivir bailando, porque en este vivir surge el arte de todas las formas y poco importa si se termina la obra, si se plasma o si se expone pero siempre surge el arte y el artista, uno de los aspectos importantes es, por ejemplo, el esfuerzo que se pone en ello.

El escritor no tiene que escribir en papel para ser escritor, no se tiene que escribir en ningún lado para ser escritor. Hacer arte o ser artista es una de las cosas más naturales que hay en el mundo ¿Esa capacidad artística sería una especie de “naturaleza humana”? pienso que más bien que sería naturaleza cósmica, porque el artista hace lo que el arte requiere que haga. Bajo esta concepción; no hay perspectiva. El arte no tiene el tiempo del mundo. La comunicación es con el mundo. El despertar de que todo es, está estallando, te excede, sólo se puede seguir ese mismo movimiento que la naturaleza hace todo el tiempo. La danza no es humana. Movimiento que está en el cosmos, ritmo del cosmos.

Pero, podemos preguntarnos: ¿hay verdad en la obra de Clayton? ¿Es válido preguntarnos si hay verdad en la obra de Clayton? Y, si es así ¿Cuánta verdad posee? ¿Las obras maestras tienen más verdad? ¿Quién decide cuando una obra es buena o, en este caso, cuando posee mucha verdad?

Comunicabilidad entre el artista y el receptor. Se puede entrar al momento extático con una obra al azar, así como que el artista no transmita ese estado a través de su obra ¿Qué tan relevante es para el artista o para el receptor esa comunicabilidad? En el caso de la poesía y la escritura que es a lo que el ensayista está más habituado, de la palabra todos nos podemos anclar porque todos sabemos o podemos llegar a saber qué significa. Este ejemplo lo podemos extrapolar a otras artes. Considero que en algunas artes performáticas o participativas o incluso “rituáticas” o chamánicas sí existe una búsqueda de compartir el estado alterado. En otras prácticas la comunicabilidad entre el artista y el espectador podría ser completamente irrelevante. La experiencia extática es subjetiva, situada y no reproducible de manera idéntica.

Experiencia estética

La experiencia estética es una síntesis espiritual; es un despertar al sueño. “La experiencia estética tiene lugar justo cuando la mente deja de interesarse en si el objeto es real o ilusorio” (Tatarkiewicz, 2023, p. 364). Es un sentimiento espurio, es descubrirse uno mismo en un objeto diferente a sí mismo, es sumergirse, de cierta forma, hasta ahogarse, emborracharse, es perderse. En la serie animada Steven Universe, los personajes principales se fusionan por medio de baile en un sólo cuerpo, una sola “consciencia”, y al “desfusionarse” regresan a sus cuerpos individuales pero regresan con la experiencia de haberse perdido, de haberse deshecho y fundido con alguien(es) más, regresan a su subjetividad individual pero justo después de haber estado en una subjetividad individual. Los cuerpos se desestructuran, se disuelven.

Una experiencia estética pareciera un encantamiento, un entrar en un trance, a cierta forma de hipnosis, esta experiencia no se limita a la felicidad sino que podría ser un sentir intenso. ¿Qué es orar? Esta experiencia así como el momento extático es sin sujeto. Es un sacarnos de nuestro cuerpo, la experiencia estética sólo la podemos entender ya cuando salimos de ella que es cuando la podemos teorizar. Pareciera que se sumerge a un momento sagrado, en el que cuando se sale todo cambia. Parece ser que se renace, muriendo, un dejarse caer a la incertidumbre, al espanto, sin la seguridad de si se saldrá vivo, después de ahí se vuelve a nacer, sólo después de morir se nace.

No distingo entre hipnosis, trance, experiencia estética, orar, rezar, meditar, yoga, danza, posar, mímica, porque la experiencia es interior a la categoría, son todas estructuras de ruptura del yo, es el mismo movimiento cósmico, todas tienen deseo de éxito.

“Lo que determina una experiencia estética es, más bien, una unión armoniosa de una serie de sentimientos diferentes y de una cierta actitud mental” (Tatarkiewicz, 2023, p. 372). Debemos de tener en cuenta que la armonía se divide en géneros y estilos. “Robert Morris dice que la diferencia que existe entre una experiencia estética y una normal es cuantitativa,

no cualitativa” (Tatarkiewicz, 2023, p. 374). “Todo es santo, todo es santo” (Pasolini, 1969, 00:04:46).

El yoga, asimismo, es una práctica cotidiana del día a día, de hecho se considera que, como tal, nunca dejamos de hacer yoga, el yoga es un momento del día que sale de la cotidianidad para prestarle atención al cuerpo. Los hindúes la definen como medicina. ¿Cuándo se considera que una posición está bien hecha? Y ¿Cuándo se medita bien? Una posición de yoga se considera que está bien hecha cuando el cuerpo que lo ejecuta marca el límite, no debe doler, no se debe forzar, pero siempre se puede un poco más aunque sea un milímetro. El yoga es un momento para sentir, ser y dejar ser. En el yoga, claro, hay niveles para una posición de lo más fácil a lo más complicado pero incluso la posición más sencilla puede ser complicada.

En el budismo Zen cuando se medita sucede, como en la poesía, que se redefine dentro de sí misma, aunque claro, esto queda un poco ambiguo puesto que la experiencia es individual. Se puede hacer/no-hacer un sinfín de cosas. Actividad ilimitada es quietud absoluta (Schelling, 2009, p. 173). En la práctica de la meditación y en el budismo zen es común que nos encontremos con este tipo de afirmaciones ilógicas y paradójicas.

Meditar, que en este caso es lo mismo que el yoga, es un acto de fe, de confianza sin objeto. No se busca alcanzar la iluminación; meditar es ya estar iluminado. Es estar presente, sin exigencias. Es permitir que la realidad se haga presente por sí misma, sin filtros ni expectativas. Meditar, en este sentido, es una forma de filosofar que no pasa por conceptos, sino por el cuerpo, por el silencio, la entrega. Es una forma de confianza radical en que, al vaciarnos, algo verdadero se revelará. No se trata de pensar mejor, ni de ser de otro modo.

El protagonista de Zen, la vida de Dogen entendió el budismo zen cuando vio a la persona que preparaba la comida del día a día de los monjes, tales monjes que según esto no podían hacer otra cosa que “buscar” la iluminación meditando.

La clave es fallar hasta conseguir que, con los parámetros que se tienen, no se falle, por ejemplo, Clayton, en el ejemplo del inicio, no puede fallar. Sólo es. Lo bueno o lo jugoso del arte es donde se encuentra la duda, donde veamos riesgos, batalla y tratar de entender eso que no hace sentido.

Fealdad

Eco distingue tres tipos de fealdad: La fealdad en sí misma, por ejemplo, el excremento, son cosas que por sí mismas son nauseabundas. La fealdad formal la concibe como el quiebre del equilibrio en la relación orgánica entre las partes constitutivas del todo (Eco, 2007, p. 20). La fealdad artística es un tipo de fealdad formal.

Un ejemplo de fealdad formal es el mismo que Eco nos ofrece en Historia de la fealdad, una pintura cubista retratando a una mujer de Picasso. En un punto pasado de la

historia, por ejemplo el renacimiento, se hubiera considerado esta pintura como mala o fea, puesto que rompía con los modelos establecidos.

Parámetros culturales

En cualquier cultura y época hay modelos establecidos. Cuando se crea algo que esté desproporcionado y sin armonía, se considera que es feo o de poco valor. Se juzga según los modelos de ese momento y esa cultura. La fealdad ha sido una consideración cultural y social a través de la historia, lo que para una civilización o un grupo de personas puede ser considerado feo para otras no.

“Solo comparando afirmaciones teóricas con un cuadro o una construcción arquitectónica de la época nos damos cuenta de que lo que se consideraba proporcionado en un siglo ya no lo era en el otro; cuando un filósofo medieval hablaba de proporción, por ejemplo, estaba en las dimensiones y en la forma de una catedral gótica, mientras que un teórico renacentista pensaba en un templo del siglo XVI, cuyas partes estaban reguladas por la sección áurea, y a los renacentistas les parecían bárbaras y, justamente, «góticas», las proporciones de las catedrales. Los conceptos de bello y de feo están en relación con los distintos períodos históricos o las distintas culturas” (Eco, 2007, p. 10).

Una obra puede ser muy difícil de ver y, por esto se podría considerar fea o mala, como por ejemplo *Los desastres de la Guerra de Goya*, pero el que sea difícil de ver no quiere decir que sea repudiable. ¿Qué nos dice este tipo de arte? ¿Por qué no queremos verlo? Miles Davis decía que un músico no toca notas, toca sentimientos. A consideración del ensayista, hay arte feo, que no dice mucho o es muy superficial. “A menudo la atribución de la belleza o de fealdad se ha hecho atendiendo no a criterios estéticos, sino a criterios políticos y sociales” (Eco, 2007, p. 12).

Feo y mal moral

En mi opinión, una forma de fealdad formal y artística en una obra es que no se encuentre verdad, bajo esta lógica una obra horrible sería una en donde no haya nada de verdad. Por ejemplo, obras que sean exageradamente superficiales, obras baratas y desechables, como la mayoría de cosas que se producen en el capitalismo o arte que sea usado como publicidad engañosa, este tipo de obras no aportan a una experiencia estética trascendental, al igual el arte que es usado como propaganda política negativa. La máquina capitalista nos saca de los momentos extáticos o en su defecto hace que se enturbie el arte.

Sentires no positivos

La vida no son sólo sentires positivos, no podemos rehuir de lo que no nos plazca. “La recuperación es un proceso doloroso y no es fácil, comprendí que la fe no hace las cosas fáciles, las hace posibles” (@oscarreydelafteroficial, 2024).

“De ahí la prudencia con que debemos disponernos a seguir esta historia de la fealdad, en sus variedades, en sus múltiples articulaciones, en la diversidad de reacciones que sus distintas formas suscitan, en los matices conductuales con que se reacciona” (Eco, 2007, p. 20). La fealdad nos puede decir muchas cosas, pero hay que saber interpretarla bajo concepciones actuales, frescas y críticas. Esta cuestión la podemos extrapolar a otras situaciones, personas y uno mismo.

Al meditar hay muchas cosas que se podrían considerar como feas o dolorosas e incómodas. Pero meditando, notando, podemos ver fluir ese sentir y podemos tomar distancia de él, también de la felicidad, creo que ahora reflexionando parte de la meditación es intentar estar en armonía con lo que llegue y a donde vayamos. La armonía siempre se rompe y tal vez meditar es intentar armonizar, con lo que hay.

Lo siniestro

La primera parte de *Lo bello y lo siniestro* de Eugenio Trías abre con las siguientes citas, la primera de Rainer Maria Rilke, afirma: “lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar”. La segunda, atribuida a Friedrich Wilhelm von Schelling, señala: “Lo siniestro (Das Unheimliche) es aquello que, debiendo permanecer oculto, se ha revelado”. A partir de estas ideas, Trías sostiene que lo siniestro constituye tanto una condición como un límite de lo bello: debe estar presente bajo forma de ausencia, debe estar velado, no puede ser desvelado (Trías, 2013, p. 20).

El texto también hace alusión a que las estéticas del siglo XVIII tomaron el camino de desviarse de la concepción que se tenía de belleza con respecto a desproporción, desorden, infinitud o caos (Trías, 2013, p. 21). Aquí con esta concepción, el ensayista considera que se queda sin ideas y bibliografía, porque francamente, me resulta difícil de entender ¿Qué hace el jazzista? Creo, solamente por decir que armonizar queda exageradamente superficial ¿Se saca el corazón?, ¿renueva su alma?, ¿escucha?, ¿hace de instrumento?, ¿negocia con la vida?, ¿se sacrifica? Claro está que es un no-yo y que no-hace. Hago estas preguntas porque no me gustaría quedarme con la concepción superficial de que el jazz es un género de música y que su principal característica es la improvisación, así como la concepción superficial del

que meditar es sólo sentarse a escuchar la respiración de uno mismo, o quizás, en verdad, sólo sea eso.

“Se repite, pues algo familiar e íntimo, pero olvidado por medio de la censura, superado y refutado por la conciencia del sujeto. En cuanto sucede algo en esta vida, susceptible de confirmar aquellas viejas convicciones abandonadas, experimentamos la sensación de lo siniestro...Pero de pronto es tan familiar, tan armónico respecto a nuestro propio límite, se muestra revelador y portador de misterios y secretos que hemos olvidado por represión, sin ser en absoluto ajenos a las fantasías primeras urdidas por nuestro deseo; deseo bañado de temores primordiales” (Trías, 2013, p. 35).

El jazzista tal vez intenta eso, romper la armonía pero intentando armonizar a la vez y repitiendo este ejercicio. Tal vez sea sacar la verdad o en algunos de otros casos buscarla, es una paradoja. Trascender la realidad, inventar algo nuevo, cambiar la realidad, tal vez hacer posible algo mejor.

“Es, incierta y sutil, tras de la tela
donde un hilo de voz teje motivo
y no es, si en el oído sensitivo
encuentra sombra impar, no encuentra vela.
Qué está fuera del molde y de la escuela
en un regocijarse de nativo
—libertar de eslabones y cautivo
sonido— que una selva hurtada anhela.
Bébeme, noche negra de los cantos
con tu boca de cobre y aluminio
y hazme trizas en todos tus refranes:
Yo quiero ser, contigo, uno de tantos
entregado a una música de minio
y a la liturgia ronca de tus manes.” (Cortázar, 2025, p. 13).

La reflexión de Eugenio Trías en torno a lo siniestro permite aproximarse al problema que este ensayo busca explorar ya que el fin era intentar vislumbrar un poco qué es lo que hay detrás de una danza, meditar, el jazz y el yoga, en qué hay y la “operancia” de la magia detrás del telón, detrás de cada trazo. “Hay algo hermoso en la acción y en realizar aquello que resulta nuevo o difícil para nosotros. La realidad se configura con cada trazo: podemos construir algo distinto, situarnos en otro lugar y acceder a dimensiones de nosotros mismos antes desconocidas” (Axel, 1987, 01:35:29). Creo que la magia es real, está en todos lados, velada y no me refiero a la magia como lógica que no comprendemos, creo en la belleza, en la felicidad, la realización, en el amor. Creo que todo quiere articular hacia algo mejor. Creo que hacer arte no es opcional (PBS, 2023). El arte hace que la vida valga la pena. Necesitamos el mundo en el que morimos.

Conclusión

En un mundo regido por la prisa, la utilidad y la autoafirmación constante, prácticas como la meditación, el trance estético o la creación artística señalan una verdad elemental: lo esencial ocurre cuando no se busca, cuando el yo se retira y permite que algo distinto, más amplio, más silencioso, actúe. A lo largo de este ensayo se ha mostrado que la experiencia estética y el momento extático no dependen de la perfección, sino de un proceso en el que fallar es decisivo, pues es en el error, la duda y el riesgo donde el arte revela su espesor.

Incluso este ensayo, que en ocasiones parece no saber del todo de qué trata, confirma su propósito: exponer ideas en tránsito, permitir que aparezcan relaciones inesperadas y mostrar que la búsqueda de verdad en el arte no se resuelve, sino que se practica y con esto acceder a un destello de riqueza. Con ello, los objetivos planteados al inicio se cumplen.

La armonía puede definirse como la relación coherente y congruente entre los elementos de una obra, un cuerpo, una práctica o una experiencia, relación que produce una sensación de orden significativo, equilibrio dinámico o unidad sensible. Tradicionalmente, la armonía se vinculó con la idea de medida, proporción y límite: aquello que agrada porque mantiene consistencia interna, evita la mezcla inapropiada, rechaza la desproporción y se ajusta a un modelo cultural. La armonía es también una práctica social: Una manera en que los cuerpos organizan o desorganizan el mundo, ya sea reproduciendo modelos dominantes o creando ritmos propios que desafían la normatividad estética, política o corporal. Más que un estado fijo, la armonía es un proceso de transmutación: un trabajo de organizar el caos, sostener intensidades y producir verdad sensible sin borrar la herida, la sombra o la disonancia.

Referencias

- Axel, G. (Director). (1987). *El festín de Babette* [Película]. Panorama Film; Nordisk Film.
- Benedetti, A. (2023, octubre 12). *Palabras clave para el estudio de las fronteras: Arte*. Teseopress. <https://www.teseopress.com/palabrasclavefronteras/chapter/arte/>
- Cortázar, J. (2025). *Poesía completa*. Alfaguara.
- Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Lumen.
- Real Academia Española. (2024). *Arte*. En *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/arte>
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. Siruela.
- Pasolini, P. P. (Director). (1969). *Medea* [Película]. San Marco; Les Films Number One; Janus Films.
- Schelling, F. W. J. (2009). *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Abada.
- Tatarkiewicz, W. (2023). *Historia de seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Tecnos.
- PBS The Art Assignment. (2023, julio 23). *The Definition of Art* [Video]. PBS. <https://www.pbs.org/video/the-definition-of-art-3jxymu/>
- Trías, E. (2013). *Lo bello y lo siniestro*. Ariel.
- @oscarreydelafteroficial. (2024, abril). [Video de Tik Tok]. Tik Tok. <https://www.tiktok.com/@oscarreydelafteroficial/video/7564933586592304405>



Sobre la interpretación y la comprensión como mecanismo para la cooperación social y de la empatía

On interpretation and comprehension as a mechanism for social cooperation and empathy

Aldo Barucq Muro Santoyo

Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica, Universidad Autónoma de Zacatecas
Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

*Autor para correspondencia: aldobar.ms@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4730-5323>

Sobre la interpretación y la comprensión como mecanismo para la cooperación social y de la empatía

Resumen

El presente artículo analiza el concepto de hermenéutica y los diferentes alcances que tiene en la comprensión de un texto y al mismo tiempo, trata de resignificar la visión de un sujeto que interpreta en conjunto con sus creencias, acciones y formas de entender su entorno inmediato. Una vez esclareciendo los diferentes enfoques como la teoría de la interpretación, se usará la acepción moderna que proponen Dilthey y Schleiermacher como sistema abarcador de comprensión entre el autor, el texto y el intérprete, formando un puente que posibilita la comprensión del otro y de uno mismo, como fenómeno del círculo hermenéutico. El objetivo de este trabajo no es simplemente realizar un recorrido histórico sobre la teoría de la interpretación, sino identificar campos de acción de las diferentes definiciones de hermenéutica y su relación con la imaginación, el conocimiento, la ética, la moral y la comprensión del otro como mecanismo para la cooperación social y el desarrollo de la empatía. En primer lugar se hace una breve revisión de las diferentes acepciones de hermenéutica para analizar la relación del interpretar y el comprender, resaltando la dificultad de una comprensión unívoca. Después, se analizará cómo la interpretación de un texto y su asimilación, permite al intérprete construir puentes de conocimiento respecto al otro, como señala Paul Ricoeur y algunos estudios recientes de neurocognición acerca de las ventajas cognitivas de leer ficción como un simulacro del pensamiento ajeno.

Palabras clave: hermenéutica, interpretación, comprensión, neurocognición, empatía.

Abstract

This essay explores the concept of hermeneutics and its different implications for how we understand a text — while also rethinking the role of the interpreter, including their convictions, actions, and ways of making sense of the world. After clarifying its various approaches as a theory of interpretation, the essay draws on the modern definition proposed by Dilthey and Schleiermacher, which sees hermeneutics as a broad system of understanding where author, text, and interpreter converge — establishing a bridge that enables understanding of both others and ourselves, in what is known as the hermeneutic circle. The goal of this work is not simply to trace the historical development of interpretation theory, but to identify where the diverse definitions of hermeneutics come into play and how they relate to imagination, knowledge, ethics, morality, and our understanding of others as a foundation for social cooperation and the development of empathy. First, the essay briefly surveys the various meanings of Hermeneutics to examine the relationship between interpreting and understanding, highlighting just how difficult it is to arrive at a single, unified definition. It then explores how interpreting a text — and truly internalizing it — allows the reader to build bridges of understanding with others, drawing on Paul Ricoeur's insights as well as recent studies in neurocognition on the cognitive benefits of reading fiction as a kind of rehearsal for inhabiting other minds.

Keywords: hermeneutics, interpretation, comprehension, neurocognition, empathy.

Introducción.

Al leer un texto, automatizamos una serie de acciones y procesos cognitivos que comúnmente no reflexionamos, ni tampoco paramos en los efectos que la lectura y la interpretación de cualquier tipo de mensaje tienen para el sujeto. Sin embargo, es un hecho que al interpretar y más tarde comprender toda expresión del lenguaje se presenta un juego hermenéutico en el que no sólo el signo se analiza, se comprende y se resignifica, sino que también lo hace el intérprete. Se entiende por lenguaje “la facultad de unir signos” y al mismo tiempo, “de generar significado”, pues el intérprete no sólo capta signos, símbolos o grafías aleatorios u ordenados, más bien captura unidades de sentido, imágenes y relaciones causales que pueden variar entre cada sujeto según su interpretación.

La disparidad de interpretaciones que puede haber sobre el mismo texto es precisamente un problema de estudio de la hermenéutica, pues aun cuando dos personas tengan disponible un texto bajo un mismo orden coherente y lógico, no necesariamente tendrán la misma atribución de significado como definimos la interpretación.

Esto imposibilita que haya supuestos pares epistémicos, pues aún cuando dos personas compartan la misma lengua y nacionalidad, así como un camino intelectual conjunto, con un mismo programa de estudios, en la misma universidad, con los mismos profesores, pueden tener interpretaciones diferentes e incluso opuestas sobre un texto determinado. Esto se debe a que cada individuo posee distintas experiencias y contextos, con intereses, aversiones, prejuicios y motivaciones únicos. Ante el problema “cómo se interpreta” un texto desde dos polos opuestos o diferentes, algunas vertientes de la hermenéutica han tratado de unificar en la medida de lo posible un método para la atribución de significado objetivo, entendiendo que una interpretación idéntica y uniforme entre dos o más intérpretes es tan imposible como una “*contradictio in adjecto*”. Al buscar una estandarización en los procesos de interpretación, se propone hacer de la hermenéutica una disciplina entendible y comunicable, formando “un sistema abarcador de comprensión” que parte de tres elementos reconocibles en todo acto de interpretación: el texto, el intérprete y el contexto. Aunque algunas metodologías también contemplan la intención del autor en este sistema. De este modo, la hermenéutica pretende formar un horizonte objetivo para interpretar y que logre otorgar al texto un significado medianamente reconocible por más intérpretes, partiendo de un mínimo de comprensión común.

Interpretaciones de la hermenéutica

La palabra hermenéutica viene del griego *hermēnetikós* pues guarda una relación semántica con el verbo *hermeneuein*, entendido como interpretar, declarar o traducir. Su raíz está en el nombre del dios Hermes, designado por su epíteto como el mensajero de los dioses, pues era el encargado de traducir o explicar los oráculos a los seres humanos, así como hacer comprensible lo oscuro, ya que la palabra de los dioses era tan confusa e ininteligible para los mortales. En este contexto, la palabra *hermeneuein* también se entiende como una forma de mediación entre lo humano y lo divino, al traducir y dar significado a un lenguaje superior que se convierte en acción para el intérprete, pues este mensaje divino a menudo trae prescripciones de conducta para la comunidad. Sin embargo, el concepto de hermenéutica ha sido reinterpretado de diversas formas según sus aplicaciones y las necesidades del intérprete.

Como neologismo, la hermenéutica se construye como *hermeneu* como yo descifro, *teknhé* como arte, y *tikos* como relativo a (Olvera, 2024, p. 73-74), lo que puede entenderse como una práctica relativa al arte de interpretar o descifrar un signo o sistemas de signos. Es

importante no confundir el vocablo *teknhé* como el arte que entendemos de forma coloquial, pues para los griegos el arte no significaba necesariamente la producción de una obra estética o artística, sino como un “saber hacer”, un “saber crear” o “transformar cosas”.

Luego, el término evoluciona según sus campos de aplicación, pues mientras Aristóteles se refería a la *hermeneias* como el análisis gramatical de oraciones lógicas, en la Edad Media será la principal herramienta para encarar un texto sagrado y para obtener de él una interpretación uniforme, aunque no absoluta del mensaje divino que daría carácter, moralidad, cultura y valores comunes a un pueblo. Así surge la llamada exégesis, del griego *ἐξήγησις* o *exegeomai*, entendido como: guiar hacia afuera, exponer o explicar, pues su uso consistía en objetivar el sentido de los mitos cosmológicos, antropológicos y escatológicos de los textos religiosos, siendo la palabra fundante, mientras que la cultura dependía de dicha interpretación (Olvera, 2024, p. 75-76). Cuando se encara, lee o interpreta un texto sagrado a manera de culto, no se busca el sentido histórico en las andanzas de reyes, profetas o mesías, más bien, se le consulta por el mensaje espiritual que contiene para significar la vida del creyente, pues “el símbolo nos da qué vivir” como expresa Mauricio Beuchot.

Este breve recorrido histórico nos sirve para contextualizar el concepto de hermenéutica según el uso que ha tenido en diferentes periodos y también, para comprender la evolución del interpretar como una disciplina que puede alcanzar el mismo rigor de las ciencias fácticas o formales. De igual modo, al contextualizar un concepto podemos dilucidar con más precisión la concepción que mejor responda a las necesidades de este trabajo, distinguiéndose de otros términos para demarcar una línea de análisis. Por ello, se utilizará la definición moderna de hermenéutica que hacen Dilthey y Schleiermacher como una teoría de la interpretación basada en un sistema abarcador de comprensión, concentrado en el texto, el intérprete y el autor, siendo este último elemento donde recae el contexto de la obra. Así, es posible discernir el análisis de la hermenéutica entre una “historia de las teorías de la interpretación en sus diferentes contextos” y “disciplina sobre cómo se interpreta un texto de forma objetiva” sin dejar de lado las implicaciones que esto conlleva para el intérprete y su comprensión de la realidad.

Sobre la interpretación y la comprensión de un texto

Interpretar y comprender guardan una relación causal en constante actualización, en tanto que la interpretación de un mensaje, acciona la comprensión del mismo y de sus efectos en el interlocutor. Mientras que interpretar se entiende como atribución de significado, el comprender viene del latín *comprehendere*, que significa abrazar, rodear o captar la totalidad de un mensaje con sentido. Sin embargo, es complicado tener una comprensión total o unívoca tal como sugiere su definición, pues al igual que la interpretación, ambos actos están influidos por un sinfín de aspectos que condicionan la experiencia del intérprete y con ello

el significado que atribuye a un texto. “Ésta es la primera y más originaria relación entre el concepto de interpretación y el de comprensión; transfiere los problemas técnicos de la exégesis textual a los problemas más generales de la significación y del lenguaje.” (Ricoeur, 1969, p. 10)

Quien se adentra en el estudio de la hermenéutica, es capaz de concientizar que toda interpretación se enfrenta con el texto desde sus saberes, prejuicios e ignorancia, por ello, es imposible comprender de forma total el mensaje de un texto sin los sesgos epistémicos que llevamos desde la cultura, la geografía, la formación académica, así como del entramado social, económico y lingüístico propio de nuestro contexto. Las palabras, a pesar de tener acepciones convencionales que pueden verificarse en cualquier glosario, significan cosas diferentes según la carga emotiva, moral, religiosa o científica con que se expresen.

La experiencia de vida del intérprete hace que su interpretación sea también un ente vivo, que cambia cada vez que el sujeto encara la obra con nuevos saberes, vivencias, ideas, prejuicios, etc. Y así como el intérprete ya no es el mismo después de confrontar el texto, el mensaje tampoco lo es. En palabras de Heráclito, nadie interpreta dos veces iguales el mismo texto, pues ni el lector ni el texto son los mismos al volverse a encontrar. Esta naturaleza cambiante se debe en gran medida a que el lenguaje, como la facultad de generar significado, está en constante movimiento y resignificación, pues la relación entre el signo y el significado puede cambiar según el contexto, el idioma y los diferentes usos con que se pueda emplear un mismo signo.

No poseemos una lengua unívoca y universal como aquella que intentó edificar la torre de Babel, ni tampoco un idioma analítico como el que proponía John Wilkins, en el célebre ensayo de Borges donde ironiza y critica la posibilidad de una lengua universal, donde “cada palabra se define a sí misma”. En este sistema lingüístico, escribe Borges, no hay necesidad de consultar el diccionario para explicar una palabra con más palabras que luego tendrán que definirse del mismo modo hasta el infinito. El idioma que propone John Wilkins también se opone a la falacia nominal en que descansan gran parte del conocimiento que decimos tener sobre la realidad, por creer que al nombrar un fenómeno u objeto los estamos explicando.

Las palabras de este idioma analítico contienen en cada letra, lexema o morfema, información que remite a una característica específicas de la cosa nombrada, definiéndose a sí misma: Dividió el universo en cuarenta categorías o géneros, subdivisibles luego en diferencias, subdivisibles a su vez en especies. Asignó a cada género un monosílabo de dos letras; a cada diferencia, una consonante; a cada especie, una vocal. Por ejemplo: *de*, quiere decir elemento; *deb*, el primero de los elementos, el fuego; *deba*, una porción del elemento del fuego, una llama. En el idioma análogo de Letellier, *a*, quiere decir animal; *ab*, mamífero; *abo*, carnívoro; *aboj*, felino; *abojé*, gato; *abi*, herbívoro; *abiv*, equino; etcétera. (Borges, 1952, p. 390).

Bajo este proceso para designar los objetos y fenómenos del mundo es posible tener una visión total y abarcadora de lo real, en tanto duro y extenso, al alcance de una palabra. “Las palabras del idioma analítico de John Wilkins no son torpes símbolos arbitrarios; cada una de las letras que las integran es significativa, como lo fueron las de la Sagrada Escritura para los cabalistas” (Borges, 1952, p. 391). Así, para algunos estudiosos de la obra de Wilkins, tan ficticios y lúdicos como este, el que aprendiera este idioma tendría una comprensión absoluta y verificable de cada objeto o fenómeno que se presente, además de una especie de “clave universal y una enciclopedia secreta” inmersa en el habla.

Sin embargo, el experimento que Borges nos ofrece en su ensayo termina exponiéndose como una obra ilusoria, por demás obsoleta, dada la naturaleza del lenguaje mismo y de la realidad cambiante que pretende abarcar. Esta tentativa de un idioma universal es, al igual que cualquier otra lengua existente, una imposición, pues “no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo” (Borges, 1952, p. 391).

En este sentido, cada interpretación que se hace sobre cualquier tipo de lenguaje está sujeta al equívoco y a la variedad de perspectivas. Sin embargo, ello no significa que tengamos que desechar todo intento de una interpretación objetiva o que una interpretación rodeada de prejuicios sea menos valiosa que otra. Al leer un texto de Platón o Voltaire, encontramos que el mensaje y la referencia ya no mantiene una relación estrecha en nuestro contexto y tiempo, como en su momento la tuvo para el autor, pero es posible que el sentido de las palabras se resignifique encontrando nuevos referentes que nos permitan explicar el presente con otra visión. Así, cada texto se enriquece con cada nueva interpretación.

La interpretación y el encuentro con el otro

Spinoza sostiene que al leer se logra una forma de diálogo entre el autor y el intérprete, en el que este último hace por entender no sólo el mensaje del texto, sino también la intención del autor. Para ello, es necesario identificar la función discursiva y el prototipo textual que enmarca el sentido de la obra, así como si la escritura oscila entre tropos y figuraciones de los que pueda indagarse un sentido alterno o si mantiene una línea descriptiva o literal porque el autor intenta tener un control de lo que busca expresar. En este diálogo, las limitaciones y aciertos de un texto deben entenderse en el marco de la lengua en que fue escrito, así como su proceso evolutivo. También el conocer las intenciones del autor, las costumbres propias de su época y contexto funge un papel en la interpretación que se haga de su obra. Quizás bajo este supuesto se fundamentan algunos programas de estudio en filosofía y humanidades que tienen espacio para las asignaturas sobre la historia de las ideas, en las que se estudian las condiciones sociales, culturales, económicas e intelectuales del ambiente donde se

gestaron las ideas y obras más destacadas, para que el alumno comprenda cómo surgieron las corrientes de pensamiento que determinan los sistemas político-sociales de la actualidad.

Sobre la importancia de conocer el contexto de un autor para la interpretación de su obra, podemos citar el cuento “Pierre Menard, autor del Quijote” el cual narra la historia de Pierre Menard, un intelectual inventado por Borges, que acomete la tarea de escribir el “Quijote” sin ser Cervantes:

No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino el *Quijote*. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes.” (Borges, 1944, p. 33).

Este cuento incluido en *Ficciones*, plantea un escenario donde se experimentan los alcances de una interpretación con la “total identificación con un autor determinado”. El texto sostiene que todo lector se convierte en autor de su propia interpretación, pues al captar el sentido de los signos plasmados en el papel, se recrea, plastifica e imagina una versión única de la historia incluso ajena a la del autor original. El lector que se sumerge de lleno en el texto narrativo, transforma las palabras en imágenes, símbolos y acciones que nadie más pudo pensar de la misma forma. Dicha recreación mental, como la interpretación y la comprensión, operan con un grado mayor o menor de subjetividad al entrometerse, conscientemente o no, saberes, creencias y prejuicios, que hacen única su versión del relato. Para lograr su objetivo, Pierre Menard tiene que salir de una interpretación ingenua de la obra en que se cree poseer el sentido total de la obra, y al mismo tiempo, se cree que el autor tenía un conocimiento y control total de lo que decía. Así, elabora un método sencillo para escribir el *Quijote*: “Conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 y de 1918, *ser* Miguel de Cervantes.” (Borges, 1944, p. 33). Sin embargo, más allá de este escenario especulativo que nos propone Borges, la identificación total con un autor y con su obra, para reproducir su texto de forma genuina es una tarea por demás imposible.

El papel de la hermenéutica está en distinguir una interpretación ingenua que cree acceder al mensaje original del texto, de una interpretación informada, donde la equívocidad siempre está presente, pero de forma advertida. El lector intenta entender algo, consciente de que su interpretación puede estar condicionada o incluso errada, debido a los múltiples factores que influyen en su lectura. Aquí la posible objetividad del interpretar y el comprender, pasa por qué tanta subjetividad somos capaces de advertir y de tomar en cuenta al encarar una obra y traducir su mensaje.

En la incapacidad de abarcar la totalidad de un texto y en los posibles equívocos que se presentan en el camino, radica de manera paradójica la riqueza de la hermenéutica, como

una disciplina inagotable. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot justamente propone que en el cruce de horizontes, entre la interpretación unívoca y la equívoca, mediadas por una estructura objetiva de análisis, se generan nuevos conocimientos y visiones en torno a una obra en particular. De lo que se trata es de “rescatar el sentido del texto a sabiendas de que nunca se logra del todo” como menciona Caleb Olvera, obteniendo una nueva versión la obra, que enriquece su significado y encuentra nuevas formas de entenderse y aplicarse en el presente, como una herramienta cognitiva para entender y resignificar nuestro contexto inmediato. De esta forma, lo conceptual se convierte en ética y acción, generando un círculo hermenéutico donde nuestra perspectiva, conocimientos, prejuicios y aficiones cambian el sentido de lo que leemos, y al mismo tiempo, lo que leemos nos cambia y nos hace conducirnos de otra manera.

A partir de lo anterior, cabe la afirmación de que la hermenéutica y su objeto de estudio se enriquece en parte por el equívoco presente en toda interpretación, la cual, al estar condicionada por factores externos e internos al sujeto, provee siempre una nueva visión del signo. Además de ser mensajero de los dioses, Hermes también era una deidad asociada con el ingenio verbal de los comerciantes y con los embaucadores y mentirosos. En este sentido, tal vez la hermenéutica es una herramienta para construir una interpretación del texto equívoca, sesgada y retórica, que pase por objetiva de acuerdo a cierta metodología y que convenza a otro intérprete, sabiéndose embaucado.

No somos los mismos después de leer, interpretar y comprender un texto, porque aquello que designamos como un “yo” se construye a través del discurso, de la narración que formamos alrededor de nosotros, como sujetos que generan significado, no sólo del mundo externo sino también de la cosa que apunta con el dedo y designa lo que está afuera. Al leer un texto ganamos narración y significado, mismos que modifican los signos que nos conforman en el relato de nuestra historia de vida, relaciones, sentimientos —según puedan nombrarse y expresarse en nuestra cultura—, educación, idioma, clase social, etc.

Así, la interpretación nos permite entender y resignificar la realidad, como también, nos permite entendernos a nosotros mismos, pues tal como sostiene Heidegger, el ser humano no interpreta, no realiza una acción superpuesta a sus otras facultades, sino que es la interpretación lo que nos hace humanos. Al despertar, al salir a la calle, al efectuar oficios, artes, estudios, al escribir o leer, al momento en que lo real se enfrenta a nuestros sentidos se dispara el sentido con que configuramos el entorno y lo engranamos a fuerza de decir algo para nosotros. Y así como la interpretación influye en lo que somos, también nos ayuda a identificar y comprender al otro.

Como menciona Paul Ricoeur, todo intérprete, como todo autor, se encuentra dentro de una tradición o corriente de pensamiento viva que desarrollan presupuestos o exigencias determinadas y al leer, interpretar y comprender, se busca vencer el alejamiento o distancia cultural para “acercar al lector un texto que se ha vuelto ajeno e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre puede darle por sí mismo.” (Ricoeur, 1969, p. 10) Para Ricoeur, interpretar es transportarse a otra vida, pues si bien somos entes históricos y

situados con una interpretación condicionada por nuestro ambiente, al ser conscientes de ello, nos acercamos a la comprensión del otro, partiendo “de una vida psíquica hasta una vida psíquica ajena”, como pretendía Pierre Menard ser Miguel de Cervantes.

Neurocognición y empatía

Si leer nos cambia, en tanto somos entes apalabrados y significantes, entonces los beneficios del interpretar no son sólo epistémicos, sino que también aprendemos un modo de ser, un modo de relacionarnos con el otro, con el autor del texto que encaramos y con las personas que nos rodean en la vida cotidiana. ¿Qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? pregunta Paul Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* y responde: “un estar en el mundo, un existir al comprender y hacer con el signo una configuración particular de lo real, que también delimita nuestras acciones”.

Algunos estudios recientes sobre neurocognición sustentan esta postura, al concluir que leer ficción te ayuda a relacionarte de mejor manera con los demás, en tanto que el lector se transporte a un simulador de la realidad, donde se permite experimentar las emociones y pensamientos de otro, ya sea del autor de la obra o de los personajes ficticios que haya construido. En este simulador, el intérprete se sitúa en los zapatos de los protagonistas, viviendo en primera persona las decisiones que estos tomen, en la lógica del universo creado por el autor:

Cuando una persona lee una historia, se encuentra en una situación en la que continuamente hace predicciones sobre los pensamientos, sentimientos e intenciones de los personajes, puede entender a quiénes son tan diferentes, o están tan distantes en tiempo y espacio, que hace esto imposible en la vida diaria. (Plata, 2016).

Leer permite hacer inferencias más atinadas sobre las decisiones y pensamientos del otro, por lo que también beneficia las habilidades sociales y la construcción de la empatía. “Al ponerse en los zapatos del otro” como coloquialmente describimos la empatía, logramos una ventaja evolutiva que mejora los mecanismos de la cooperación social. Al comprender a una persona, también nos volvemos proclives a ser comprendidos y arropados por los demás, para sortear situaciones que serían difíciles de forma individual. Así pues, al interpretar y comprender una obra literaria, nos sumergimos en una especie de “laboratorio moral” como sostiene Frank Hakemulder en sus estudios sobre los efectos de la literatura para la percepción moral del otro y de uno mismo.

La empatía se define como un “sentir adentrándose”, o un “sentir o sufrir con el otro”. Por ello, cuando se lee una obra de ficción el lector se traslada hacia un escenario donde encarna los sentimientos de otro individuo. La conciencia de las emociones también se refuerza al adentrarse en un texto de este tipo, según los estudios de fMRI registrados por M. Conrad y A. M. Jacobs sobre la hemodinámica en la experiencia lectora de los libros de

Harry Potter. En dichos estudios se concluyó que los pasajes de un libro con mayor contenido emocional hacen que el lector se adentre más en la historia al grado de diluir su percepción y conciencia con la experiencia de los personajes. (Conrad, 2014, pp. 1356-1361).

Estos estudios sobre neurocognición son una muestra verificable de que el interpretar nos ayuda a resignificar nuestro entorno y las relaciones que construimos con los demás. El texto cambia y nosotros lo hacemos con él, pues la comprensión del mensaje, aunque no sea de forma total, genera cambios en nuestra personalidad y en la forma en que entendemos el exterior. La literatura nos transforma, tal como lo hace la confrontación con cualquier otro tipo de arte, en la medida en que nos provee un lenguaje al que atribuimos un significado y un sentido. Aquí la interpretación guarda relación con el arte en tanto que es intuitiva y trabaja con un excedente sentido manado de la obra y su mensaje. El intérprete busca captar y entender dicho excedente dotándolo de un sentido propio, original, único, aunque rodeado de prejuicios y equívocos. Como menciona Maja Djikic en sus estudios cognitivos de la ficción y su relación con el yo: “La relación de una psique individual con una obra de arte es un proceso complejo que no puede ser llevado fácilmente al laboratorio. Pero el potencial de cambio está ahí, dado que la psique humana parece responder a la forma artística a través de sutiles cambios en la visión de sí misma.” (Djikic, 2009, pp. 24-29).

Conclusión

El concepto de hermenéutica ha tenido diversos cambios y aplicaciones a lo largo de la historia y según el contexto donde se emplee. Desde el análisis gramatical de las oraciones hasta la interpretación de textos religiosos que dan carácter e identidad a toda una comunidad. La hermenéutica ha evolucionado conforme las inquietudes del ser humano por lograr una comprensión del signo y el significado medianamente objetiva y transmisible a otros. La interpretación y comprensión de un texto van de la mano en la medida que se encara el texto y se le atribuye un significado para intentar captar su sentido. Si bien es difícil lograr una comprensión total del mensaje, en tanto que la interpretación inicial puede estar sesgada por múltiples factores que influyen en nuestra lectura, es posible obtener una comprensión parcial e informada, tomando en cuenta la relación entre texto, intérprete, contexto y autor.

Para superar una interpretación y una comprensión ingenua del texto, es decir, aquella que supone conocer la totalidad del texto o que incluso el autor tenía un pleno dominio de todo lo que decía, es necesario advertir cuánto de nuestra subjetividad tomamos en cuenta al momento de entender su significado. La hermenéutica es una herramienta que nos hace conscientes de todos los prejuicios, intereses, aversiones o aficiones que delimitan nuestra interpretación de un texto, haciendo una lectura informada que atienda al signo en su contexto y al “yo” que interpreta en el suyo.

Conocer la totalidad de un texto es una empresa casi imposible por la naturaleza cambiante de la interpretación, sujeta a un lenguaje, como facultad de generar significado, en constante cambio y resignificación. Al no poseer un lenguaje universal, “donde cada palabra se define a sí misma” de forma automática, cada signo que viene a nosotros puede tomar diferentes acepciones según la carga semántica, moral, científica, cultural, etc., que se le provea.

Sin embargo, cuando se reconocen todos los factores que influyen en nuestra comprensión de un signo, podemos alcanzar un entendimiento objetivo que nos ayude a “vencer la distancia y el alejamiento cultural” respecto al contexto de la obra y del autor. De este modo, es posible conocer al otro aunque sea de forma parcial, pues al interpretar los signos que enuncie nos adentramos en su psique. Esto se logra en mayor medida cuando se lee literatura u obras de ficción, pues la verosimilitud y la identificación con las emociones y pensamientos de los personajes hacen que la lectura se vuelve inmersiva en el universo construido por el autor, viviendo en primera persona las acciones y consecuencias de los protagonistas. Según recientes estudios de neurocognición, al leer este tipo de textos se pueden desarrollar habilidades sociales como la empatía, pues el lector se sumerge en una especie de “laboratorio moral” o simulacro, donde puede tomar el lugar de otro, comprendiendo las motivaciones de sus decisiones. Esto se traslada a la realidad, cuando el intérprete es capaz de realizar inferencias más acertadas sobre el comportamiento de los demás, lo cual contribuye a su sentido de cooperación social.

Como Heidegger sostenía, la interpretación nos hace humanos en la medida en que nos permite configurar de forma automática todo nuestro entorno pero también, porque nos permite tender puentes de comprensión para el reconocimiento del otro y de uno mismo.

Referencias

Borges, J. L. (1952). *Otras inquisiciones*. Real Academia Española.

Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Real Academia Española.

M. Conrad y A.M. Jacobs. (2014). "Fiction feelings in *Harry Potter*: haemodynamic response in the mid-cingulate cortex correlates with immersive reading experience." *NeuroReport*, pp. 1356-1361.

Djikic, M., K. Oatley, S. Zoeterman y J.B. Peterson. (2009). "On being moved by art: How reading fiction transforms the self", *Creativity Research Journal*. pp. 24-29.

Olvera, C. (2024). Metahermenéutica. En N. Conde Gaxiola (ed.), *Hermenéutica analógica de la esperanza* (pp. 73-90). Editorial Torres Asociados.

Plata, L. (2016). Literatura neurocognitiva: El poder transformador de las letras. *Nexos*, 16(1) <https://www.nexos.com.mx/literatura-neurocognitiva-el-poder-transformador-de-las-letras/>

Ricoeur, P. (1969). *El conflicto de las interpretaciones* (Trad. Alejandrina Falcón). Fondo de Cultura Económica.



En torno al solipsismo trascendental y la intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl
On Transcendental Solipsism and Transcendental Intersubjectivity in Edmund Husserl's Phenomenology
Jonathan Ricardo Origel Valenzuela

Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica, Universidad Autónoma de Zacatecas
Unidad Académica de Filosofía, Universidad de Guadalajara, México.

*Autor para correspondencia: ricardoor97@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2148-8862>

En torno al solipsismo trascendental y la intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl

Resumen

El objetivo del presente texto es abordar el solipsismo trascendental y la intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Husserl. Las siguientes líneas requieren la puesta en consideración de los siguientes conceptos a saber: epojé, reducción, solipsismo trascendental, yo, otro-yo, intersubjetividad trascendental, empatía y mundo de la vida. La hipótesis de trabajo es la siguiente: la fenomenología de Husserl inicia necesariamente con un solipsismo trascendental, pero contiene elementos para reconocer a la intersubjetividad trascendental como la base de la realización de la apertura de una comprensión más profunda de la relación entre el yo y el otro-yo intra-existentes dentro del mundo de la vida cultural.

Palabras clave: epojé, reducción, solipsismo trascendental, intersubjetividad trascendental, mundo de la vida.

Abstract

The aim of this paper is to examine transcendental solipsism and transcendental intersubjectivity in Husserl's phenomenology. The following discussion requires

consideration of the following concepts: epoché, reduction, transcendental solipsism, self, other-self, transcendental intersubjectivity, empathy, and lifeworld. The working hypothesis is as follows: Husserl's phenomenology necessarily begins with transcendental solipsism, but it contains elements that allow us to recognize transcendental intersubjectivity as the basis for opening up a deeper understanding of the relationship between the self and the other-self that coexist within the cultural lifeworld.

Keywords: epoché, reduction, transcendental solipsism, transcendental intersubjectivity, lifeworld.

1.1 Introducción: apuntes para una aproximación a Husserl

La fenomenología de Husserl es una filosofía que surge a principios del siglo XX como respuesta a las pretensiones de búsqueda de una fuente de conocimiento liberada de prejuicios teóricos que no encontraban evidencia en la experiencia. La filosofía de Husserl es una filosofía actitudinal en los cambios de actitud del yo, retrotrae el saber a la experiencia, produce un cambio de actitud para acceder a la cosa misma que es el tema para el sujeto. El problema de lo trascendental, trascendencia y trascendente surge a raíz de que la fenomenología de Husserl aplica la epojé y la reducción a aquello que no pertenece a las vivencias de cada yo que experimenta el mundo, es así que en el mundo subjetivo primordial tiene lugar el solipsismo trascendental.

Javier San Martín (2008), en su libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, sostiene que los movimientos de la epojé y la reducción que Husserl (1913/2013) expone en *Ideas I* hacen problemático el tema de la intersubjetividad. El problema puede resultar de lo siguiente; para Husserl lo que “nos queda como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro [...] una trascendencia en la inmanencia” (p. 209), esta noción denota la problemática: cómo puedo asegurar que la experiencia del yo sea válida y significativa para otros-yoes. Así, los problemas límites de la visión fenomenológica surgen a raíz de que el fenomenólogo pone entre paréntesis toda forma de conocimiento que no sea acreditado en la experiencia para desplazarlo y quedarse con lo solamente dado a su vivencia, no hay nada más allá que los límites en los que ha sido entregado algo, esto es, los límites de la experiencia y nada más que la experiencia.

La idea de Edmund Husserl es que las experiencias del yo y la vida reflexiva no implican un encierro de la subjetividad en la conciencia. Por el contrario, existe una consideración del mundo y del otro, ya sea al hacer fenomenología o en el transcurrir de la vida cotidiana. En este sentido, “¿acaso un mundo para mí en tanto que yo aislado tiene sentido? ¿No es más correcto decir que el horizonte de mi mirada se dirige en la reflexión al

otro-yo y al mundo? ¿Este es el mundo intersubjetivo-objetivo en el que el sujeto trascendental, con el acto intencional, encuentra al alter-ego?” (Saez Rueda, 2009, p. 38). Esta es la posibilidad de abrir un horizonte de comprensión hacia otros-yoes en un consenso intersubjetivo, así, Husserl postula un solipsismo trascendental en la constitución del mundo intersubjetivo-objetivo.

De los párrafos anteriores, salieron a colación categorías que valen la pena ser consideradas en este artículo. El primer concepto clave es el yo de Husserl, en *Ideas II* se refiere al yo como lo primigenio y específicamente subjetivo al yo en sentido propio, el yo de la “libertad”, el que presta atención, considera, compara, distingue, juzga, valora, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere: el yo que es en todo sentido “activo”, que toma posición. Pero este es sola-mente uno de los lados. Frente al activo está el yo pasivo y el yo es siempre, donde es activo, a la vez pasivo, tanto en el sentido afectivo como receptivo —lo que desde luego no excluye que pueda también ser meramente pasivo; “receptividad” es, desde luego, según el sentido, una expresión que encierra un nivel ínfimo de actividad, sino también la auténtica libertad de la toma de posición activa. (pp. 260-261)

En el fragmento anterior, Husserl afirma el carácter multivalente del yo, entendido como una instancia activa y pasiva frente al mundo. A la luz de lo dicho acerca del tema como problema filosófico, en *Meditaciones cartesianas* (1929/2018, pp. 87 - 117), el desarrollo de la constitución del sujeto trascendental conduce a la idea de un yo conformado por habitualidades, propia de la fenomenología genética.

Desde esta perspectiva, el yo no se reduce únicamente a las aprehensiones de aquello que aparece ante la conciencia. Se trata, al mismo tiempo, de un yo puro y de un sujeto fáctico que vive en el mundo; es decir, del sujeto trascendental del que habla la fenomenología husserliana. Como yo fenomenológico, el sujeto se encuentra constantemente experimentando el mundo y relacionándose con las cosas desde la primera persona, tanto de manera activa como pasiva. Por ello, el yo consiste solamente en dejarse llevar por el aparecer de los fenómenos —como podría ocurrir frente a la belleza de una flor o ante el discurso persuasivo de otra persona—, sino también en asumir una posición activa frente a aquello que aparece en la experiencia. Así, el sujeto puede aceptar, rechazar o interpretar lo que se le presenta. En este mismo sentido, el yo de las intencionalidades que sólo dirige a lo dado en tanto que es dado, es llenado de sustratos de habitualidades o yo monádico (1929/2018, pp. 89 - 90).

Una vez que he mencionado la acepción del yo de la filosofía husserliana que interesa para los fines propuestos aquí, es necesario preguntar por aquello que reconduce al sujeto trascendental. La categoría que desempeña un papel fundamental en esto es la epojé fenomenológica: el primer momento del método fenomenológico, entendido como un cambio de perspectiva en la manera en que somos afectados por las cosas que se nos dan. Pero ¿qué es exactamente lo que permanece después de la epojé fenomenológica? Lo que queda como residuo es la subjetividad trascendental, que percibe lo dado tal como es vivido

por la conciencia. Lo anterior lo explica Husserl en la primera lección de *Las conferencias de París*:

“para mí el ser de este mundo y el respectivo ser-así, tienen en general sentido y posible validez. Si llamamos al mundo trascendente, ya que su eventual no-ser no suprime mi ser puro, sino que lo presupone, llamamos entonces trascendental a este mi ser puro o mi yo puro. Mediante la epojé fenomenológica/se reduce el yo humano natural, yo ciertamente, el mío, al trascendental; y esto es lo que hay que entender cuando se habla de la reducción fenomenológica.” (pp. 10-11)

Este ser-así muestra aquello que el yo considera trascendente y al mismo tiempo, aquello que se reconoce en sí mismo como trascendental. De este modo surge la noción de yo trascendental. En la fenomenología de Edmund Husserl ocurre un cambio de actitud que va del yo natural al yo trascendental. La epojé fenomenológica suspende la actitud natural y permite acceder, mediante la reducción fenomenológica, a la subjetividad trascendental como fundamento de la experiencia. Gracias a ello, el fenomenólogo puede aproximarse a la experiencia consciente y subjetiva tal como es vivida. En consecuencia, la epojé abre una nueva perspectiva de análisis, pues la reducción fenomenológica limita la atención a la esfera de lo vivido y al modo en que el fenómeno aparece en la conciencia.

De este modo, la epojé consiste en la suspensión de la actitud natural y de los juicios sobre el mundo trascendente, mientras que la reducción fenomenológica conduce al descubrimiento del sujeto trascendental. La pregunta acerca de la naturaleza del yo como mónada concreta, entendida así en Husserl, en *Las conferencias de París*, es el polo del yo que “constituye la unidad del yo personal y de su carácter personal” (pp. 27) en la estructura de la vida intencional que tiende hacia los objetos mentados. Considero que aquí ya se produce un cambio de actitud distinto de la actitud natural. Me refiero a la actitud propia de la investigación fenomenológica, en la que, mediante la reducción fenomenológica, aparece el yo puro junto con las daciones de la conciencia. En este nivel ya no nos encontramos únicamente en la actitud natural. La investigación fenomenológica se concentra en el nivel más concreto de la subjetividad, la vida pura del sujeto trascendental no es otra cosa más que su sola vida concreta asumida con sus propias vivencias y estas son las vivencias del fenomenólogo que reflexiona sobre la vida natural.

En este sentido, Husserl (1910/2020, pp. 140-147) dice en *Problemas fundamentales de la fenomenología* que la reducción fenomenológica también es aplicada a uno mismo en tanto a naturaleza, también señala que la poca precisión en la reducción fenomenológica, la desconexión de las trascendencias o la poca comprensión en la diferencia entre inmanencia psicológica e inmanencia fenomenológica, lleva a la teoría del solus ipse en la que el yo sólo se conoce a él mismo como una esfera cerrada sin acceso al mundo (pp. 140-141).

Lo que he expuesto en los párrafos anteriores me permite introducir el concepto de la intersubjetividad trascendental expuesta en *Meditaciones cartesianas*, esta es constituida por el residuo de la epojé fenomenológica. A partir de esto, retomo el libro de Luis Sáez Ruedas, *Movimientos filosóficos actuales* para introducir las siguientes líneas: la subjetividad trascendental percibe cuerpos físicos y es en la apercepción analogizante que se asumen como cuerpos vividos, se conducen a sí mismos a un mundo subjetivo primordial. En ese mundo subjetivo primordial el yo tiene sus propias vivencias que mediante una “transferencia analogizante” (Sáez Ruedas, 2009, p. 61) las vivencias del otro-yo se vuelven accesibles en una reciprocidad intersubjetiva de las mónadas originarias que abren su horizonte de comprensión hacia lo que es extraño (Sáez Ruedas, 2009, pp. 60-63).

El camino husserliano es un inicio para hablar del proceso simbiótico que se da entre distintos yo-es que habitan un mundo con distintas tramas de sentido de mundos. Sin embargo, aunque parte de la vía cartesiana de la conciencia autónoma independiente del mundo, el camino que Husserl recorre no es el mismo que el de Descartes. En la fenomenología de Husserl, es el proceso de empatía lo que abre el campo de experiencia hacia el otro-yo. El estudio del término empatía permite formular preguntas retóricas: ¿De qué manera tomando en cuenta el concepto empatía se puede hablar de la posibilidad de tener la experiencia de las conciencias de otros-yoes? ¿Hay diferencia entre tener la experiencia de la vida anímica del otro y tener la experiencia de la conciencia del otro-yo? ¿La empatía es un producto análogo de imagen de la conciencia igual que la que tuvo el otro? O ¿Es un producto imaginario que reproduce o recrea la vivencia que el otro tuvo? Estas son preguntas de apoyo para las consideraciones que expondré más abajo.

El objetivo es describir teniendo en cuenta la fenomenología de Husserl, el tema del solipsismo trascendental y la intersubjetividad trascendental en el mundo de la vida. Para cumplir esto, el primer apartado versará sobre los conceptos: solipsismo trascendental e intersubjetividad trascendental. En el segundo apartado mi objeto de estudio será el mundo de la vida a partir de las formas a las que me refiero aquí como comunidad monádica y comunidad intermonádica.

1.2 Entrecruces entre el solipsismo trascendental y la intersubjetividad trascendental

El eje temático del primer apartado serán los conceptos solipsismo trascendental e intersubjetividad trascendental en Husserl. Se le ha reprochado a Husserl no haber superado el rasgo solipsista de la fenomenología (Cabrera, 1989, p. 61), sin embargo, en *Meditaciones cartesianas* desarrolla el tema del solipsismo trascendental como un momento necesario de la fenomenología que no implica contradicción con la intersubjetividad trascendental. Entonces, para exponer esto, recuperaré los siguientes conceptos: epojé, reducción, yo, otro, empatía y mundo de la vida.

Si se hace una interpretación sobre Husserl relacionada a la filosofía de Descartes, se provocan críticas y malentendidos con respecto al idealismo fenomenológico. Mi pensamiento es el siguiente: una interpretación cartesiana de la fenomenología de Husserl hace pensar que el yo que medita es abandonado en un estatuto solipsista, esto encierra al yo dentro de una inmanencia que no concede la posibilidad de dirigirse a lo trascendente. Husserl al final de la “Cuarta meditación” del libro *Meditaciones cartesianas* dice que “la fenomenología, por el contrario, es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi ego como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática” (p.113) para lo que en esta egología sistemática se parte del yo sin privarse de captar lo dado como una alteridad con respecto a sí mismo.

Para apoyar mi interpretación anterior, el autor Manuel Cabrera, en su libro *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, señala que la primera reducción ejecutada en el método fenomenológico, en tanto que filosofía idealista, es la forma de un solipsismo trascendental (p. 25), el residuo que deja es el sujeto trascendental que no está aislado en el mundo circundante. El sujeto trascendental, ego trascendental o yo trascendental, es el principio absoluto en la primera reducción que hace del mundo correlato en tanto que se da como objeto intencional de las síntesis subjetivas de la conciencia que hacen del mundo una “trascendencia en la inmanencia” (Husserl, 1913/2013, p. 209), momento en el que la conciencia se descubre como donadora de sentido de los objetos intencionales que el mundo entrega como dato fenomenológico.

Para Husserl el mundo y el sujeto no están separados, el mundo no se entiende si no hay sujeto y no hay sujeto si no hay un mundo: ambos no se separan, sino que son una unidad. Pero ¿Cómo darse cuenta de ese mundo objetivo que es igual para cualquier yo? ¿Dónde se vislumbra la correlación entre yo y el mundo? La correlación entre yo y mundo se ve y se vive en la conciencia que yo tengo de algo, esto es, podemos decir que el mundo y el yo son correlatos porque el fenómeno manifiesto en concreción de sentido y significado está siempre en relación con la conciencia del yo que tiene vivencias.

Ahora bien, Husserl en la “Quinta meditación” de su obra *Meditaciones cartesianas* sostiene que hay una conexión de yoes que son en el mundo, y estos yoes hacen un autoanálisis, una conciencia de sí mismo, y una conciencia del mundo (p. 122-124). La fenomenología no sólo habla del yo, también habla del otro-yo como siendo para la conciencia del yo. Cada uno de los yoes son con total independencia frente de la conciencia del otro-yo. Es la entrada de la alteridad que cada uno toma bajo la forma del alter-ego. El problema trascendental del otro extraño estriba en la manera como se me presenta el otro-yo como la obra empatizante de mi actividad (Cabrera, M. 1994, pp. 33-34), pero sí siendo dados por el acto intencional de mi conciencia que busca el alter ego.

Sobre esto dice Husserl en la “Quinta meditación” que cada yo es un mundo, y esos mundos “son entonces, necesariamente, meros mundos circundantes de esas intersubjetividades y meros aspectos de un único mundo objetivo que le es común»”(p. 182).

Cabe señalar que, al hacer una interpretación cartesiana de la fenomenología de Husserl, la idea de un mundo objetivo resulta problemático, pues se cataloga a Husserl dentro de una concepción de solipsismo que ya está de más decir que rechaza. Con el apoyo del ensayo “La intersubjetividad monadológica” de Manuel Cabrera (1989, p. 53), entiendo que el respectivo método de Descartes -duda cartesiana- y de Husserl -reducción fenomenológica- conduce al yo trascendental pero por vías diferentes. Descartes, hace una duda universal a las existencias; Husserl, pone entre paréntesis las tesis de la actitud natural, este método no niega la existencia, sino que pone entre paréntesis todo lo periférico, con la finalidad de llegar a la cosa misma de los temas que se han de tratar, incluyendo al yo. Entonces, en el paralelismo de las *Meditaciones cartesianas* (1929/2018, pp. 35-38) entre Husserl y Descartes es posible afirmar que ambos llevan al yo trascendental y asumen el problema del solipsismo. Descartes, por un lado, mediante la veracidad divina y Husserl, por el otro, mediante la veracidad de la conciencia.

No obstante, Husserl llega a decir al inicio de *Meditaciones cartesianas* que lo que comparte con Descartes es poco, incluso me atrevo a decir que su cercanía con Descartes sólo es la reconducción a la subjetividad y “la fenomenología –precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos- en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana” (p. 3)

Siguiendo esta línea de reflexión, utilizando el ensayo de Cabrera (1989, p. 56) al que hice alusión anteriormente, puedo decir que Descartes inventó la subjetividad trascendental al psicologizar al yo trascendental pero, no pudo hacer uso de la intencionalidad, concepto que sí aplica Husserl en su método fenomenológico para quien la subjetividad trascendental es el principio apodíctico de todo lo que existe y no el resto del mundo, tal como pensaba Descartes. Entonces repensar al yo como subjetividad trascendental lleva a ambos autores a un mismo tema, pero con sentidos distintos: el solipsismo.

Husserl ve la necesidad de tratar la experiencia del otro-yo mediante su teoría de la presentación analógica, que expone en la «Quinta meditación» de su libro *Meditaciones cartesianas*, menciona que la presentación que da lo que, en el otro, es inaccesible originariamente, está entrelazada con una presentación original (de su cuerpo físico como parte de la naturaleza dada en mi propiedad). En este entrelazamiento, sin embargo, el cuerpo físico-orgánico extraño y el yo extraño que gobierna en él son dados en el modo de una experiencia unitaria trascendente. (p. 151) Con esto me refiero a la empatía entendida como el aparecer apresentizante del otro-yo para el yo en el que se entrega lo vivido por el otro-yo, pero sin ser entregar originario, da el cuerpo vivido (p. 151) del otro-yo como un dar no perteneciente a la propiedad del yo, sino que el otro-yo doy originariamente su vivir en extrañeza para el yo. Lo trascendente en las experiencias de cada yo unifica el experimentar de subjetividades extrañas en actos objetivantes del yo que no hacen de la subjetividad un mero objeto, sino una persona que entrega su vivir al yo. Así, Husserl (1929/2018, p. 151) intenta dar cuenta de la posibilidad del aparecer de los otros, entrando en una profunda reflexividad que le permite validar lo vivido desde la subjetividad inmanente de la conciencia

que, intencionalmente puede dirigirse a los otros. Sin embargo, Manuel Cabrera, uno de los autores secundarios en los que me he apoyado para facilitar mi comprensión de la filosofía de Husserl, sostiene en *Los supuestos del idealismo fenomenológico* (1994, p. 42) que hay un solipsismo en la filosofía de Husserl, puesto que plantea el problema del otro como problema para el yo, no obstante, considero que en el fragmento citado anteriormente, Husserl acredita la posibilidad de que el otro-yo se nos da como otro igual al yo a través de la presentación analógica, entonces, Husserl no hace del aparecer del otro un problema para el yo, sino que muestra el modo como el yo tiene la experiencia del otro-yo.

Con lo expuesto hasta aquí, quiero comenzar a introducir la diferencia entre epojé y reducción. La reducción fenomenológica retrotrae el aparecer vivido de los fenómenos a lo propio e inseparable del yo trascendental. Si la epojé deja como residuo al yo; la reducción muestra a las cosas que comparecen ya tematizadas para la subjetividad. Siguiendo esta idea, puedo decir que Husserl, en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, se refiere a la reducción de la siguiente manera: “La reducción fenomenológica siempre proporciona una sorprendente plenitud de plexos intuitivos, y precisamente de plexos que no son contemplados en el modo de la percepción fenomenológica, sino, por así decirlo, en otras diferentes formas de experiencia fenomenológica.” (p.158). Esos plexos intuitivos que proporciona la reducción los entiendo como una red sistemática que interconecta cada una de las experiencias del yo que, retrotrayendo lo trascendental a la inmanencia de lo puramente vivido, permite comprender a cabalidad el dato del mundo como un registro fenoménico vuelto tema de consideración para la vida del yo. La reducción hace que la realidad se muestre al yo en tanto que fenómeno de la experiencia pura, limitando todo lo que no es acreditable, en primera instancia, por el vivenciar del yo. Con la reducción, reconducimos los objetos trascendentes, que son el correlato de nuestra inmanencia, hacia el modo de tematizarlos según las condiciones subjetivas del yo que se dirige intencionalmente a ellos, si ama algo, se dirige a lo amado en la reflexión, si odia algo, se dirige a lo odiado en la reflexión, etc., pero primando siempre el polo subjetivo, pues es quien constituye el sentido del polo objetivo.

La epojé fenomenológica no es lo mismo que la reducción fenomenológica. Si Husserl llega a hacer uso de estos conceptos con descuido, no es porque Husserl quiera señalar al lector que la epojé es equivalente a la reducción, sino porque Husserl indica que la epojé es una condición necesaria para que surja el movimiento de la reducción fenomenológica. Es importante mencionar que las reducciones sólo son posibles gracias a la epojé y cada reducción está acompañada de una epojé, en este caso, la reducción fenomenológica está acompañada por la epojé fenomenológica.

Sobre el movimiento de la epojé y la reducción, dice Husserl en las *Conferencias de Londres*: “La reducción fenomenológica y su epojé me elevan a una posición de observación en la que me capto como el yo absoluto y último, como el yo puro el cual todo sin excepción es objeto intencional. Y la conciencia, la única de la cual puede hablarse aquí, en la cual todo sin excepción es algo consciente, es obviamente el cogito absoluto, en cuya ejecución activa

o vivenciar pasivo yo soy justamente el ego absoluto. Pues yo soy solamente como cogitans y como tal referido a cogitata” (p. 399).

La epojé, en el acto, conserva la región de la subjetividad absoluta que toma la posición de yo observador para el que lo dado es objeto intencional que vive en reducción de la vida de conciencia del campo trascendental. Para el yo, cada una de las vidas conscientes, con sus afectos y con sus actos, mantienen una identidad consigo misma causando un estado de independencia entre ellas. Dicho de otro modo, a cada individuo le es posible percibir y experimentar de una manera inmediata y que sólo él puede conocer como su vivencia. Por ejemplo, alguien bebe una taza de café, su olor, su sabor, su liquidez, etc., las vive de una manera propia como ningún otro podrá, es consciente de los datos que se le aparecen en su experiencia inmediata completamente subjetiva y la manera como se hace consciente de su vivencia con la taza de café depende sólo de él y no de otro, pues tal vez para uno ha de ser una vivencia que le agrada y para otro una que le desagrada y sólo ellos se vuelven conscientes de manera propia de su vivencia.

Cada uno de los modos de aparición (Husserl, 1927/1990, p. 18) en que se presente la vivencia de una taza de café o cualquier otra situación como un corte en la mano que duela y sangre, por ejemplo, son fenómenos de su conciencia que afectan sólo al que lo vive en tanto que se hable de cómo su vida consciente pueda describirlo.

Solamente sabiendo lo que pertenece a la esfera del yo, saldrá a la luz la esfera de lo que es extraño y esto es la esfera que pertenece al otro-yo. Con la reducción fenomenológica obtenemos los tres rasgos que son inseparables a cada yo: el ser concreto como mónada, lo que hace que el yo sea lo que es –idéntico a sí mismo- y no otra cosa como el horizonte intencional del ser propio del yo que se abre hacia el otro-yo constituyéndolo como alguien que también es como él y finalmente el cuerpo, pero no sólo un cuerpo físico, sino también un cuerpo vivido que le es dado de manera inmediata, y del cual dispone como ningún otro-yo puede hacerlo, esa es su peculiaridad. Sobre lo anterior dice Husserl, en “El artículo de la Enciclopedia Británica que: “cada sí mismo se halla en nexo de intrafección con otros y este nexo se constituye en vivencias intersubjetivas, se requiere una necesaria ampliación [...] mediante la reducción intersubjetiva” (p. 43) que reduce al solipsismo trascendental del yo a la vida intersubjetiva abierta necesariamente a otras personas.

En este sentido, la experiencia de las subjetividades extrañas no son experiencias originarias, sino que el otro-yo solo nos es dado indirectamente, al menos la manera como él vive su propia vida. La experiencia del otro la tengo, como ya lo mencioné, a través de una presentación analógica. Pero ¿Qué es aquello que se intuye por analogía? Es el cuerpo del otro-yo lo único que le es dado directamente a la vivencia de que hay alguien más a parte de mí, y es por presentación analógica que el otro-yo se muestra como un tú que se da al yo. Ambos están en co-presencia analogizante, esto es que el cuerpo de un yo es lo que se hace presente al otro-yo, por presentación analógica: cada yo tiene un cuerpo orgánico dado originariamente, pero lo que cada yo intuye con respecto al otro-yo es su cuerpo físico que, por analogía, lo concibe como un cuerpo como el mío, que es una mónada igual que yo. Lo

anterior es posible porque para Husserl, en *Las conferencias de París*, hay una armonía preestablecida de las mónadas que permite la socialización de los yoes por actos intencionales, en palabras de Husserl: «precisamente con ello se ensancha la subjetividad trascendental en la intersubjetividad, en la socialidad trascendental-intersubjetiva, que es la base trascendental de la naturaleza y el mundo Inter subjetivo en general y no menos del ser intersubjetivo de todas las objetividades ideales» (p. 34). Esta socialidad a la que pertenece el yo hace del solipsismo trascendental un momento que encuentra su completud en las relaciones de trascendencias que vinculan al yo con la alteridad del otro-yo que es trascendente a la inmanencia del yo.

En una mirada fenomenológica hay la posibilidad de una comunidad de yoes que se comunican entre sí, eso es innegable. Nos encontramos los unos en relación con los otros en la medida en que nos son dados como personas corporales para la vida de cada subjetividad que anímicamente aparece en la presentación del cuerpo vivido. Si hay una comunidad monádica debe de haber un mundo el cual puedan habitar y es en la forma de la unidad de un mundo intersubjetivo que, problemáticas referidas al mundo cotidiano que vive cada subjetividad encuentran su base para un posterior desarrollo, pero sólo cuando se ha resuelto el problema sobre el yo trascendental.

Sobre lo anterior, Husserl, al final de *Meditaciones cartesianas* sostiene que “en sí la primera de las disciplinas filosóficas, con respecto a su orden, sería la egología delimitada solipsistamente, la del ego reducido primordialmente; solo después vendría la fenomenología intersubjetiva fundada sobre la egología solipsista» (p.202). Entonces, si menciono un solipsismo trascendental en la fenomenología de Husserl, no lo concibo un momento problemático, sino un comienzo en su programa fenomenológico que no se cierra a la posibilidad de una comunidad monádica, esto es, una fenomenología de la intersubjetividad que tiene como tema subjetividades pertenecientes a un mismo mundo compartido en el que se desarrolla una intersubjetividad trascendental.

De acuerdo a la configuración que tiene el acto de conocer según la experiencia y las descripciones fenomenológicas que hacemos de ellas, la intersubjetividad es el conocimiento no del yo interno del otro-yo, sino el conocimiento del otro-yo en tanto que lo entiendo como si yo también pudiera ser así. En la medida en que hago una interiorización de mí mismo comprendo que el otro-yo es capaz de hacerlo con respecto a sí mismo. Hay una destacada intencionalidad que posibilita dirigirse a otra determinación del ser que está más allá del yo monádico; uno que es dado como reflejo constitutivo del yo propio: un alter-ego, alguien que se muestra como distinto al yo monádico. Husserl en *Meditaciones cartesianas*, dice: “un analogón de mí mismo” (p.127), pero ¿Cómo constituir lo extraño como experiencia de lo extraño? Cabe preguntar: ¿Esta distinción entre el yo y el otro-yo sólo es aplicable entre sujetos pertenecientes a un mismo mundo cultural o también entre sujetos pertenecientes a mundos culturales distintos? Y Husserl contesta que si volvemos ahora a nuestro caso del mundo cultural, encontramos que también él, en cuanto mundo de culturas, está dado con una orientación sobre el trasfondo de la naturaleza general y de la forma espacio-temporal

que da acceso a la naturaleza, la cual también tiene que funcionar para permitir el acceso a las multiplicidades de las formaciones culturales y de las culturas. (p. 175)

En este fragmento Husserl brinda elementos para decir que su fenomenología no es ajena al tratamiento del mundo entendido como mundo cultural que concede la posibilidad de culturas diversas. Desde luego que para que este mundo cultural sea dado tiene que estar necesariamente orientado hacia el mundo natural que es la base de las formaciones culturales a las que pertenece cada yo. Con esto comienzo a introducir el concepto del mundo de la vida en el que la actitud de cada yo en el mundo de la vida son actitudes de temas fenomenológicos que se dirigen a la relación de cada yo con otros-yoes, en relación con todo lo que lo rodea en su vida comunitaria. La vida cotidiana de la subjetividad trascendental que sin ser extraña a la fenomenología, muestra al yo como protagonista del mundo cultural en el que se desprende la vida como intersubjetividad trascendental (Sánchez Soberano, 2018, p. 54).

El solipsismo trascendental muestra la verdadera mirada fenomenológica al entender que el mundo de la vida y el ser humano son uno, tenemos que mirar desde ese mundo una vivencia, y ese fenómeno lo vamos a rastrear genéticamente, retrospectivamente, a una reconstrucción del origen sobre cómo se vive algo y cómo unificamos aquello que vivimos en intersubjetividad trascendental. El rasgo solipsista de la filosofía de Husserl no es un alejamiento de la idea de la intersubjetividad trascendental, ese dato sobre la correlación entre el mundo y la subjetividad.

A continuación, desarrollaré argumentos y explicaciones sobre los textos de Husserl, principalmente, pero también con apoyo de Javier San Martín y Manuel Cabrera, para seguir analizando el problema fundamental de la fenomenología, el problema de la intersubjetividad, el problema del mundo y la comprensión de su sentido y del ser humano que actúa en el mundo, desde un horizonte que permite ordenar la praxis que el yo trascendental tiene en el mundo: en esta investigación se resalta al ser humano que está en un mundo compartido con otros-yoes en forma co-existencial.

1.3 El mundo de la vida: comunidad monádica y comunidad intermonádica

En el apartado anterior mencioné que sólo iba a exponer el solipsismo trascendental y la intersubjetividad trascendental en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Sin embargo, me gustaría analizar brevemente el dato de la correlación entre mundo y ser humano en la intersubjetividad trascendental. Continuaré mis reflexiones sobre el concepto de epojé, una categoría que, junto con la reducción, es de suma importancia en la filosofía de Husserl.

La diferencia entre epojé y reducción es tan sutil que parecen un mismo movimiento, ya señalé anteriormente que no son lo mismo e incluso confundir la epojé y la reducción es un obstáculo para la riqueza que hay en Husserl sobre el tema de la intersubjetividad, la epojé nos deja en generalidades de las cosas desconectadas y la reducción hace posible alcanzar

análisis concretos en la vida reflexiva sobre aquello que epojéticamente desconectamos, en epojé y reducción la vida cotidiana y el tema de la intersubjetividad son puestos a revisión en el trabajo filosófico pero entendido esto en el acto y el resultado del movimiento fenomenológico.

Husserl, en *Las Conferencias de París* distingue la epojé y la reducción. Por un lado, la diferencia entre epojé y reducción se refiere a que la epojé solo pone en suspensión los juicios que nos da el campo trascendental de las experiencias, esto es, poner entre paréntesis las tesis de la existencia del mundo que es para mí, y así “conoce que todo lo que existe para el ego está constituido en él mismo” (p. 32-33) como cosas trascendentes. Por otro lado, la reducción es una actividad más amplia, “se requiere por tanto la realización consciente de la reducción fenomenológica para alcanzar aquel yo y aquella vida de conciencia a los que se pueden plantear cuestiones trascendentales como cuestiones sobre la posibilidad del conocimiento trascendente” (p. 32) así, la reducción abarca un movimiento metodológico que retrotrae o reconduce este sistema de juicios a su especificidad, aquí es, donde la reducción permite mostrar el sentido de los juicios sobre cosas trascendentes que son el basamento de la experiencia. La distinción entre ambos movimientos nos permite evitar confusiones metodológicas que dificulten el desarrollo de una comprensión más profunda de la estructura de la conciencia que se dirige al otro-yo. Parece que la precisión que expongo sobre la diferencia entre la epojé y la reducción hace posible un enfoque más sistemático y riguroso en la investigación fenomenológica que aborda la comprensión de los procesos de percepción del otro-yo.

Estoy en condiciones para mencionar tres niveles de la experiencia: experiencia sensible natural del mundo, experiencia reflexiva sobre nuestra conciencia cotidiana en la que tenemos una conciencia de la vivencia y experiencia trascendental en la que la conciencia que yo tengo sobre esa vivencia es como un yo trascendental.

Hago notar que, apoyándome en el capítulo 3 del libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* de Javier San Martín (2008) concluyó que la conciencia trascendental descubre la esencia de los fenómenos desde la experiencia que tenemos sobre ellos en tanto que nos son dados. Esa misma conciencia implica a la epojé y reducción, estas categorías las entiendo en tres acepciones: la primera epojé y reducción da al cogito con su cogitatum como correlato; la segunda epojé y reducción da a la esencia y la constitución de aquella en la conciencia; la tercera epojé y reducción da el sentido trascendental de lo que no pertenece al yo. En estas tres acepciones se entiende a la intersubjetividad trascendental en el solipsismo trascendental, sin salir de la conciencia del yo que reflexiona sobre su vida social. No es suficiente una interpretación de la epojé y reducción en la vía cartesiana que toma Husserl. Esto es notorio si reviso *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936/2000) e incluso lo hace notar San Martín (2015) en la primera de sus lecciones del libro *Lecciones de Guanajuato* que tratan sobre Husserl. En el libro de Husserl se concibe la vida del yo desde una nueva noción de vida, el yo ya no sólo está entregado en

sus actividades diarias, sino que reflexiona sobre su subjetividad en el seno de un mundo intersubjetivo.

Siguiendo esta misma línea de investigación, Husserl menciona que: “la epojé es una epojé que se realiza habitualmente, que tiene sus tiempos en los que se traduce en trabajo, mientras que otros tiempos están dedicados a cualesquiera otros intereses de trabajo o juego; [...] la interrupción de la realización no modifica nada en los intereses que siguen desarrollándose y siguen valiendo en la subjetividad personal [...]; y precisamente por ello puede volver a ser actualizada en este idéntico sentido en otro tiempo. [...] Quizá se mostrará incluso que la actitud fenomenológica total y la epojé que le pertenece están llamadas a provocar una completa mutación personal, [...], pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto humanidad.” (p. 144).

En la cita anterior, Husserl presenta a la epojé en un nivel de actividad continua que afecta distintas situaciones de la vida diaria, en el abandono de la vida cotidiana para detenernos a reflexionar acerca de por qué la vida reflexiva implica al mundo, y éste implica al yo y al otro-yo. Una actividad que sucede en tiempos específicos, para los que en unas cosas se opera en la vida cotidiana en actitud natural y para los que en otras cosas se opera en la vida reflexiva que reflexiona acerca de la vida cotidiana, afecta a aquello que no es tema para el fenomenólogo, pero puede llegar a serlo. Eso no quiere decir que lo que es afectado por la epojé deje de desarrollarse en su existencia como asunto del mundo. La epojé no cancela absolutamente a las tesis de la actitud natural, ni al mundo, ni a las otras personas que son en el mundo, ni a nada más que sea interrumpido por la actividad epojética del fenomenólogo. Con la epojé se alcanza un primer estado de humanidad que, en el saberse parte del mundo de la vida, se siguen determinados intereses humanos y ya se está en condiciones de permitir la entrada de los otros-yoes en nuestra vida personal, pero no se alcanza en su totalidad hasta que, como ya mencioné con anterioridad, no se ha realizado la reducción en el resultado de los análisis concretos de la vida reflexiva. Hay un mundo de la vida que experimentamos todos de manera pre-reflexiva, pero cuando damos un sentido o hacemos conciencia a esa experiencia cotidiana, el yo ya no es un yo pre-reflexivo, sino un yo a quien le interesa entender esa experiencia cotidiana. Lo que nos interesa es que hay tanto una conciencia de mí como una conciencia del mundo, y que todo juicio que hagamos supone ya la realidad del mundo.

Hay una comprensión del mundo de la vida y del yo, ese yo debe de dar sentido a lo que ve del mundo y darse sentido a través del mundo: me refiero al acto de experimentar el mundo, teniendo una conciencia del mundo, de mí y del otro. Esta comprensión del yo, el mundo y el otro-yo puede influir en nuestra forma de abordar los problemas y desafíos en nuestra vida personal y social.

El mundo se me da en la intuición; toda idea que tengamos del mundo ya me dice a mí algo del mundo. La intuición es la experiencia de algo ya vivido y de algo ya dado en la experiencia: la intuición ya refiere a un mundo. Desde Husserl (1936/2000, pp. 127-129), en

mayor medida en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, hay una noción de que el mundo de la vida es constituido por cada yo junto con las cosas, pero también junto con las personas. En esa relación con los otros puedo hablar de algo en común, de una comunidad con experiencias, sí, individuales, pero también compartidas. Además, San Martín (2015, pp. 79-81) en la segunda de sus *Lecciones de Guanajuato* puntualiza un rasgo de vital importancia para mis intereses, y que me es útil para entender mejor lo que Husserl, menciona en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Se trata de la desconexión que se aplica al ser natural yo, dejando solo su “vida consciente y sus correlatos” (p.73), pero que, en este proceder se aplica también a los otros-yoes, implicando, la desconexión del otro-yo, una doble epojé y reducción. Dado que cada uno de los yoes tiene un cuerpo análogo al del otro-yo, entonces, según esto, es necesario hacer una epojé tanto al cuerpo natural del yo como al cuerpo natural del otro-yo: esta epojé al otro-yo, pretende poner entre paréntesis el sentido natural del otro-yo para experimentarlo en un ámbito fenomenológico como la vida de alguien más.

Esto quiere decir que no se trata de conocer al otro, ni conocer al mundo, sino de reconocermé, comprendermé en el mundo para poder comprender al otro. Y teniendo una conciencia de mí, entendiendo que el otro se da porque se entiende a sí mismo, me entiendo a mí mismo y entiendo en mi experiencia que el otro también lo hace. Esta identificación entre el otro y yo se da porque ambos tenemos procesos de interioridad universales. No se conoce el ser más íntimo del otro, sino que Husserl nos dice que comprendemos al otro a través de lo que yo comprendo de mí. Es por esta razón que Husserl (1929/2018, p. 204) finaliza las *Meditaciones cartesianas* retomando la frase conócete a ti mismo y la máxima de San Agustín que pide buscar la verdad y la evidencia del mundo dentro de uno mismo. El proceso de interiorización que Husserl llama solipsismo trascendental no es más que el primer paso para dirigirnos a las cosas trascendentes, entendidas en sentido amplio. Entonces, realizado el paso anterior, desde el planteamiento husserliano la manera como yo toco al otro, me acerco al otro, es a través de la corporalidad, de la empatía, del lenguaje, la comunicación, las acciones o la praxis que encuentran evidencia en el yo que es en cada caso él mismo. La mirada del yo está dirigida a las cosas trascendentes que no participan originariamente de la vida de conciencia, pero son cosas trascendentes que afronta en su comparecer, por ejemplo, un compañero de clase que se dirige a mí al encontrarlo en los pasillos, las palabras que me diga, las tomaré como contenidos de sentido propios para mi conciencia experienciable, según cada una de las donaciones que me entregue ese dato del mundo como una persona que está hablando. Para mí, son fenómenos que al ser dotados de sentido puedo comprenderlos como vivencias que afectan mi subjetividad en tanto que son las objetividades fenoménicas a las que me dirijo, según mis modos subjetivos de conciencia.

En estos modos subjetivos de conciencia las vivencias de los yoes son intransferibles, son fenómenos pertenecientes únicamente a quien los vive. Sobre este fenómeno vivencial Xavier Zubiri (1992, p. 229), en la lección dedicada a Husserl de su obra *Cinco lecciones de filosofía*, dice que cada vivencia es una tematización del polo subjetivo del yo, la vivencia es

correlato del yo, de cada yo que tiene una vivencia y cada yo se entiende como la identidad que cada una de las vidas conscientes tienen consigo misma, Husserl dice en las *Meditaciones cartesianas* que: “Toda vivencia tiene un horizonte que cambia de acuerdo con la modificación de su conexión con la conciencia y con la modificación de las fases de su propio fluir -un horizonte intencional de referencia a las potencialidades de la conciencia que le pertenecen a ese proceso mismo-.” (pp. 60-61).

En toda experiencia humana sale a relucir el concepto de vivencia. La vivencia es el aspecto consciente que enmarca cada una de las experiencias que tratan sobre una misma cosa del mundo, por ejemplo, cada una de las experiencias que se refieren a la experiencia de salir a caminar en un parque se enmarcan en la vivencia de caminar en un parque o las experiencias que tratan sobre hablar con una misma persona, se enmarcan en la vivencia de la relación intersubjetiva de hablar con la misma persona. La vivencia es la conciencia que yo, como sujeto, tengo sobre cada una de las experiencias donde está sujeto y mundo involucrado. El mundo de la vida es el conjunto de significaciones dadas o presentes en la conciencia intencional de las vivencias. Y no es sólo una significación dada por nuestra conciencia, sino que Husserl señala que el sujeto no se la impone al objeto, sino que el objeto nos la da, el objeto es una dación de sentido: es una dación del fenómeno a la conciencia en la significación-intersubjetiva. Hay que considerar no sólo nuestras vivencias, sino también las posibles variantes de nuestras vivencias y la forma en la que unificamos las vivencias es la significación que le damos a esas vivencias. La vivencia de cada uno de los yoes en sí mismas es una intencionalidad que hace ir a la subjetividad hacia aquello que comparece en el mundo. Incluso, la filosofía de Husserl es la ciencia de las experiencias que tenemos en el mundo de la vida, y en este, hay actuaciones humanas que todo ser humano tiene de una conciencia de sí, y de una conciencia del mundo. En esta conciencia del mundo también tiene una conciencia de mí en el sentido en que se piensa a sí mismo.

Husserl dice que el mundo de la vida se da en un horizonte de sentido, y es horizonte porque es el mundo de la vida. No hay un solipsismo cerrado porque este mundo, al ser una constitución de mí en los otros y los otros en mí, es una correlación entre ser humano y mundo: todo ser humano es un yo trascendental en el mundo.

El encuentro entre subjetividades trascendentales que son en el mundo se da porque cada yo es un cuerpo con el que vive el mundo. El cuerpo ayuda a experienciarnos de distintas maneras. En el mundo de la vida nos aproximamos corpóreamente. Aunque en la experiencia el cuerpo se nos da como objeto privilegiado.

El tema del cuerpo presenta dificultades a Husserl, tal como se puede ver en *Ideas II* y la acepción sobre el tema del cuerpo desde dos dimensiones: el cuerpo físico y el cuerpo vivo. El filósofo Javier San Martín (2015, p. 78), en la segunda lección de sus *Lecciones de Guanajuato*, me ayuda a aclarar esta idea sobre el cuerpo. Él explica que el asunto del cuerpo podemos entenderlo desde dos sentidos que van de la mano en todo momento, el primero, externo o físico, alcanzado por la epojé; el segundo, es interno y es constituido por las sensaciones, este último es llamado cuerpo vivo, el conjunto de las sensaciones que aportan

a la conciencia del yo. Sobre el cuerpo, dice Husserl en *Ideas II* que: “El cuerpo en cuanto cuerpo es, de cabo a rabo, cuerpo lleno de alma. Cada movimiento del cuerpo está lleno de alma, el ir y venir, el pararse y sentarse, correr y bailar, etc. Igualmente, toda obra humana, todo producto, etcétera.” (p. 288).

En las relaciones humanas el tema del cuerpo es fundamental. El yo se dirige corpóreamente hacia el otro-yo, ríe de lo que dice o se entristece. El cuerpo físico y cuerpo vivo del yo trascendental es un mismo cuerpo, entendido desde sentidos distintos. La epojé afecta el sentido del cuerpo físico para distinguirlo de las meras cosas que no son personas, porque una persona no es una cosa que posteriormente se vuelve persona, sino que en todo momento lo es y sus obras humanas tienen siempre la viveza de un cuerpo que es del yo. Para que mi lector siga el hilo de mi discurso, diré que Javier San Martín (2015, p. 78) hace alusión a que lo que Husserl (1952/2014, p. 228), en *Ideas II*, llama actitud personalista, se relaciona con la concepción que Heidegger (1927/2020, pp. 123-125) tiene en *Ser y tiempo* sobre el Dasein y el ser-a-la-mano.

Husserl dice en *Ideas II* sobre la actitud personalista: “que es en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las cosas de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno [...] como persona vive como todos los demás y se «sabe» constantemente como sujeto de su mundo circundante. Vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona, hallarse en relaciones de conciencia y entrar en relaciones con un «mundo circundante”. (pp. 228-229) Esta es la actitud del sujeto que tiene experiencia del mundo y lo comprende en persona. Lo que se vuelve tema de su vida en esta actitud son los productos culturales que le son dados al sujeto bajo una forma con sentido que hace de esos objetos útiles para algo en el entorno específico del yo, el lado objetivo de los productos culturales que hacen las personas en su relación de pertenencia en el mundo circundante que comparten con otras.

Una vez que los objetos le son dados al yo, este comprende su sentido, lo comprende y describe en tanto que sirve para una u otra cosa. Cada uno de los yoes en relaciones recíprocas hacemos cultura, modos de comportarnos con respecto a otros-yoes, les damos un sentido a los objetos y estos nos ofrecen un sentido, esto es, para Husserl, el hecho que los objetos tienen un sentido y es la subjetividad personalista la que los espiritualiza al extraer la significación que cada uno posee. En todo momento, cada yo humano vive como persona que comparte un mismo entorno con otros-yoes en relaciones de conciencia intersubjetiva.

Recuperando el concepto de epojé; en *Meditaciones cartesianas*, Husserl, hace que la fenomenología inicie con un solipsismo trascendental. El profesor Javier San Martín (2015, p. 132) en un trabajo titulado “Intersubjetividad, interculturalidad y política” escrito para la revista de filosofía *Thémata*, me ayuda a señalar la aparente problemática que el concepto de epojé lleva consigo en *Ideas I* (1913/2013, p. 145), una dificultad que complica hablar sobre el tema de la intersubjetividad en la fenomenología de Husserl, pues ¿Dónde

queda el otro-yo si en *Ideas I*, después de la epojé, el otro-yo desaparece? Sí, hay una deshumanización sugerida por la epojé, pero también hay un regreso a lo humano, pero a lo humano en un sentido diferente, modificado por la epojé, el tema de la fenomenología es lo humano y lo que ella dice es sobre lo humano depurado por la epojé, son los humanos quienes viven el mundo desde su subjetividad.

La idea de la epojé, como la entiende Husserl en *Ideas I* (1913/2013, pp. 144-145) y en *Meditaciones cartesianas* (1929/2018, pp. 119-122) y como la entiende Manuel Cabrera (1987, p. 55) contribuye a aclarar en “La intersubjetividad monadológica”, una suspensión de las tesis sobre la existencia del mundo que lleva a una parcial desaparición del yo y del otro-yo que toma el nombre de solipsismo trascendental. Hay que reconocer que en Husserl no hay una eliminación del estrato intersubjetivo, la fenomenología busca comprender a los seres humanos en su esencia, reconocer que el ser humano es más que humano, es un ente que trasciende su condición en el encuentro y la comprensión del otro-yo, es esto lo que desvela el sentido de lo que para la fenomenología es el ser humano.

Para Husserl la actitud primera del ser humano es en la que las subjetividades actúan en contextos de significaciones humanas (San Martín, 1999, p. 142-147), esto es que tras la aplicación de la epojé y la reducción conservamos la actitud personalista de los seres humanos que actúan en el mundo, en la aplicación de estos movimientos solo reorientamos las significaciones culturales hacia nuestra vida subjetiva como personas que vivimos en el mundo de la vida (San Martín, 1999, p. 245).

Husserl (1924/2002, p. 41) en el tercer ensayo del libro *Renovación del hombre y de la cultura*, titulado “Renovación como problema ético individual”, presenta una definición sobre el concepto de cultura en la autoevaluación de la vida que pretende llevar de la indignidad humana hasta la cercanía de lo que se entiende como dignidad humana en el acto de dirigirse al otro-yo. Incluso en *Ideas II* (1952/2014, pp. 283-295) también habla de la cultura en la forma de objetos espiritualizados con significaciones humanas, en estos textos Husserl tiene una aportación para el mundo de la cultura en el que se están las relaciones humanas (San Martín, 1999, pp. 142-147).

El yo como subjetividad está en un mundo objetivo que constituye la comunicación social, un mundo humano, circundantemente cultural. Para que la comunicación humana sea posible es menester entender la intencionalidad de los actos del yo que tienen la posibilidad de llegar a la experiencia del otro-yo bajo la forma de un acto social. Así, cada uno de nosotros, gracias a nuestra comunicación individual, habitamos un mundo que hemos transformado en nuestro vivir y al cual le hemos dado significaciones humanas: los seres humanos constituimos y habitamos un mundo cultural compartido con otros seres humanos y con otros mundos de la vida distintos al mío. Pero ¿cuáles son los tipos posibles de mundos de la vida humana de los que podemos decir algo? ¿acaso esta diversidad de mundos de la vida posibles puede coexistir entre sí, compartiendo las experiencias culturales diversas que en cada uno se viven?

La filosofía de Husserl no es un solipsismo cerrado, sino un solipsismo trascendental porque su basamento es el campo de la intersubjetiva trascendental y la validez de este se encuentra en el solipsismo trascendental. Dado que la empatía es el enlace entre el yo y el otro-yo, sin ella, no puedo comprender esa intersubjetividad trascendental. La empatía entre subjetividades es que cada subjetividad se relaciona entre subjetividades y nos relacionamos con el otro-yo en el sentido de que nos damos al otro o el otro se nos da.

Como bien dice Javier San Martín (2015, p. 140) en *Intersubjetividad, interculturalidad y política*, el hecho de que la filosofía de Husserl se conduzca por la razón y que el sujeto racional seamos cada uno de nosotros, supone ya tener conciencia de la experiencia intersubjetiva del otro-yo como próximo, no tan próximo y alejado. La racionalidad es la posibilidad de considerar la perspectiva de los otros-yoes, desde un reconocimiento intersubjetivo para comprender que cada yo tiene sus propias experiencias sobre las que reflexiona, pero también reconocer una conciencia de los otros-yoes en la vida cotidiana y la diversidad de las experiencias que cada quien tiene en nuestra singularidad.

¿Quién es este sujeto que queda como residuo dejado por la epojé? El sujeto trascendental husserliano es una abstracción relativa, es un campo trascendental del yo que hace fenomenología, es un yo histórico compuesto de habitualidades cotidianas que constituyen el sentido de las cosas. En este campo trascendental, el yo no es un yo en crisis que olvida la dimensión concreta de la vida, problema ya tratado por Husserl (1936/2000, pp. 194-196) en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. El sujeto trascendental, suspende los prejuicios que nos hacen olvidar la vida en su mayor grado de concreción, este sujeto es el yo que aparece en la teoría de las habitualidades de *Ideas II* (1952/2014, p. 348) y *Meditaciones cartesianas* (1929/2018, pp. 89-90), es un sujeto trascendental humano, es la humanidad que configura el mundo desde sus productos culturales, sin distinción de dónde provengan esos productos culturales. Sobre esto considero que el sujeto trascendental husserliano es un individuo que puede insertarse en cualquier cultura como sujeto intersubjetivo receptor de lo diverso: de manera hermosa nos dice Javier San Martín (2015) en *Intersubjetividad, interculturalidad y política* que “es la cultura la que nos sirve esos hábitos, y la cultura es un jardín de diversidad” (p. 134). En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936/2000, p. 160), se apunta a la reflexión de un ideal de cultura que quiere atender a la relación práctica de la comprensión de la humanidad (San Martín, 1999, p. 143), estas normas de cultura en la comprensión de la humanidad también aparecen en *El origen de la Geometría* (1939/2000, p. 185), otro texto de Husserl en el que desarrolla la idea de las relaciones humanas en las formas de la cultura.

Estas formas de cultura es un tema importante en la fenomenología de Husserl (San Martín, 1999, pp. 142-147). Esto es que para Husserl (1929/2018, pp. 168-171) los individuos pertenecen a comunidades que, de manera próxima, es para ellos un mundo familiar que les permite decir algo sobre el mundo, él mismo, y sobre los otros-yoes que también se incluyen dentro del propio mundo familiar como comunidad monádica. Pero ¿acaso cada uno de los yoes queda encerrado en la relación intersubjetiva de la visión cultural que tienen de su

mundo familiar próximo? ¿No es posible abrir el horizonte de comprensión hacia mundos de la vida extraños que den a otro-yo distinto al mío? ¿Esta apertura de mi horizonte de comprensión no accede a un saber diverso mediante el diálogo intermonádico entre otros-yoes de distintas culturas? Sería un disparate pensar que el mundo de la vida que, me ofrece productos culturales llenos de sentido, es el único mundo que hay, sino que ese mundo de la vida al cual pertenezco, es un mundo compartido con otros mundos de la vida culturales que entran en comunidad intermonádica.

1.4 Conclusión

La fenomenología de Husserl que comienza inicialmente con un solipsismo trascendental contiene elementos que reconocen una intersubjetividad trascendental en la base del programa fenomenológico de Husserl. Sí, el solipsismo de Husserl no es un solipsismo cerrado, sino un solipsismo trascendental. Este nuevo mirar orienta el acceso a los mundos de la vida diversos que están en el mundo, la complejidad de la fenomenología de Husserl identifica la importancia de considerar la intersubjetividad en la comprensión de la experiencia humana. En esta identificación se describen las vivencias de las que somos conscientes cuando nos es dado algo distinto a nosotros con el que realizamos un acto social, el otro-yo que no es dado al yo en la sola reducción de una persona que sólo se dedica a estar ahí, sino como aquel al que en el desarrollo de nuestra vida le hablamos en la pertenencia de la misma comunidad que compartimos, una comunidad monádica que no es cerrada, se orienta a la apertura de otras comunidades diversas, comunidades intermonádicas, estas comunidades para cada yo son el dar de significaciones humanas de la propia cultura.

La subjetividad humana es tanto sujeto como objeto del mundo. Somos seres espaciales e históricos del mundo, somos partes de un momento, de una temporalidad que nos hace ser parte de una historicidad. Toda conciencia que tenemos de algo es una conciencia temporal. Todos tenemos la percepción temporal de forma inmanente a la manera de formas de mediación del tiempo a nivel subjetivo. La temporalidad de las vivencias es la consecución del pasado hecho presente y proyectado al futuro. Hay una temporalidad o historicidad de las vivencias que cada uno de nosotros tenemos y que nos insertan en lo que podemos llamar la tradición de nuestro contexto de vida. Entonces, en la presentificación del ahora, somos parte de una historicidad, pero también de una historia mayor, que es la historia de la comunidad.

Lo que yo veo en mi mundo de la vida y lo que los otros ven en el suyo, es sólo una sección del mundo. Cada uno de nosotros puede abrir su horizonte de comprensión hacia los otros mundos de la vida, en algo que podemos llamar: un encuentro con lo extraño, con otro-yo distinto a mí. Cada comunidad vive en su particular mundo de la vida que no es el mismo que el de cualquier otra, es necesario ampliar el horizonte de comprensión para entender que los otros-yoes que habitan su particular mundo de la vida no es el mismo que el mío. Cada

uno realiza sus propias acciones sociales con las que fundamenta el sentido de relación peculiar con el mundo y con los otros, esa manera de comunicar al otro-yo que es distinto a mí.

Referencias

Arriaga, J. P. (2025). ¿Es la fenomenología husserliana un correlacionismo?, *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 253-288. <http://doi.org/10.21555/top.v710.2803>.

Cabrera, M. (1994). *Los supuestos del idealismo fenomenológico*. CCEH.

Cabrera, M. (1987). “La intersubjetividad monadológica”. En *Actualidad de Husserl*. (pp. 51-63) Alianza Editorial Mexicana.

Heidegger, M. (1927/2022). *Ser y tiempo*. Trotta.

Husserl, E. (1929/2018). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos.

Husserl, E. (1913/2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1913/2013). “Epílogo”. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro primero*. (Pp. 465-490). Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (2009). *Las conferencias de París*. Universidad Autónoma de México.

Husserl, E. (2019). “Método fenomenológico y filosofía fenomenológica (Conferencias de Londres)”. En *Textos breves*. (pp. 363-424) Ediciones Sígueme.

Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial.

Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Universidad Autónoma de México.

Husserl, E. (2000). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Altaya

Husserl, E. (2024). *Naturaleza y espíritu*. SB.

Husserl, E. (1939/2000). “El origen de la geometría”. En Introducción a “El origen de la geometría”. (pp. 163-192) Bordes Manantial.

Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. Anthropos.

Petrillo, N. C. (2006). “Consideraciones en torno a la reducción solipsista”. Revista Internacional de Filosofía, vol. XI, pp. 185-205, Universidad de Málaga, <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2265117.pdf>.

San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Editorial Biblioteca Nueva.

San Martín, J. (1999). *Teoría de la cultura*. Editorial Síntesis.

San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta.

San Martín, J. (2015), «Intersubjetividad, interculturalidad y política». (pp.129-145) Themata. Revista de Filosofía, 129 -145. <https://core.ac.uk/download/pdf/132458972.pdf>

Sáez Rueda, L. (2009). *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta.

Sánchez Soberano, R, L. (2018). “De la fenomenología trascendental a la estética trascendental: originalidad y primordialidad en el mundo de la vida”. En *Ensayos de fenomenología y ontología: Husserl, Heidegger, Levinas y Henry*. (pp. 54-77). Con-textos.

Zubiri, X. (2002). “Lección V: Husserl”. En *Cinco lecciones de filosofía*. (pp. 197-256). Alianza Editorial.

Zirión, A. (2017). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. Universidad Autónoma de México.

Zirión, A. (2018). “La palabra de las cosas”. En *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. (pp. 23-42) Alianza Editorial Mexicana.

Zirión, A. (2018). “¡Ah qué cosas estas! (respuesta a “las cosas de la fenomenología”)”. En *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. (pp. 147-206) Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.



Entre normas y razones: el papel del pensamiento crítico en la comunicación institucional jurídica contemporánea.

Between norms and reasons: the role of critical thinking in contemporary legal institutional communication.

Gerardo Antonio Peredo Mendoza

Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Unidad Académica de Filosofía, Instituto de Estudios Superiores: Rafael Guízar Valencia, Veracruz, México.

*Autor para correspondencia: gerardo:mendoza07@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9440-7595>

Entre normas y razones: el papel del pensamiento crítico en la comunicación institucional jurídica contemporánea.

Resumen

En el contexto contemporáneo, caracterizado por la complejidad normativa, la pluralidad de fuentes jurídicas y la creciente exigencia de legitimidad institucional, el pensamiento crítico emerge como una herramienta indispensable para la adecuada comunicación jurídica. En ese sentido, este artículo examina la relación entre normas y razones en la construcción del discurso institucional, destacando la función del pensamiento crítico en la interpretación, argumentación y comunicación del derecho. A partir de un enfoque filosófico y hermenéutico, se analizan las tensiones entre formalismo y crítica, así como los retos que enfrentan las instituciones jurídicas en sociedades democráticas. Se sostiene que la comunicación jurídica no puede reducirse a la mera transmisión de normas, sino que implica procesos interpretativos complejos donde el razonamiento crítico garantiza coherencia, legitimidad y justicia.

Palabras clave: Pensamiento crítico, comunicación jurídica, argumentación, instituciones, filosofía del derecho, Estado.

Abstract

In the contemporary context, characterized by normative complexity, the plurality of legal sources, and the increasing demand for institutional legitimacy, critical thinking emerges as an indispensable tool for effective legal communication. In this regard, this article examines the relationship between norms and reasons in the construction of institutional discourse, highlighting the role of critical thinking in the interpretation, argumentation, and communication of law. From a jurisprudential and hermeneutic approach, the tensions between formalism and critique are analyzed, as well as the challenges faced by legal institutions in democratic societies. It is argued that legal communication cannot be reduced to the mere transmission of norms, but rather involves complex interpretative processes in which critical reasoning ensures coherence, legitimacy, and justice.

Keywords: critical thinking; legal communication; legal argumentation; institutions; philosophy of law; State.

Introducción

En las sociedades contemporáneas caracterizadas por la complejidad normativa, el pluralismo jurídico y la intensificación de las demandas democráticas, el derecho se enfrenta a un desafío fundamental; articular de manera coherente la dimensión normativa con la exigencia de justificación racional. Esta tensión entre normas y razones se manifiesta de forma particularmente evidente en la comunicación institucional jurídica, entendida no sólo como un proceso de transmisión de decisiones, sino como un espacio de construcción discursiva donde se juega la legitimidad del poder público.

Durante gran parte del siglo XX, la teoría jurídica dominante, especialmente en su vertiente positivista, concibió al derecho como un sistema cerrado de normas cuya validez dependía exclusivamente de su conformidad con reglas formales de producción. En este marco, la comunicación jurídica se reducía esencialmente a la aplicación y difusión de normas previamente establecidas, pues esta concepción encuentra su formulación paradigmática en la obra de Kelsen (2009), quien sostiene que el derecho debe ser analizado como un sistema normativo autónomo, separado de consideraciones morales o políticas, no obstante, si bien

este enfoque permitió dotar al derecho de certeza y sistematicidad, también contribuyó a invisibilizar la dimensión argumentativa y valorativa inherente a toda práctica jurídica.

Frente a estas limitaciones, la filosofía del derecho contemporáneo ha desarrollado diversas críticas que coinciden en destacar la insuficiencia del formalismo normativo para explicar el funcionamiento real del derecho. En particular, autores como Dworkin (1986) han puesto de relieve que la adjudicación jurídica no puede entenderse como una mera subsunción de hechos en normas, sino como una actividad interpretativa orientada por principios que dotan de coherencia al sistema jurídico y en este sentido, el derecho aparece no sólo como un conjunto de reglas, sino como una práctica interpretativa que exige justificar las decisiones en términos de integridad y justicia.

Por otro lado, Alexy (2007) ha formulado la tesis de la doble naturaleza del derecho, según la cual este posee simultáneamente una dimensión normativa y una dimensión discursiva; la primera remite a la estructura de normas y principios que componen el sistema jurídico, mientras que la segunda alude a la necesidad de justificar racionalmente su aplicación en contextos concretos. Cabe señalar que, esta perspectiva introduce un elemento central para el análisis de la comunicación institucional ya que, toda decisión jurídica implica una pretensión de corrección que debe ser defendida mediante argumentos susceptibles de aceptación racional.

Asimismo, la teoría del discurso desarrollada por Habermas (1998) aporta un marco normativo para comprender la legitimidad del derecho en sociedades democráticas, pues según este autor, la validez de las normas jurídicas depende de su capacidad para ser aceptadas en condiciones ideales de deliberación, donde los participantes puedan cuestionar libremente los argumentos presentados. Desde esta óptica, la comunicación jurídica no es un proceso unidireccional, sino un espacio de interacción donde se construyen consensos a través del intercambio de razones.

En este contexto, el pensamiento crítico emerge como una herramienta indispensable para el funcionamiento adecuado del derecho, entendido como la capacidad de analizar, evaluar y reconstruir argumentos de manera racional, el pensamiento crítico permite superar una visión meramente formal del derecho y orientarlo hacia la justificación razonada de las decisiones. Como bien señala Atienza (2013), el derecho contemporáneo es, en esencia, una práctica argumentativa en la que los operadores jurídicos deben ofrecer razones que puedan ser evaluadas públicamente.

Entonces, la relevancia del pensamiento crítico se hace aún más evidente en el ámbito de la interpretación jurídica, debido a que, desde una perspectiva hermenéutica, Gadamer (1998) sostiene que toda comprensión está mediada por el contexto histórico y los prejuicios del intérprete, lo que implica que la interpretación del derecho no puede ser neutral ni automática. En consecuencia, el pensamiento crítico resulta necesario para reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la interpretación y evitar la reproducción acrítica de significados establecidos.

Por otro lado, la creciente centralidad de los derechos fundamentales en los sistemas jurídicos contemporáneos ha intensificado la necesidad de argumentación y ponderación, pues como advierte Prieto Sanchís (2007), la resolución de conflictos entre derechos requiere un análisis cuidadoso de los principios en juego, lo cual demanda habilidades críticas para evaluar la proporcionalidad y razonabilidad de las decisiones. Y en esa misma línea, Ferrajoli (2011) enfatiza que la validez del derecho en un Estado constitucional está vinculada al respeto de garantías fundamentales, lo que refuerza la dimensión sustantiva de la argumentación jurídica.

De tal manera, la transformación del derecho contemporáneo también ha sido analizada desde perspectivas críticas que subrayan su carácter dinámico y plural, por ejemplo, Gustavo Zagrebelsky (2008) introduce la noción de “derecho dúctil” para describir un sistema jurídico flexible, abierto a la interpretación y adaptación a contextos cambiantes. De igual forma, Santos (2009) propone una sociología jurídica crítica que reconoce la coexistencia de múltiples órdenes normativos, cuestionando la centralidad exclusiva del derecho estatal. Estas perspectivas ponen de relieve la necesidad de un pensamiento jurídico capaz de integrar diferentes racionalidades y contextos.

En América Latina, la teoría jurídica crítica ha enfatizado el papel del derecho como instrumento de transformación social. Wolkmer (2003) sostiene que el pluralismo jurídico refleja la diversidad cultural y social de la región, lo que exige una comunicación jurídica más inclusiva y democrática. En este sentido, el pensamiento crítico no sólo cumple una función analítica, sino también emancipadora, al permitir cuestionar estructuras de poder y promover alternativas más justas.

Desde otra perspectiva, la argumentación jurídica ha sido objeto de un desarrollo teórico significativo que refuerza la centralidad del pensamiento crítico, de tal manera que Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989) destacan la dimensión retórica de la argumentación, orientada a persuadir a un auditorio mediante razones plausibles, mientras que Toulmin (2007) propone un modelo estructural que permite evaluar la validez de los argumentos en función de sus componentes, ello quiere decir que, estos enfoques coinciden en que la calidad de la argumentación es un factor determinante para la legitimidad de las decisiones jurídicas.

Adicionalmente, el análisis del derecho desde una perspectiva ética y política, como el propuesto por Rawls (2006), subraya la importancia de la justificación pública de las normas en sociedades pluralistas, ya que, según este autor, los principios de justicia deben ser aceptables para todos los ciudadanos, lo que implica la necesidad de un razonamiento crítico que permita evaluar su equidad.

En suma, el derecho contemporáneo no puede entenderse sin considerar la interacción entre normas y razones, ni sin reconocer el papel central del pensamiento crítico en la construcción de la comunicación institucional, pues lejos de ser un elemento accesorio, el pensamiento crítico constituye una condición necesaria para garantizar la coherencia, legitimidad y eficacia del discurso jurídico.

A partir de este marco teórico, el presente artículo tiene como objetivo analizar el papel del pensamiento crítico en la comunicación institucional jurídica contemporánea y para ello,

se examinarán, en primer lugar, las bases teóricas de la relación entre normatividad y racionalidad; en segundo lugar, la función del pensamiento crítico en la interpretación jurídica; en tercer lugar, su incidencia en la argumentación y legitimidad institucional; en cuarto lugar, su relevancia en la transformación del derecho contemporáneo; y, finalmente, se propondrá un modelo de comunicación jurídica crítica orientado a fortalecer las instituciones democráticas.

1.1. La comunicación jurídica: entre normatividad y racionalidad

La comunicación jurídica constituye un fenómeno complejo que no puede reducirse a la simple transmisión de normas, sino que implica un proceso estructurado de producción, interpretación y justificación de significados jurídicos. En este sentido, la tensión entre normatividad y racionalidad se presenta como uno de los ejes fundamentales para comprender la función del derecho en las sociedades contemporáneas ya que, dicha tensión no sólo refleja un problema teórico, sino también una cuestión práctica vinculada con la legitimidad de las decisiones institucionales.

En su formulación clásica, el positivismo jurídico estableció una clara primacía de la dimensión normativa del derecho y desde esta perspectiva, el derecho es concebido como un sistema de normas cuya validez depende de su origen formal y de su ubicación dentro de una estructura jerárquica. La obra de Kelsen (2009) representa el paradigma de esta concepción, al proponer una teoría pura del derecho que excluye elementos sociológicos, políticos y morales del análisis jurídico pues en este marco, la comunicación jurídica se limita a la aplicación técnica de normas previamente establecidas, lo que refuerza una visión formalista y cerrada del derecho.

Sin embargo, esta concepción ha sido objeto de múltiples críticas por su incapacidad para explicar la complejidad del razonamiento jurídico, ya que, como señala Bobbio (2007), si bien el análisis normativo resulta indispensable para comprender la estructura del derecho, no es suficiente para dar cuenta de su funcionamiento real, especialmente en contextos donde las normas son ambiguas, incompletas o conflictivas y en estos casos, la interpretación y la argumentación adquieren un papel central.

En este contexto, la filosofía del derecho contemporáneo ha destacado la necesidad de incorporar la dimensión racional en el análisis jurídico. Dworkin (1986) critica el modelo positivista al sostener que el derecho no se agota en reglas, sino que incluye principios que orientan la interpretación y aplicación de las normas derivado de que, estos principios no operan de manera mecánica, sino que requieren ser ponderados en función de las circunstancias del caso, lo que implica un ejercicio de razonamiento práctico.

Con relación a lo anterior y de manera complementaria, Alexy (2007) desarrolla una teoría de la argumentación jurídica que integra normas y principios en un modelo discursivo.

Según este autor, toda decisión jurídica implica una pretensión de corrección que debe ser justificada mediante argumentos racionales y esto supone que la comunicación jurídica no puede limitarse a la enunciación de normas, sino que debe incluir la exposición de las razones que sustentan su aplicación. En este sentido, la racionalidad jurídica se configura como una racionalidad práctica orientada a la justificación.

Ahora bien, esta dimensión discursiva del derecho encuentra un desarrollo más amplio en la teoría del discurso de Habermas (1998), quien sostiene que la legitimidad del derecho depende de su capacidad para ser aceptado en condiciones de deliberación racional. Entonces, desde esta perspectiva, la comunicación jurídica se convierte en un espacio de interacción donde los actores intercambian argumentos con el fin de alcanzar consensos y así, la racionalidad no se reduce a la coherencia interna del sistema normativo, sino que incluye la capacidad de justificar las decisiones ante un auditorio crítico.

En este marco, la argumentación jurídica adquiere una relevancia fundamental, pues como refiere Atienza (2013), el derecho contemporáneo debe entenderse como una práctica argumentativa en la que los operadores jurídicos tienen la obligación de ofrecer razones que respalden sus decisiones y esta exigencia no sólo responde a criterios de racionalidad, sino también a demandas de transparencia y control democrático.

De tal manera, la teoría de la argumentación desarrollada por Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989) pone de relieve la dimensión retórica del discurso jurídico pues según estos autores, la argumentación no sólo busca demostrar la validez de una tesis, sino también persuadir a un auditorio, por lo que, ello implica que la comunicación jurídica debe ser capaz de adaptarse a diferentes contextos y destinatarios, lo que refuerza la importancia de habilidades críticas para evaluar la eficacia de los argumentos.

Por su parte, Toulmin (2007) propone un modelo analítico que permite descomponer los argumentos en sus elementos constitutivos como las tesis, datos, garantías, respaldos, lo que facilita su evaluación crítica y este enfoque resulta especialmente útil en el ámbito jurídico, donde la claridad y coherencia de los argumentos son esenciales para la toma de decisiones. Aunado a ello, en relación con la prueba de los hechos, Taruffo (2010) subraya que la argumentación jurídica no sólo implica la interpretación de normas, también la justificación de los hechos que sustentan las decisiones. Esto introduce una dimensión epistemológica en la comunicación jurídica, que exige un análisis crítico de la evidencia disponible. Pero por otro lado, el desarrollo del constitucionalismo contemporáneo ha reforzado la dimensión racional del derecho. Por ejemplo, Ferrajoli (2011) sostiene que la validez de las normas jurídicas en un estado constitucional no depende únicamente de su origen formal, también depende de su conformidad con los derechos fundamentales. Esto implica que la comunicación jurídica debe incorporar criterios sustantivos de justicia, lo que amplía el alcance del razonamiento jurídico.

Y en la misma línea, Prieto Sanchís (2007) destaca que la interpretación de los derechos fundamentales requiere un ejercicio de ponderación que no puede realizarse sin un

análisis crítico de los valores en juego. Este proceso pone de manifiesto la necesidad de integrar normatividad y racionalidad en la práctica jurídica.

De tal manera, la transformación del derecho contemporáneo también ha sido analizada desde perspectivas más amplias que cuestionan la centralidad del formalismo. Zagrebelsky (2008) introduce la noción de “derecho dúctil” para describir un sistema jurídico que se adapta a las necesidades sociales mediante procesos interpretativos. Esta concepción implica una comunicación jurídica más flexible, en donde las normas adquieren sentido a través de su justificación.

En el ámbito latinoamericano, Wolkmer (2003) ha subrayado la importancia del pluralismo jurídico como expresión de la diversidad social y cultural, por lo que desde esta perspectiva implica que la comunicación jurídica no puede ser uniforme, sino que debe adaptarse a contextos específicos, lo que refuerza la necesidad de habilidades críticas para interpretar y aplicar el derecho. Asimismo, Carbonell (2012) destaca que la protección de los derechos fundamentales depende en gran medida de la calidad de la argumentación jurídica, lo que subraya la relación entre pensamiento crítico y justicia y finalmente, la teoría crítica del derecho (Sánchez Rubio, 2025) pone de relieve que la comunicación jurídica no es neutral, sino que está atravesada por relaciones de poder. Por ende, desde esta perspectiva, el pensamiento crítico permite cuestionar las estructuras dominantes y promover una comunicación más inclusiva y democrática.

En síntesis, la comunicación jurídica contemporánea se sitúa en un punto de convergencia entre normatividad y racionalidad, pues lejos de ser dimensiones opuestas, ambas se complementan en la medida en que las normas requieren ser justificadas mediante razones y las razones encuentran su marco de referencia en las normas. En este contexto, el pensamiento crítico se presenta como un elemento indispensable para articular esta relación, garantizando la coherencia, legitimidad y eficacia del discurso jurídico.

1.2. El pensamiento crítico como herramienta de interpretación jurídica

El pensamiento crítico constituye una de las competencias más relevantes en la práctica jurídica contemporánea, particularmente en el ámbito de la interpretación, pues lejos de concebirse como una habilidad meramente instrumental, el pensamiento crítico se configura como una capacidad compleja que implica analizar, evaluar, reconstruir y justificar argumentos en contextos caracterizados por la indeterminación normativa y la pluralidad de valores. Bajo esta perspectiva, su papel en la interpretación jurídica resulta fundamental para superar los límites de los modelos formalistas y garantizar decisiones racionalmente justificadas.

Tradicionalmente, la interpretación jurídica fue concebida desde una lógica deductiva, en la que el operador jurídico aplicaba una norma general a un caso particular mediante un

proceso de subsunción. Este modelo, asociado al positivismo jurídico, presupone la existencia de normas claras y completas, así como la neutralidad del intérprete. Sin embargo, como advierte Kelsen (2009), incluso dentro de la teoría pura del derecho, la aplicación normativa deja un margen de discrecionalidad en el que interviene la voluntad del órgano aplicador. Esta observación abre la puerta a reconocer que la interpretación jurídica no puede reducirse a un ejercicio mecánico.

En este contexto, la crítica al formalismo ha sido desarrollada por diversos autores que coinciden en señalar la necesidad de incorporar el razonamiento práctico en la interpretación del derecho. Nino (2003) sostiene que el análisis jurídico implica la identificación de normas válidas y también la evaluación de su contenido a la luz de criterios racionales y éticos pues esto implica que el intérprete debe adoptar una actitud crítica frente al derecho, cuestionando su coherencia y sus consecuencias. En una línea similar, Dworkin (1986) propone una concepción interpretativa del derecho en la que los jueces deben construir la mejor interpretación posible del sistema jurídico, entendida como aquella que logra mayor coherencia entre reglas y principios, por lo que, este enfoque exige del intérprete una labor creativa y crítica, orientada a justificar sus decisiones mediante argumentos que integren el derecho como una práctica moral. En este sentido, el pensamiento crítico se convierte en una herramienta indispensable para evaluar las distintas interpretaciones posibles y seleccionar la más adecuada.

Ahora bien, cabe mencionar que Alexy (2007) desarrolló una teoría de la argumentación jurídica que sitúa la interpretación en el ámbito del discurso racional, ya que, según este autor, la aplicación del derecho implica una pretensión de corrección que debe ser defendida mediante argumentos susceptibles de ser aceptados en condiciones ideales de deliberación y esto implica que el intérprete debe someter sus decisiones a un escrutinio crítico, evaluando su coherencia, consistencia y justificabilidad.

Es así que, la dimensión hermenéutica del derecho refuerza esta perspectiva al poner de relieve el carácter situado de toda interpretación, de lo cual Gadamer (1998) va a sostener que, la comprensión está mediada por el horizonte histórico del intérprete, lo que implica que no existe una interpretación neutral o completamente objetiva. En este contexto, el pensamiento crítico permite tomar conciencia de los prejuicios que influyen en la interpretación y someterlos a revisión y de este modo, la interpretación jurídica se configura como un proceso dialógico en el que el intérprete interactúa con el texto normativo desde su propio contexto.

Por ello debe resaltarse que, la interpretación jurídica no puede ser rígida ni uniforme, sino que debe adaptarse a las necesidades sociales y en este sentido, el pensamiento crítico permite evaluar la pertinencia de las interpretaciones en función de su impacto social y su coherencia con los valores constitucionales. En el ámbito de los derechos fundamentales, la interpretación jurídica adquiere una complejidad aún mayor, por el hecho de que, la resolución de conflictos entre derechos requiere un ejercicio de ponderación que no puede realizarse sin un análisis crítico de los principios en juego y este proceso implica evaluar la proporcionalidad

y razonabilidad de las decisiones, lo que exige habilidades argumentativas avanzadas (Prieto Sanchís, 2007).

No debe soslayarse que el estado constitucional de derecho se caracteriza por la centralidad de los derechos fundamentales, lo que implica que la interpretación jurídica debe orientarse a garantizar su protección y esto refuerza la dimensión sustantiva del pensamiento crítico, que no sólo evalúa la coherencia formal de las normas incluso también evalúa su conformidad con principios de justicia. Asimismo, la teoría de la argumentación jurídica aporta herramientas específicas para el desarrollo del pensamiento crítico en la interpretación, por ejemplo Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989) destacan que la argumentación se orienta a persuadir a un auditorio mediante razones plausibles, lo que implica que el intérprete debe considerar el contexto comunicativo de sus decisiones, pero desde una perspectiva más amplia, la interpretación jurídica también puede ser analizada en términos de justicia, por ello, Rawls (2006) plantea que las normas deben ser justificables en términos de equidad, lo que implica que el intérprete debe evaluar sus decisiones desde una perspectiva moral y en este contexto, el pensamiento crítico permite integrar consideraciones éticas en la interpretación del derecho. De tal manera, es importante destacar la importancia de la protección de los derechos fundamentales que dependen en gran medida de la calidad de la argumentación jurídica, lo que refuerza la importancia del pensamiento crítico en la práctica judicial y subrayar la necesidad de una teoría del derecho que permita comprender su evolución y adaptación a nuevos contextos (Carbonell, 2012).

Finalmente, la teoría crítica del derecho pone de relieve que la interpretación jurídica no es un proceso neutral, más bien que está atravesado por relaciones de poder y desde esta perspectiva, el pensamiento crítico permite cuestionar las interpretaciones dominantes y promover alternativas más justas e inclusivas; por ende, el pensamiento crítico se configura como una herramienta indispensable para la interpretación jurídica en el contexto contemporáneo (Sánchez Rubio, 2025). Su función no se limita a la evaluación técnica de argumentos, sino que abarca dimensiones epistemológicas, éticas, políticas y sociales, ya que, en un entorno caracterizado por la complejidad normativa y la pluralidad de valores, la interpretación jurídica exige una actitud crítica que permita articular normas y razones de manera coherente, garantizando así la legitimidad y justicia de las decisiones jurídicas.

1.3 De la validez formal a la legitimidad discursiva: La reconfiguración epistemológica mediante la argumentación y el pensamiento crítico.

La evolución de la teoría del derecho contemporáneo ha estado marcada por una ruptura fundamental con los paradigmas tradicionales de legitimación institucional. Es así que, la necesidad de justificar racionalmente las decisiones frente a una ciudadanía cada vez más

exigente ha desplazado las concepciones que reducían el fenómeno jurídico a la mera aplicación mecánica de normas.

Cabe precisar que, históricamente, la legitimidad del accionar jurídico se encontraba anclada en el principio de legalidad en su sentido más estricto y formal. Bajo la influencia paradigmática del positivismo jurídico, la validez del derecho se determinaba exclusivamente por su proceso de creación y su ubicación dentro de una estructura jerárquica y esta visión, consolidada teóricamente por Kelsen (2009), establecía que una norma era válida y por ende, legítima si había sido dictada por la autoridad competente y siguiendo los procedimientos preestablecidos en una norma fundante o superior, entonces, el derecho se concebía así como un sistema cerrado, autosuficiente y exento de valoraciones extrajurídicas.

Sin embargo, el advenimiento de las democracias constitucionales contemporáneas y la creciente complejidad de las relaciones sociales han evidenciado la insuficiencia de este modelo. Como bien señala Bobbio (2007), la evolución del ordenamiento jurídico no puede desvincularse de la transformación material de sus fundamentos de legitimidad, pues la sola pertenencia a un sistema normativo ya no garantiza la aceptabilidad social de una decisión. El derecho ha tenido que abrirse a dimensiones axiológicas y sociales, abandonando la ilusión de un formalismo puro, para exigir que las decisiones de las autoridades no sólo sean legalmente válidas desde el punto de vista procedimental, sino, sobre todo, racionalmente justificables ante la comunidad.

Frente al agotamiento del positivismo formalista, la filosofía del derecho encontró en la teoría de la acción comunicativa un asidero invaluable, pues la aplicación de la teoría del discurso de Habermas (1998) al ámbito jurídico proporcionó un marco conceptual revolucionario: la legitimidad del derecho dejó de ser un atributo estático de la norma para convertirse en una cualidad procedimental y dialógica. Según Habermas (1998), la aceptabilidad de las decisiones e instituciones jurídicas descansa en la posibilidad de que estas sean validadas mediante un proceso de deliberación en el que los ciudadanos participan en condiciones ideales.

Este giro discursivo transforma radicalmente la comunicación institucional, hay que, las sentencias judiciales, los actos administrativos y las leyes legislativas pierden su carácter de meros imperativos de autoridad para configurarse como verdaderos actos comunicativos. Las instituciones tienen la carga epistémica de construir consensos racionales mediante el intercambio de razones, así, la legitimidad institucional pasa a depender de la capacidad del estado para someter sus decisiones al escrutinio crítico de un auditorio plural, transformando a los receptores de la norma de sujetos pasivos a interlocutores racionales.

Ahora bien al abordar el tema del derecho como práctica argumentativa y la pretensión de corrección, se puede afirmar que, en perfecta consonancia con el giro discursivo, la teoría de la argumentación jurídica contemporánea asume que la práctica del derecho es, en esencia, una práctica de dar y exigir razones. Atienza (2013) sostiene categóricamente que el derecho actual debe comprenderse bajo esta óptica argumentativa, pues para este autor, los operadores jurídicos como jueces, legisladores, administradores, asumen una obligación ineludible:

justificar racionalmente cada una de sus decisiones. Esta obligación no es un mero adorno intelectual, sino el mecanismo primordial para asegurar la transparencia institucional, evitar la arbitrariedad y habilitar el control democrático del poder público. De tal manera, esta exigencia de racionalidad se materializa en lo que Alexy (2007) denomina la pretensión de corrección, pues todo acto de aplicación del derecho lleva implícita la afirmación de que la decisión tomada es la correcta, no sólo legalmente, sino racionalmente. Ahora bien, satisfacer esta pretensión exige abandonar la simple invocación silogística de los textos legales, pues Alexy (2007) argumenta que se requiere un proceso discursivo profundo donde se evalúen críticamente las razones fácticas y normativas. Por ello, la legitimidad, bajo esta luz, es directamente proporcional a la calidad democrática y lógica del discurso institucional.

Entonces, más allá de la corrección lógica o formal, la argumentación jurídica debe poseer una eficacia comunicativa real, derivada de la legitimidad que requiere generar convicción y adhesión social; por lo tanto, el emisor institucional debe abandonar el hermetismo y adaptar sus estrategias comunicativas a las características de los destinatarios. Para evaluar la solidez de esta comunicación, resulta indispensable la aplicación de modelos analíticos rigurosos, de tal manera, el esquema propuesto por Toulmin (2007), que disecciona los argumentos en tesis, datos, garantías y respaldos, se presenta como una herramienta de pensamiento crítico fundamental y este modelo permite auditar las decisiones institucionales, detectando falacias, saltos lógicos o deficiencias justificativas que pudieran minar la confianza ciudadana.

A esta complejidad estructural se suma el desafío de la interpretación en contextos dinámicos. Desde la hermenéutica, Gadamer (1998) advierte que la interpretación jurídica nunca ocurre en el vacío; está inevitablemente condicionada por el horizonte histórico y cultural del intérprete y su época, ya que, el pensamiento crítico es la única herramienta que permite al operador jurídico tomar conciencia de sus propios prejuicios hermenéuticos, evitando lecturas reduccionistas y adaptando la comprensión de la norma a una realidad globalizada y diversa.

Finalmente, la argumentación jurídica no opera únicamente sobre normas como una dimensión normativa, sino sobre la realidad empírica es decir, una dimensión fáctica, por lo que, la legitimidad de una decisión judicial puede desplomarse a pesar de una excelente argumentación normativa y de que los hechos que la sustentan no han sido demostrados y valorados con rigor. Es así que, el pensamiento crítico debe aplicarse exhaustivamente al análisis de la evidencia, rechazando convicciones íntimas e irracionales en favor de una justificación probatoria objetiva, transparente y científicamente controlable.

1.4 Derechos fundamentales, pluralismo y poder: Hacia un modelo de comunicación jurídica material e inclusiva

La transformación del derecho contemporáneo es metodológica, axiológica y sociológica, pues la comunicación institucional debe dar cuenta de la centralidad de los derechos humanos, dialogar con un entorno pluralista y ser consciente de las dinámicas de dominación que subyacen en el discurso normativo. El paso del estado legislativo de derecho al estado constitucional de derecho supuso un cambio tectónico en la comprensión de la validez jurídica. Ferrajoli (2011) postula que en las democracias contemporáneas la legitimidad ya no es exclusivamente formal, sino preponderantemente sustantiva. Esto significa que la validez de cualquier norma o acto de autoridad está condicionada inexcusablemente a su respeto y promoción de los derechos fundamentales. Bajo esta óptica, la argumentación jurídica se convierte en un instrumento de garantía; su función primordial es justificar las decisiones asegurando que estas no vulneren, sino que maximicen, las esferas de libertad y dignidad humana, pues este paradigma de constitucionalización incrementa exponencialmente la complejidad argumentativa. En esa tesitura, Carbonell (2012) enfatiza que ante la intervención constante del poder público en las esferas ciudadanas, la protección efectiva de los derechos exige justificaciones institucionales altamente sofisticadas.

Los conflictos en el derecho contemporáneo rara vez se resuelven mediante la aplicación de reglas claras, más bien, involucran colisiones entre principios y derechos del mismo rango constitucional y es aquí donde, como señala Prieto Sanchís (2007), la actividad interpretativa se intensifica mediante técnicas complejas como la ponderación, por lo que, el pensamiento crítico es el motor que permite a los operadores jurídicos resolver estas tensiones valorativas, justificando por qué, en un caso concreto, un principio debe prevalecer sobre otro sin vaciar de contenido al principio desplazado.

La transformación del derecho implica un reencuentro ineludible con la filosofía moral, por ello, el pensamiento crítico rompe los muros de la asepsia positivista para exigir que el derecho sea evaluado bajo estándares de justicia. Nino (2003) advierte que es imposible comprender o justificar el fenómeno jurídico eludiendo su dimensión moral; las decisiones deben soportar el peso de una evaluación crítica que determine su legalidad y su corrección ética. Según la teoría de la justicia como equidad, las instituciones y sus normas sólo son justificables si pueden ser aceptables para individuos libres e iguales situados en una posición de imparcialidad, pues trasladado a la comunicación institucional, esto implica que los argumentos esgrimidos por el Estado deben basarse en razones públicas y equitativas, desprovistas de sesgos o intereses particulares, garantizando así una dimensión ética inquebrantable en la práctica jurídica cotidiana (Rawls, 2006). De ello se sigue que, la complejidad del derecho contemporáneo también está atravesada por fenómenos de globalización y diversidad cultural, lo que exige abandonar el monismo jurídico tradicional, por ello la sociología jurídica crítica, abanderada por autores como Santos (2009), que ha demostrado fehacientemente que el derecho estatal no es el único orden normativo existente, de tal manera, coexisten múltiples racionalidades y sistemas de normatividad que interactúan constantemente, por ello, una comunicación institucional verdaderamente democrática no puede ser sorda a esta realidad pues requiere un pensamiento crítico capaz de establecer

diálogos interculturales simétricos. El pluralismo jurídico en América Latina exige que las instituciones adapten su lenguaje, sus categorías y sus formas de justificación para que resuenen en contextos caracterizados por una profunda diversidad cultural y étnica; entonces, ignorar esta pluralidad convierte a la argumentación jurídica en un instrumento de asimilación forzada y violencia simbólica.

Finalmente, se debe destacar que, el pensamiento crítico no puede conformarse con el análisis lógico del discurso, debe desenmascarar las funciones ideológicas del mismo, por lo que, la teoría crítica del derecho, como resalta Sánchez Rubio (2025) nos recuerda que la legitimidad no es un estado natural de las cosas, sino una construcción social permanente atravesada por tensiones y relaciones de poder. Por tanto, el lenguaje del derecho no es neutral, pues las herramientas argumentativas pueden ser utilizadas tanto para perpetuar y legitimar estructuras históricas de dominación e invisibilización, como para subvertirlas y cuestionarlas. De ello se sigue que, la conjunción de todos estos desafíos teóricos y prácticos converge en la imperiosa necesidad de diseñar un nuevo paradigma comunicacional para las instituciones públicas, pues la transición hacia una comunicación jurídica crítica abandona la transmisión vertical y unidireccional de mandatos para abrazar una práctica discursiva justificada, transparente y participativa.

A modo de conclusión, la legitimidad institucional del siglo XXI no se decreta, se argumenta. El andamiaje teórico proporcionado por la filosofía y la teoría de la argumentación contemporánea demuestra que el pensamiento crítico es la única brújula viable frente a la extrema complejidad del derecho moderno. Sólo a través de una comunicación institucional arraigada en razones, garantista en sus fines, transparente en sus métodos e inclusiva en su alcance, el derecho podrá aspirar a consolidar una genuina confianza democrática.

Conclusión

A partir del recorrido teórico desarrollado, es posible sostener que la transformación del derecho contemporáneo no constituye únicamente un cambio de herramientas metodológicas, sino una reconfiguración profunda de sus fundamentos epistemológicos, axiológicos y comunicativos.

En este nuevo paradigma, la relación entre normas y razones deja de ser una tensión irresoluble para convertirse en un eje estructural de la práctica jurídica, en el cual la validez formal resulta insuficiente si no se encuentra acompañada de una justificación racional, pública y crítica. En consecuencia, la comunicación institucional jurídica ya no puede entenderse como un acto meramente transmisivo, sino como un proceso discursivo complejo orientado a la construcción de legitimidad democrática.

En efecto, el tránsito del positivismo jurídico clásico hacia modelos discursivos y argumentativos ha evidenciado que el derecho no se agota en la producción normativa, sino

que se realiza plenamente en su interpretación, aplicación y justificación. La crítica al formalismo ha permitido visibilizar que toda decisión jurídica implica elecciones valorativas, ponderaciones y reconstrucciones argumentativas que deben ser sometidas al escrutinio racional.

Así, la aportación de las teorías contemporáneas no radica únicamente en ampliar el objeto de estudio del derecho, más bien ayuda a redefinir el rol del operador jurídico como un agente que no sólo aplica normas, sino que construye razones susceptibles de ser evaluadas públicamente. En este contexto, el pensamiento crítico emerge como una condición de posibilidad para el funcionamiento adecuado del derecho en sociedades democráticas, ya que, no se trata de una habilidad accesorio o meramente técnica, sino de una competencia estructural que atraviesa todas las dimensiones de la práctica jurídica: desde la interpretación hasta la argumentación, desde la valoración de la prueba hasta la comunicación institucional. El pensamiento crítico permite identificar ambigüedades normativas, cuestionar supuestos implícitos, evaluar la solidez de los argumentos y, sobre todo, justificar las decisiones en términos que puedan ser aceptados por una comunidad plural.

Particularmente en el ámbito de la interpretación jurídica, el pensamiento crítico adquiere una relevancia decisiva, por lo que, la superación del modelo deductivo de subsunción ha puesto de manifiesto que interpretar el derecho implica necesariamente un ejercicio de reconstrucción racional mediado por el contexto histórico, los principios jurídicos y los valores constitucionales. En este sentido, el intérprete no puede asumirse como un sujeto neutral, sino como un participante activo en un proceso dialógico en el que confluyen múltiples horizontes de sentido, de ello se sigue que, el pensamiento crítico, entonces, opera como un mecanismo de autorreflexión que permite identificar los propios prejuicios hermenéuticos y someterlos a revisión, garantizando así decisiones más coherentes y justificadas.

Asimismo, la centralidad de los derechos fundamentales en el estado constitucional ha intensificado las exigencias argumentativas del derecho, por ello, la resolución de conflictos entre principios requiere habilidades técnicas y una capacidad crítica para evaluar la proporcionalidad, razonabilidad y justicia de las decisiones, pues en este escenario, la argumentación jurídica se convierte en un instrumento de garantía, en tanto permite transparentar las razones que justifican la intervención del poder público en las esferas de libertad de los individuos. Entonces, la legitimidad de las decisiones ya no depende exclusivamente de su conformidad con el procedimiento, sino de la calidad de las razones que las sustentan.

Por otra parte, la incorporación de la dimensión discursiva en la teoría del derecho ha transformado radicalmente la comprensión de la comunicación institucional, entonces, las decisiones jurídicas deben ser entendidas como actos comunicativos que buscan generar aceptación racional en un auditorio crítico. Esto implica abandonar modelos verticales y autoritarios de comunicación para adoptar prácticas más abiertas, inclusivas y deliberativas y

en torno a ello, la legitimidad institucional no se impone, sino que se construye a través del intercambio de razones en condiciones de relativa igualdad.

Este giro comunicativo adquiere especial relevancia en contextos caracterizados por el pluralismo jurídico y la diversidad cultural, como ocurre en América Latina, de tal manera, la coexistencia de múltiples órdenes normativos exige una comunicación jurídica capaz de dialogar con diferentes racionalidades y contextos sociales. El pensamiento crítico, en este marco, cumple una función analítica y emancipadora, al permitir cuestionar las estructuras de poder que subyacen en el discurso jurídico y promover formas más inclusivas de justificación. En función a ello, ignorar esta dimensión implica reducir el derecho a un instrumento de dominación simbólica, incapaz de responder a las demandas de justicia de sectores históricamente excluidos.

Finalmente, debe subrayarse que la legitimidad del derecho en el siglo XXI depende de su capacidad para articular coherentemente normatividad, racionalidad y justicia en un marco de comunicación transparente y participativa. La exigencia de justificación pública fortalece el control democrático del poder y contribuye a generar confianza en las instituciones y en esa tesitura, el pensamiento crítico se configura como la herramienta fundamental para enfrentar la complejidad del derecho contemporáneo, al permitir integrar sus dimensiones normativas, argumentativas, éticas y políticas.

En suma, la consolidación de un modelo de comunicación jurídica crítica no es una opción teórica, sino una necesidad práctica para garantizar la legitimidad del derecho en sociedades democráticas, pues sólo a través de una práctica jurídica orientada por razones, abierta al escrutinio público y comprometida con los derechos fundamentales, será posible construir instituciones más justas, inclusivas y confiables. El desafío, por tanto, no radica únicamente en perfeccionar las técnicas argumentativas, sino en asumir el pensamiento crítico como el eje articulador de toda la experiencia jurídica contemporánea.

Referencias

- Alexy, R. (2007). *Teoría de la argumentación jurídica*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Atienza, M. (2013). *El derecho como argumentación*. Ariel.
- Bobbio, N. (2007). *Teoría general del derecho*. Temis.
- Carbonell, M. (2012). *Derechos fundamentales y argumentación jurídica*. UNAM.
- Dworkin, R. (1986). *Los derechos en serio*. Ariel.
- Ferrajoli, L. (2011). *Principia iuris*. Trotta.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método*. Sígueme.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Trotta.
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del derecho*. Porrúa.
- Nino, C. S. (2003). *Introducción al análisis del derecho*. Astrea.
- Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación*. Gredos.
- Prieto Sanchís, L. (2007). *Interpretación jurídica y derechos fundamentales*. Trotta.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B. de S. (2009). *Sociología jurídica crítica*. Trotta.
- Taruffo, M. (2010). *La prueba de los hechos*. Trotta.
- Toulmin, S. (2007). *Los usos de la argumentación*. Península.
- Wolkmer, A. C. (2003). *Pluralismo jurídico*. Alfa Omega.
- Zagrebelsky, G. (2008). *El derecho dúctil*. Trotta.
- Sánchez Rubio, D. (2025). *Teoría crítica del derecho. Derechos y Libertades*. Trotta.



Del fetiche oculto al crimen consumado: una propuesta genealógica de la disipación de lo real en Marx y Baudrillard

From hidden fetish to consummated crime: a genealogical proposal of the dissipation of the real in Marx and Baudrillard

Dr. Juan Manuel García Garduño

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: juan.garciag@uaz.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9793-4576>

Del fetiche oculto al crimen consumado: una propuesta genealógica de la disipación de lo real en Marx y Baudrillard

Para Hugo y Adrián

«La verdad factual, si se opone al provecho o al placer de un determinado grupo, es recibida hoy con una hostilidad mayor que nunca.» Hannah Arendt

Resumen. En este ensayo esbozo la evolución del ocultamiento capitalista desde el fetichismo mercantil de Marx hasta la hiperrealidad y el crimen perfecto de Baudrillard. Sostengo que ambas perspectivas son complementarias para comprender el capitalismo tardío, que opera mediante la explotación material y la producción masiva de simulacros. Frente a las críticas marxistas, que tildan a Baudrillard de idealista, superficial y políticamente paralizante, también propongo una teoría integrada que reconozca tanto las estructuras materiales de poder como las dimensiones simbólicas que constituyen la experiencia social, especialmente relevante en la era de las plataformas digitales y la inteligencia artificial.

Palabras clave: Marx, fetichismo mercantil, Baudrillard, hiperrealidad, crimen perfecto.

Abstract. In this essay, I outline the evolution of capitalist concealment, spanning from Marx's commodity fetishism to Baudrillard's notions of hyperreality and the perfect crime. I contend that both perspectives are complementary for understanding late capitalism, a system that functions through both material exploitation and the mass production of simulacra. In response to Marxist critiques, which dismiss Baudrillard as idealist, superficial,

and politically paralyzing, I also propose an integrated framework that recognizes both the material structures of power and the symbolic dimensions that constitute social experience, an approach of particular relevance in the era of digital platforms and artificial intelligence.

Keywords: Marx, commodity fetishism, Baudrillard, hyperreality, perfect crime.

Introducción

En la era digital imperante, caracterizada por el auge de las redes sociales, la realidad virtual, la inteligencia artificial (IA), la proliferación de signos e imágenes y el consumismo exacerbado, reflexionar sobre las similitudes y diferencias entre el “fetichismo de la mercancía” de Karl Marx y la “hiperrealidad” vinculada al “crimen perfecto” de Jean Baudrillard adquiere una relevancia crítica, pues las teorías de ambos autores ayudan a desentrañar el modo en que el capitalismo se ha transformado de un sistema basado enteramente en la producción material, a uno colmado por signos y simulaciones, donde la realidad se deslía en representaciones.

Vivimos un momento histórico de paradojas distintivas e intrigantes. Pese a estar más conectados que nunca digitalmente, sentimos un creciente aislamiento social. Pese a que acumulamos cada vez más bienes materiales, a menudo experimentamos una sensación de vacío. Pese a que accedemos a una cantidad inagotable de información, parece que estamos perdiendo la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Estas paradojas no son frívolas ni adventicias, sino que reflejan alteraciones profundas en las bases económicas, culturales y perceptivas del mundo actual. Fenómenos como las paparruchas o *fake news*, los contenidos multimedia generados con IA, los autoproclamados *influencers* o el metaverso de Zuckerberg no sólo ilustran cómo las mercancías ocultan las relaciones sociales, según el filósofo alemán, sino que crean una realidad simulada que suplanta lo real, según el filósofo francés. Por tanto, un análisis comparativo permite criticar la enajenación actual, debido a la cual millares de personas consumen signos de estatus en plataformas como Instagram y TikTok, o los eventos globales tienden a reducirse a espectáculos hasta perder su esencia, como sucede con las coberturas noticiosas en tiempo real.

El análisis que planteo no sólo permite alumbrar el presente, sino que ofrece herramientas para criticar y resistir las estructuras de poder invisibles, como la hegemonía de las conveniencias mediáticas o las simulaciones que sustituyen lo real. Esto resulta especialmente pertinente en 2026, frente a los avances en IA que aceleran la hegemonía de las formas, por encima de los contenidos. Por tales motivos, en este ensayo esbozo un recorrido analítico que parte del “fetichismo de la mercancía” para desembocar en las sombrías nociones de “hiperrealidad” y “el crimen perfecto”, teniendo como argumento central que el pensamiento de Baudrillard no constituye una simple refutación de Marx, sino, más bien, una superación radical y desoladora de su crítica en el contexto contemporáneo. La progresión que aquí exploro es un tránsito que va del *velamiento* material y social que Marx trata de evidenciar, hasta la *liquidación* semiológica y total de lo real que Baudrillard diagnostica. La relevancia de examinar las aproximaciones y distanciamientos entre estos conceptos radica, por tanto, en que estos, lejos de ser meros ejercicios teóricos, son

herramientas analíticas indispensables que exponen dimensiones específicas de cómo las sociedades capitalistas avanzadas han evolucionado hacia formas cada vez más sofisticadas de ocultamiento, simulación y desaparición de la realidad material y social. De tal suerte que la justificación para este análisis comparativo es triple. Desde un enfoque filosófico, permite explorar cómo han cambiado las ideas sobre la alienación y la apariencia desde la era industrial moderna hasta la época digital posmoderna. Desde un enfoque sociológico, ayuda a comprender las dinámicas actuales de producción, consumo, comunicación e identidad. Desde un enfoque histórico, posibilita identificar y describir las diferentes fases del capitalismo junto con sus correspondientes regímenes de percepción y significación.

Marx describe un mundo en el que las relaciones sociales de producción se invierten, adquiriendo una apariencia mística y objetiva que oculta la explotación subyacente. Su crítica, por tanto, es un acto de “develación”, una labor de desmitificación que presupone la existencia de una verdad detrás de las apariencias. En contraste, Baudrillard, como analista de una etapa capitalista ulterior, propone que la simulación ha triunfado de una forma tan absoluta que ya no queda una realidad material que pueda ser desvelada. El problema, en su opinión, ya no es el ocultamiento de la verdad, sino su aniquilación total. En las siguientes líneas me adentraré en la lógica de ambas teorías, partiendo de la estructura marxista del fetiche para luego transitar hacia la era de la simulación baudrillardiana y culminar en la tesis del “crimen perfecto” como desenlace ineludible de esta trayectoria.

Justificaciones filosóficas, sociológicas e históricas

Las justificaciones filosóficas para examinar de manera conjunta estos tres conceptos son profundas y variadas. En primer lugar, son conceptos que se inscriben en una larga tradición filosófica de reflexión sobre la alienación y la apariencia que se remonta a Platón. La alegoría de la caverna, en la que los prisioneros confunden sombras con realidades, anticipa temáticamente el fetichismo mercantil, es decir, confundir las relaciones sociales con propiedades de las cosas, así como la hiperrealidad, es decir, confundir simulacros con realidad. Sin embargo, existe una diferencia crucial evidente: mientras Platón postula un mundo de Formas verdaderas accesible mediante la razón, Marx mantiene la existencia de una realidad material objetiva accesible mediante el análisis científico y Baudrillard cuestiona radicalmente esta estructura platónica-ilustrada. Para este último, la distinción misma entre apariencia y realidad, superficie y profundidad, ha colapsado. En este tenor, el análisis comparativo de estos conceptos nos permite delinear la evolución y eventual crisis del proyecto ilustrado.

En segundo lugar, este análisis involucra la teoría de la percepción y la fenomenología de la experiencia. El fetichismo mercantil, por una parte, plantea que nuestra percepción de los objetos económicos está estructurada de manera que las relaciones sociales aparecen como propiedades naturales. La hiperrealidad, por otra parte, sugiere que nuestra experiencia perceptiva está cada vez más mediada por imágenes, signos y pantallas que no representan, sino que constituyen la realidad misma. El crimen perfecto, en última instancia, propone que la virtualización total transforma la estructura misma de la experiencia. Esto nos remite a debates fundamentales sobre la relación entre apariencia y realidad, entre fenómeno y nómeno, entre lo dado y lo construido. Su análisis comparativo nos permite

apreciar cómo diferentes épocas históricas generan diferentes regímenes perceptivos y diferentes estructuras de la experiencia. No se trata sin más de que tengamos distintas teorías sobre la realidad, sino de que la realidad misma, en tanto estructura de experiencia posible, se transforma a lo largo del tiempo.

En tercer lugar, este análisis comparativo está relacionado con la teoría de la verdad y la epistemología. Marx opera con una teoría correspondentista, ya que, desde su punto de vista, las ideas son verídicas en la medida en que se corresponden con la realidad material. El fetichismo mercantil es criticable precisamente porque produce ideas falsas que carecen de correspondencia con las relaciones sociales reales. Baudrillard, en cambio, cuestiona esta teoría, pues, en un mundo de simulacros, ¿qué podría significar la correspondencia con la realidad, si la realidad misma es simulada? Esta diferencia epistemológica refleja la transición filosófica de la modernidad a la posmodernidad. El pensamiento moderno, del cual Marx es heredero, mantiene la confianza ilustrada en la razón, la verdad objetiva y el progreso. El pensamiento posmoderno, del que Baudrillard es un ejemplo, cuestiona estos pilares, señalando cómo la búsqueda de transparencia total produce paradójicamente una opacidad mayor. Esto conecta con la herencia nietzscheana y su crítica de la verdad como ficción útil. El filósofo francés puede concebirse como alguien que radicaliza la intuición nietzscheana de que “no hay hechos, sino sólo interpretaciones”, llevándola hasta su desenlace lógico: si todo es interpretación o simulación, entonces la distinción misma entre hecho e interpretación, realidad y ficción, se viene abajo. El examen comparativo de Marx y Baudrillard permite, por tanto, apreciar la radicalidad de este giro epistemológico y sus implicaciones.

Las justificaciones sociológicas son igualmente robustas. Los tres conceptos nos permiten comprender diferentes aspectos y fases de la transformación de la sociedad capitalista, desde su etapa industrial hasta su etapa cognitiva y digital actual. En este sentido, el fetichismo de la mercancía permite comprender la estructura de las sociedades productivistas centradas en el trabajo asalariado y la producción de bienes materiales, en tanto que la hiperrealidad y el crimen perfecto permiten analizar sociedades posindustriales centradas en el consumo, los servicios, la información y la producción simbólica. Esta transición de sociedades productivistas a consumistas representa uno de los cambios sociológicos más relevantes del último siglo.

La sociología del consumo desarrollada por Baudrillard en obras como *La sociedad de consumo* muestra cómo en las sociedades avanzadas el consumo ya no responde primariamente a necesidades materiales sino a la lógica de los signos. Los objetos son consumidos no por su utilidad funcional sino por su valor simbólico, por lo que comunican sobre la identidad y el estatus del consumidor. Esta dimensión simbólica es precisamente donde el fetichismo mercantil marxista y la hiperrealidad baudrillardiana convergen de manera fecunda. Consideremos el ejemplo habitual de las marcas de lujo. Desde un enfoque marxista, podemos analizar cómo una bolsa Louis Vuitton oculta las relaciones de explotación laboral que hicieron posible su producción. Sin embargo, esto no agota el fenómeno. Desde un enfoque baudrillardiano, podemos también analizar cómo la bolsa opera como signo dentro de un sistema de diferencias simbólicas, cómo su valor no reside tanto en su utilidad material ni siquiera en el trabajo invertido en ella, sino en su posición dentro de una economía de signos. La bolsa no es consumida por su función de transportar objetos, sino por lo que significa poseerla.

Con todo, la dimensión sociológica más relevante quizá sea la transformación de las

identidades. En la modernidad industrial analizada por Marx, las identidades están relativamente estabilizadas por posiciones en las relaciones de producción, pues se es trabajador o capitalista, proletario o burgués. Por tanto, las identidades están enraizadas en relaciones materiales objetivas. En la posmodernidad analizada por Baudrillard, las identidades son cada vez más fluidas, construidas mediante el consumo de signos, escenificadas en espacios mediáticos y simuladas más que vividas. Las redes sociales, como es sabido, representan el caso paradigmático: plataformas donde los individuos construyen identidades hiperreales mediante la curaduría y *performance* de versiones idealizadas de sí mismos. Los perfiles en Facebook o Instagram son, a la vez, mercancías producidas a través de trabajo emocional y estético que son tasadas mediante reacciones y seguidores, simulacros que ocultan la realidad material de la vida cotidiana, y realidades operativas que tienen efectos sociales efectivos en términos de oportunidades, vínculos y diferentes grados de autoestima.¹

Las justificaciones históricas también desempeñan un rol esencial, pues los tres conceptos analizados atañen a diferentes fases del desarrollo capitalista que nos permiten caracterizar sus transformaciones. El fetichismo de la mercancía surge en el contexto de la industrialización del siglo XIX, por lo que Marx examina una economía que gira en torno a las fábricas y la maquinaria, en la que la producción de bienes materiales se organiza por medio del trabajo asalariado. Así, el fetichismo mercantil se configura como una forma de conciencia que, aunque es falsa, resulta objetivamente necesaria para la reproducción social. Es en esta fase cuando el ocultamiento de las relaciones sociales de producción se obtiene a través de la forma-mercancía y del dinero, entendido como equivalente universal. Así, las relaciones sociales quedan disimuladas bajo la apariencia de relaciones entre cosas, lo que refuerza la opacidad de las estructuras de poder y explotación propias del capitalismo industrial.

A la hiperrealidad le incumbe una fase posterior: el capitalismo de la posguerra, caracterizado por una sociedad del derroche, la explosión de los *mass media* y el desplazamiento relativo del centro de gravedad económico desde la producción hacia el consumo y los servicios. Esta fase, que algunos denominan “fordismo”, se caracteriza por la sobreproducción, el consumo masivo y la emergencia de la cultura de masas. El ocultamiento ya no se obtiene sólo a través de la forma-mercancía, sino mediante la proliferación de imágenes, marcas y signos que constituyen una segunda realidad mediática. El crimen perfecto, concepto desarrollado en los años noventa, pertenece, por tanto, a una fase aún más reciente, relacionada con la digitalización, la virtualización y el surgimiento de internet. Esta es la fase del capitalismo cognitivo o de plataformas, en la que la información y los datos se convierten en los principales factores de producción. El ocultamiento alcanza, por tanto, nuevas cotas. Ya no se trata sólo de ocultar relaciones sociales ni de proliferar imágenes, sino de la desaparición de lo real mismo bajo su virtualización total.

Esta periodización no debe entenderse como una sucesión simple donde cada fase reemplaza plenamente a la previa. Más bien, es un proceso colmado de sedimentaciones. Así, el fetichismo mercantil no desaparece con la emergencia de la hiperrealidad, sino que

¹ Este fenómeno se relaciona con la “empresarización del yo”, proceso por el que cada individuo se ve impulsado a gestionarse como una marca, optimizar su capital simbólico e invertir en su imagen de manera constante, bajo una lógica que mezcla el fetichismo mercantil —por el que cada uno se vuelve mercancía— con la hiperrealidad —dado que el yo simulado inclusive se vuelve socialmente más relevante que la persona física.

se complica y multiplica. Las mercancías siguen ocultando relaciones sociales, pero ahora además funcionan como signos en sistemas de simulación. Del mismo modo, la hiperrealidad no se disipa con el crimen perfecto, sino que se intensifica mediante tecnologías de virtualización cada vez más sofisticadas. Como puede advertirse, cada fase depende de innovaciones en las tecnologías de comunicación y representación. El capitalismo industrial se apoya en la imprenta, la fotografía temprana y la emergencia del periodismo moderno. El capitalismo de consumo se apoya en los *mass media*, como la radio, el cine y la televisión. El capitalismo digital depende del internet, los *smartphones*, las redes sociales, la realidad virtual y aumentada y la inteligencia artificial. Estas tecnologías no son meras herramientas neutrales, sino que configuran posibilidades específicas de experiencia, comunicación y construcción de realidad.

La comparación histórica de estos tres conceptos también revela continuidades significativas, ya que tanto Marx como Baudrillard diagnostican una tendencia constante hacia la abstracción creciente. En Marx, esta tendencia se manifiesta en la creciente subordinación de toda actividad humana a la lógica del valor de cambio. En Baudrillard, se manifiesta en la creciente sustitución de realidades concretas por signos abstractos. Esta tendencia hacia la abstracción puede entenderse como el hilo conductor que conecta las distintas fases del capitalismo, desde la abstracción del valor en el dinero, pasando por la abstracción de las imágenes publicitarias, hasta la abstracción total de los datos digitales.

El fetichismo de la mercancía como mistificación primordial

El concepto del fetichismo de la mercancía, desarrollado por Karl Marx en la célebre sección cuarta del capítulo primero del libro I de *El Capital*, constituye un pilar fundamental de su crítica a la economía política. A primera vista, la mercancía parece ser un objeto simple y ordinario, pero su análisis profundo revela una complejidad que el propio Marx reconoce como difícil de comprender. En el prefacio a la segunda edición de su obra, señala que este capítulo, especialmente la parte dedicada al análisis de la mercancía, será el de más difícil comprensión. La advertencia no es casual, pues la dificultad del texto es un reflejo de la opacidad inherente a la realidad que intenta describir. Por tanto, su crítica no se limita a una mera exposición de hechos, sino que consiste en un acto de desciframiento, revelando una estructura social íntimamente enajenada que el fetichismo oculta. El misterio no está en el valor de uso, sino en la forma que cualquier objeto adquiere en el proceso de intercambio.

Así, el punto de partida para comprender el fetichismo de la mercancía reside en el examen del carácter “dual” de todo producto en la sociedad capitalista. Por eso, en este mismo capítulo, Marx distingue entre el *valor de uso* y el *valor de cambio* de una mercancía. El primer tipo de valor se refiere a la utilidad intrínseca del objeto, es decir, a su capacidad de satisfacer una necesidad o un deseo, sin importar si este se origina en el estómago o en la fantasía. El segundo consiste en la capacidad de la mercancía para poder ser intercambiada por otras mercancías, una cualidad puramente cuantitativa que prescinde de sus propiedades materiales concretas. En el modo de producción vigente, la riqueza se manifiesta como un “inmenso arsenal de mercancías”, y el proceso productivo se orienta básicamente a la realización del valor de cambio, relegando el valor de uso a una simple condición para que los objetos puedan ser vendidos.

La crítica de Marx muestra que una mercancía, trivial a primera vista, es en realidad un “objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”.² El *carácter místico o fantasmagórico* de la forma mercantil se manifiesta cuando la mercancía “refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo”.³ En otras palabras, las relaciones sociales de producción — basadas en el trabajo humano— se presentan como si fueran propiedades naturales y objetivas de las cosas mismas. Este proceso, conocido como *reificación*, es el corazón del fetichismo. Los objetos adquieren “atributos propios de las personas” y “parecen tener voluntad propia”. En consecuencia, en el carácter dual de las mercancías anida el misterio de su fetichismo. El cual, sin embargo, no reside en su valor de uso, pues nada hay de enigmático en su función, sino en su valor de cambio, es decir, en el carácter que adquieren cuando entran en la esfera del intercambio social. Es en este momento cuando las mercancías, que son simples productos de la mano humana, adquieren una suerte de vida propia e independiente. “Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente [...] en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como [...] propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos”.⁴

Esta es la tesis central del fetichismo, el *quid pro quo* fundamental por el cual las relaciones sociales entre productores se manifiestan como relaciones objetivas entre cosas. La sociedad no planifica su producción de forma directa, antes bien, el trabajo individual se valida como trabajo social sólo a través del mercado, es decir, a través de la relación de intercambio de sus productos. Este hecho peculiar de la producción mercantil genera una forma de conciencia que no es una mera “idea errónea”, sino una expresión objetiva de la realidad del sistema. Por tanto, el fetichismo no es un error de percepción que puede ser superado por la mera voluntad, sino el resultado necesario de las condiciones económicas y sociales en las que el trabajo se ejerce de manera privada e independiente. Para ilustrar la naturaleza de esta inversión, Marx recurre a la analogía con el mundo religioso. En este ámbito, los productos de la mente humana, como los dioses o los ídolos, “parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres”.⁵ En el mundo de las mercancías, los productos de la mano humana adquieren una cualidad similar, una vida propia que parece gobernar a sus creadores. Esta equivalencia es crucial porque sitúa el fetichismo como una suerte de religión secular capitalista. Tal como las deidades se perciben como fuerzas que controlan nuestro destino, las mercancías aparecen como poderes autónomos que rigen nuestra vida colectiva y financiera. Esta “religión” de las cosas legitima el orden social al presentarlo como natural, inevitable y fuera de nuestro control.

El valor de una mercancía, que, en esencia, es manifestación del trabajo, no tiene su origen “escrito en la frente”. Antes bien, su valor transforma cada producto del trabajo en una suerte de jeroglífico social. A diferencia del lenguaje, cuyo significado se descifra conscientemente, el valor es un producto social cuya naturaleza misteriosa se impone a los productores. La erudición económica puede descubrir que el valor es una expresión objetiva

² K. Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2008, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

del trabajo, pero este conocimiento no disipa la apariencia de objetividad que envuelve los atributos sociales del trabajo en la vida cotidiana. Así, las determinaciones de valor siguen pareciendo tan inmutables como la gravedad. Para contrastar este fenómeno fetichista, Marx ofrece el célebre ejemplo de la *robinsonada*. En la isla de Robinson Crusoe, todas las relaciones de producción son transparentes y directas. Robinson sabe que su trabajo es una forma de acción humana y que le permite distribuir prudentemente su tiempo para producir objetos útiles que satisfagan sus necesidades. La relación entre él y las cosas que produce es clara, y no existe ningún velo que oculte el origen de su riqueza.⁶ Este ejemplo demuestra que el fetichismo no es una característica universal de la producción humana, sino un resultado histórico específico del modo de producción capitalista, en el que el trabajo se realiza de manera aislada y sólo es validado socialmente mediante el intercambio. Es fundamental insistir, por tanto, en que el fetichismo de la mercancía no es, sin más, una “falsa conciencia” o una ilusión que los individuos se crean, sino “formas de pensar socialmente válidas [...] para las relaciones de producción que caracterizan *ese* modo de producción social *históricamente determinado*”.⁷ El fetichismo es la forma en que se establece la realidad social del sistema mercantil vigente.

Como las relaciones sociales se manifiestan como propiedades de cosas, los productores no son conscientes de la esencia de sus propias acciones sociales. Marx lo sintetiza en una de las frases más reveladoras de su obra: “Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*”.⁸ Esta afirmación resalta que la acción social entre productores precede a su conciencia. La relación social del trabajo se establece de forma espontánea e inconsciente a través del intercambio de objetos. Así, la enajenación central del fetichismo reside en que la acción social se atribuye a los objetos, no a quienes los producen. De ahí que las leyes del mercado se manifiesten como fuerzas externas y naturales, independientes de la voluntad humana, operando a espaldas de los individuos. Esta *naturalización* de las leyes económicas es un resultado directo de la apariencia objetiva del fetichismo. Como las relaciones sociales se materializan en cosas, eventos como las recesiones o las fluctuaciones de precios parecen ser incontrolables, en lugar de advertirse como efectos de una estructura social determinada históricamente. De ahí que Engels también advierta que:

[...] Toda sociedad basada en la producción de mercancías presenta la particularidad de que en ella los productores pierden el mando sobre sus propias relaciones sociales. [...] Nadie sabe qué cantidad de artículos de la misma clase que los suyos se lanza al mercado, ni cuántos necesita éste; nadie sabe si su producto individual responde a una demanda efectiva, ni si podrá cubrir los gastos, ni siquiera, en general, si podrá venderlo. [...] El producto impera sobre el productor.⁹

Ahora bien, el fetichismo de la mercancía no se detiene en el simple intercambio de

⁶ *Ibid.*, pp. 93 y 94.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Ágora, Buenos Aires, 2001, p. 50.

productos, sino que evoluciona y se consolida en formas más abstractas que ocultan aún más el origen social del valor. La primera de estas formas es el dinero, el fetiche por excelencia. Marx explica que la forma dinero “vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales”.¹⁰ Así, el dinero cristaliza las relaciones sociales de los productores, aparentando poseer por naturaleza, como propiedad física, lo que es, en realidad, una cualidad derivada de su relación con todas las demás mercancías. El misterio del dinero no es sino una manifestación más visible del misterio del fetiche de la mercancía. “El *enigma* que encierra el *fetiche del dinero* no es más [...] que el *enigma*, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetiche de la mercancía*”.¹¹

Con el dinero, el fetichismo alcanza su máxima expresión en la forma de capital. En este punto, la fuerza productiva social que nace de la cooperación de los trabajadores aparece como una cualidad inherente del capital mismo, ocultando su origen en la mano de obra explotada. La ganancia, el interés y la renta parecen provenir de las cosas —las máquinas, las tierras o el dinero mismo— en vez de ser fragmentos del plusvalor generado por el trabajo. Esta progresión de la mercancía al dinero y al capital es la demostración de cómo la inversión inicial del fetichismo se consolida y se vuelve cada vez más abstracta y difícil de percibir. Con cada nueva forma, la relación social de origen, el trabajo, queda más y más velada, culminando en la percepción del capital como una fuerza que se genera a sí misma, divorciada de la labor humana que la produce. Finalmente, el fetichismo se extiende a las propias categorías del pensamiento económico. Marx argumenta que las categorías del capitalismo, como *valor* o *capital*, son “formas de pensar socialmente válidas” que, sin embargo, los economistas burgueses presentan como eternas y naturales. Al atribuirles naturalidad y atemporalidad, se oculta el hecho de que son expresiones históricas y, por ende, efímeras de ciertas relaciones sociales específicas. Esta naturalización sirve a los intereses de la clase dominante al legitimar el modo de producción capitalista como un sistema inevitable y perpetuo.

De la hiperrealidad al valor del signo

La apuesta de Jean Baudrillard representa un salto crucial más allá del análisis marxista. En lugar de centrarse en el ocultamiento de la realidad por el fetiche, diagnostica su completa desaparición en la era de los simulacros. Su teoría desarrolla el concepto central de hiperrealidad como parte de una genealogía más amplia acerca de la transformación histórica de la relación entre signo y realidad. De ahí que distinga varias fases u órdenes de simulacros. En la primera fase, del Renacimiento a la Revolución Industrial, prevalece la falsificación: el signo intenta imitar y representar una realidad que aún se considera externa y accesible. En la segunda fase, con la era industrial, surge la producción en serie: ya no se trata de imitar un original sino de reproducir infinitas copias sin original. En la tercera fase, la posmoderna o de simulación, los modelos, códigos y signos preceden y determinan lo real: la realidad es generada a partir de modelos sin origen ni realidad referencial. Desde este enfoque, por tanto, la historia de la representación se entiende como una emancipación progresiva del signo

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹¹ *Ibid.*, p. 113.

respecto a su referente, un proceso que culmina en un estado en el cual los signos ya no representan la realidad, sino que la preceden y la constituyen, generando una realidad de segunda mano más convincente y operativa que la realidad primera. “La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo sin origen ni realidad: lo hiperreal”.¹²

A diferencia del fetiche, que es un objeto que oculta una realidad precedente, la hiperrealidad es un signo que no tiene un referente original. El mundo actual se ha convertido en un simulacro donde la realidad ha sido suplantada. “Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene. Lo uno remite a una presencia, lo otro a una ausencia. Pero la cuestión es más complicada, puesto que simular no es fingir [...]. fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad”.¹³ Esta condición hace de los símbolos y signos la única realidad experimentable. Si el fetichismo de la mercancía es una apariencia objetivamente necesaria, pero todavía distinguible de una realidad subyacente, la hiperrealidad borra completamente esta distinción. No es que los simulacros sean apariencias que ocultan una realidad, los simulacros son la realidad operativa. No hay, por tanto, un nivel más profundo o verdadero al cual la crítica pueda apelar. El proyecto de revelar la verdad encubierta bajo las apariencias se vuelve obsoleto porque ya no hay nada oculto que revelar.

De ahí que la tesis sobre la precesión de los simulacros invierta de manera célebre la relación acostumbrada entre mapa y territorio. En la época de la representación, la realidad es forzada a ajustarse a las abstracciones del simulacro. “En adelante será el mapa el que preceda al territorio [...] y el que lo engendre, [...] hoy serían los girones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa”.¹⁴ A diferencia de la imitación o la parodia, el simulacro es la sustitución de los signos de lo real por lo hiperreal. Según Baudrillard, los parques de diversiones, por ejemplo, funcionan como señuelos para hacer creer que el resto de un país o un continente son reales, a pesar de que todo opera ya bajo la misma lógica de la simulación. Disneylandia, entonces, es hiperreal porque se presenta como notoriamente ilusoria para esconder que ya no hay distinción operativa entre lo “falso” y lo “verdadero”. Las pantallas de alta definición y las redes sociales, con sus imágenes artificialmente mejoradas, también crean una versión que se percibe como más real que lo real. Estos fenómenos son manifestaciones de la implosión del medio y de lo real en una “nebulosa ingravida que no se somete a las leyes de la gravitación de lo real”.¹⁵

El punto de quiebre más significativo con Marx se da en la crítica baudrillardiana de la teoría del valor, pues según esta última, la lógica del capitalismo tardío ya no está regida por la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio, sino por un nuevo orden semiótico: el valor de signo. La hiperrealidad, por tanto, no es sólo un fenómeno tecnológico, sino la culminación de la lógica del consumo iniciada desde el siglo XX. En sus obras *La sociedad de consumo* y *El sistema de los objetos*, Baudrillard examina cómo los objetos han adquirido valor con base exclusivamente en ser señales de estatus y prestigio dentro de un código cultural compartido. Lo que se consume no es la utilidad de una mercancía ni la cantidad de trabajo abstracto que contiene, sino los signos, las historias y las imágenes que la rodean. Ya no consumimos objetos por lo que hacen, sino por lo que significan. Pareciera

¹² J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 2002, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

que los objetos en sí mismos son irrelevantes. Para explicar esto, Baudrillard vuelve a trazar una genealogía: primero existían los objetos tradicionales, cargados de simbolismo y memoria, luego aparecen los objetos industriales, definidos por su función, finalmente emergen los objetos modernos, que se presentan como funcionales, pero que operan, en realidad, como signos puros dentro de un sistema combinatorio. Esta evolución representa el triunfo de una abstracción, en cuanto a que los objetos se desvinculan de su materialidad concreta para existir primariamente como elementos diferenciales en un código. En este sistema de signos, por tanto, el consumo funciona como un nuevo mito tribal, una moral que equilibra la sociedad a través de la abundancia y su denuncia. La disposición, la colección y la combinación de objetos no responden a la lógica de la necesidad, sino a una lógica de la diferenciación social, libre de toda herejía. Baudrillard describe esta condición como la “blancura aséptica de una sociedad saturada, de una sociedad sin vértigo y sin historia, sin otro mito que ella misma”.¹⁶ La abundancia de objetos, sostenida por los *mass media*, absorbe y monopoliza todos los sentidos de lo social hasta reducirlos a un espejo distorsionado de su propia autosuficiencia.

Si Marx demuestra cómo el capitalismo entraña una tendencia histórica hacia la abstracción creciente, que va de la abstracción del trabajo mediante su homogeneización medible en tiempo, la abstracción del valor de uso supeditado al valor de cambio, la abstracción del dinero como medida o equivalente universal de todas las mercancías, hasta la abstracción absoluta del capital, cuyo valor ya no está contenido en nada, sino que es puro valor abstracto que se autovaloriza —pues no es más que dinero que genera más dinero (D-D')—, Baudrillard demuestra que esta tendencia, inherente a la lógica del sistema, entra en una nueva fase cualitativa que consiste en la abstracción de la realidad misma por medio de su conversión a signos en sistemas simbólicos cerrados. El crimen perfecto representa el punto culminante de esta tendencia, la abstracción total donde inclusive la distinción entre concreto y abstracto, material y simbólico, real y virtual, desaparece. La realidad física es subordinada de manera progresiva y reemplazada finalmente por su doble digital.

Este cambio de lógica tiene profundas implicaciones críticas. La dicotomía marxista entre el valor de uso y el valor de cambio es vista por Baudrillard como obsoleta. La hiperrealidad representa la implosión de estas distinciones, el colapso entre el signo y el referente. La crítica de la era industrial que busca “desenmascarar” se vuelve ineficaz porque ya no hay una realidad material que desvelar. No existe un “lugar” real al cual escapar o regresar, pues los simulacros han absorbido y neutralizado toda posibilidad de exterioridad. La alienación, en la que el productor se separaba de su producto, es sustituida por la *fascinación*, la inmersión total del sujeto en un flujo constante de simulacros. Este sistema ya no es dialéctico, no se basa en una contradicción fundamental, sino en la autorreferencia fluida y en la mutua equivalencia de los signos.

La culminación semiótica del capitalismo hiperreal

Para Baudrillard, lo real siempre ha tenido un carácter ilusorio en el sentido etimológico de *includere*, es decir, de estar en juego. Lo real es aquello con lo cual jugamos mediante

¹⁶ J. Baudrillard, *La sociedad de consumo*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2009, p. 251.

representaciones, símbolos e interpretaciones. Sin embargo, en la sociedad actual, a causa de la virtualización total, la información incesante, la transparencia absoluta y la digitalización exhaustiva, lo real es eliminado y reemplazado por lo virtual. Este relevo no deja rastros porque lo virtual se presenta como realización perfecta de lo real, como su versión mejorada y optimizada.

Por tanto, la metáfora del crimen perfecto, desarrollada por este autor a partir de 1995, constituye la culminación radical y la consecuencia lógica de la hiperrealidad, dado que esta última lo facilita al homogeneizar la experiencia y exterminar la alteridad. El crimen, en este sentido, no es un acto de violencia común, sino que alude al asesinato metafísico de la realidad misma, la desaparición de lo real bajo el exceso de realidad, en favor de una transparencia total que paradójicamente oscurece todo. Su perfección radica en que carece de las características de un delito ordinario, pues no tiene móviles ni autores y es “absolutamente inexplicable”. Es perfecto porque elimina de manera imperceptible las huellas al sustituir lo real por lo hiperreal, porque no hay culpable identificable, sino que es resultado de la lógica immanente del sistema técnico-mediático, porque no hay testigos o mejor dicho, porque todo mundo es cómplice en la medida en que participa activamente en la producción de lo hiperreal, y porque lo real y su simulación se funden de manera inextricable, de tal suerte que la víctima no puede distinguirse del asesino. Se trata “del exterminio de una ilusión, la ilusión vital, la ilusión radical del mundo”.¹⁷ Así, la simulación triunfa sin que nos percatemos de ello. En este nuevo mundo, los signos y símbolos ya no ocultan una verdad, sino que son la verdad.

El crimen se ejecuta por medio de la acumulación y saturación de signos e información. En contra de la intuición de que más información nos acerca a la veracidad, Baudrillard sostiene que el exceso de información produce opacidad: cuando todo es visible, transparente y comunicable, desaparece la dimensión de profundidad, secreto y negatividad que constituía lo real. La transparencia total equivale a la desaparición de lo real en su dimensión enigmática e irreductible. Se trata de un crimen sin “juicio final”, pues el sistema se perpetúa a sí mismo sin necesidad de ocultar una verdad que ya no existe. El propio sistema genera su propia incertidumbre y descrédito, mediante un pacto que consiste en reconocer que, si “se entiende que, al quitársele el velo, la verdad deja de serlo, entonces, la verdad no tiene existencia” y si “se entiende que, al sustraérsele la ilusión, lo real deja de serlo, entonces, lo real no tiene realidad objetiva”.¹⁸

Desde este enfoque, aceptamos la realidad sólo porque intuimos que nada es real. “Queda únicamente un deber de realidad, un deber de verdad”,¹⁹ un imperativo vacío en un sistema que ya no cree en sus propios fundamentos. La metáfora del crimen perfecto ilumina fenómenos como la vigilancia masiva, que elimina la posibilidad misma de una vida real auténtica al procurar la visibilidad total, la cultura de la confesión y exposición constante en redes sociales, que erradica la interioridad profunda al exteriorizarlo todo con banalidad, el dataísmo, que suprime lo inconmensurable de la experiencia al reducir todo a datos cuantificables, o la obsesión por la optimización y la eficiencia, que borra lo gratuito y excesivo de nuestra existencia al racionalizarlo todo.²⁰

¹⁷ J. Baudrillard, *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 7.

¹⁸ J. Baudrillard, *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008, p. 19.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰ La progresión de la violencia de Marx a Baudrillard es estrepitosa. Para Marx, la violencia del sistema consiste, sobre todo, en la explotación material y la deshumanización del trabajo vivo. Para Baudrillard, la

Mientras que, en el fetichismo mercantil, las relaciones sociales reales siguen existiendo, pero bajo formas invertidas o enajenadas y hay todavía una distinción operativa entre la esencia de las relaciones sociales y la apariencia de las propiedades atribuidas a las cosas, Baudrillard argumenta que, bajo las condiciones del capitalismo tardío, ya no es posible hablar de una realidad encubierta por apariencias mistificadoras, sino de la producción constante de realidad a partir de modelos, códigos y simulacros. Esta transición de la mistificación marxista a la simulación baudrillardiana puede ilustrarse mediante ejemplos concretos. En el capitalismo industrial del siglo XIX, una mercancía, como un par de zapatos, ocultaba las relaciones de explotación en su producción, pero los zapatos eran objetos materiales reales, producidos por trabajo humano real, bajo condiciones reales que podían analizarse y revelarse. En el capitalismo digital del presente, mercancías como un NFT o una criptomoneda no ocultan relaciones sociales en sí, sino que existen enteramente como simulacros: sin producción material, sin valor de uso, sólo como códigos digitales cuyo valor depende completamente de la creencia colectiva en dicho valor.

El crimen perfecto, por tanto, lleva la lógica de la inversión hasta su extremo absoluto. Si el fetichismo de la mercancía invierte las relaciones entre personas y cosas, y la hiperrealidad invierte la relación entre realidad y representación, el crimen perfecto describe la inversión final: lo virtual asesina a lo real y usurpa su lugar, presentándose como la realización perfecta de lo real. Marx muestra cómo las creaciones humanas se vuelven contra sus creadores y los dominan. Baudrillard muestra cómo esta inversión alcanza una forma total: la virtualidad, que pareciera ser un instrumento o representación de lo real, lo elimina y se proclama como lo real mismo. La simulación se extiende a un espacio no categorizado por límites materiales. En este contexto, la verdad no es algo que se debate o se oculta, sino una categoría obsoleta, un “discurso” más entre otros. El resultado es un presente en el que el problema no es la mistificación de lo real, sino la ausencia total de su posibilidad.

La relación entre el fetichismo de la mercancía, la hiperrealidad y el crimen perfecto muestra una narrativa de “desmaterialización” progresiva y sombría. El fetichismo representa el primer paso de un sistema que autonomiza los productos del trabajo humano, haciendo que las relaciones sociales se manifiesten como relaciones entre objetos. Implica un mundo donde la apariencia engaña, pero una verdad aún subyace y puede ser descubierta. En cambio, la hiperrealidad representa una etapa de sofisticación extrema, en la que la apariencia ya no es un velo, sino un universo autónomo y autorreferencial que ha liquidado su referente original. El crimen perfecto es el acto final de esta lógica: el asesinato de lo real que no deja huella, un holocausto de la verdad que se consume sin que la víctima se percate de su propia extinción. En tanto el fetichismo es el signo de una verdad oculta, el crimen perfecto es la ausencia de todo signo que valga la pena descifrar, pues no hay ningún secreto que desvelar. Este panorama no ofrece un camino de regreso, sólo permite contemplar la irreversible consumación del crimen.

violencia es semiológica. El crimen perfecto es un estado donde las formas de la alteridad son exterminadas. Cualquier crítica se vuelve impotente, pues deja de ser una suerte de acto dialéctico de “iluminación” que libera al sujeto de la servidumbre de las ideologías, para convertirse en un simulacro más dentro de la lógica del sistema, el cual no sólo produce mercancías y signos, sino también la ilusión de su propia crítica, haciendo que todo acto de develación sea superfluo.

Similitudes y diferencias conceptuales básicas

La primera y más obvia similitud es que los conceptos de Marx y Baudrillard diagnostican formas de ocultamiento o desaparición de relaciones, condiciones o dimensiones fundamentales de la existencia. Con el fetichismo de la mercancía desaparecen las relaciones sociales de producción bajo la apariencia de propiedades naturales de las cosas, con la hiperrealidad desaparece la realidad referencial bajo la proliferación de simulacros, con el crimen perfecto desaparece lo real mismo bajo su virtualización total. Esta estructura común de desaparición no es meramente negativa sino productiva, pues en los tres casos, algo nuevo emerge en el lugar de lo desaparecido. Así, el fetichismo mercantil produce un mundo de mercancías que parecen dotadas de poderes místicos propios, la hiperrealidad produce un mundo de signos que funcionan con mayor eficacia que los referentes y el crimen perfecto produce un mundo virtual que se presenta como realización perfecta de lo real. En cada caso, lo que desaparece es sustituido por algo que es más operativo, más seductor o más convincente.

Una segunda similitud es el mecanismo de inversión implicado. Marx habla explícitamente de la inversión ideológica mediante la cual las relaciones sociales aparecen como propiedades de las cosas. Baudrillard describe una inversión similar, pero más radical. En la hiperrealidad, no es lo real lo que genera representaciones sino las representaciones las que generan efectos de realidad. En el crimen perfecto, la inversión alcanza su culminación: lo virtual ya no representa lo real, sino que lo real se vuelve un caso especial de lo virtual. Estas inversiones no son meras ilusiones o sesgos cognitivos que podrían corregirse con información confiable o una educación crítica, más bien se trata de inversiones necesarias que son generadas por estructuras sistémicas: el modo de producción capitalista en Marx y el orden de la simulación en Baudrillard. Los individuos no pueden simple y llanamente decidir ver a través de estas inversiones porque ellas constituyen las condiciones objetivas de posibilidad de la experiencia social misma.²¹

Una tercera y última similitud tiene que ver con el poder y la dominación. Aunque Marx y Baudrillard tienen énfasis diferentes, ambos reconocen que estos fenómenos no son políticamente neutros. El fetichismo mercantil sirve para naturalizar y perpetuar las relaciones capitalistas de explotación. La hiperrealidad y el crimen perfecto funcionan para neutralizar la posibilidad de crítica radical al eliminar la distancia entre realidad y apariencia necesaria para que emerja una conciencia crítica.

En ambos autores también hallamos una crítica a la transparencia y la luminosidad

²¹ El filósofo Abraham González Montaña propone la tesis audaz y provocadora de que el capitalismo ha muerto y ha sido reemplazado por una nueva estructura social que denomina “dataísmo”. Según su enfoque, las transformaciones tecnológicas iniciadas con *ARPANET* y culminadas con plataformas como Chat GPT han modificado radicalmente las relaciones de producción. Ya no se trata de la extracción de plusvalía del trabajo obrero, sino de la captura masiva de datos generados por una nueva clase trabajadora: el “algoritmitariado”. Esta clase subalterna, compuesta por miles de millones de usuarios de plataformas digitales, trabaja gratuitamente todo el tiempo sin reconocerse como trabajadora. Cada interacción, cada búsqueda, cada mensaje genera información que las plataformas procesan con algoritmos para crear perfiles predictivos y modular comportamientos. Según González Montaña, Chat GPT es la cristalización perfecta de este sistema, donde los datos —no el capital— se convierten en el corazón del funcionamiento social. El autor concluye que vivimos una era donde conviven la precarización capitalista, la servidumbre feudal y nuevas formas de explotación digital, todas orientadas hacia el único fin de la producción masiva e incesante de datos.

totales. Marx señala que el fetichismo mercantil hace invisibles las relaciones sociales, precisamente mediante su visibilización como propiedades de las cosas. Baudrillard argumenta que el exceso de visibilidad contemporánea, es decir, la obsesión por hacer todo transparente, mensurable, comunicable y digitalizado, es precisamente lo que elimina lo real. El exceso de luz produce una forma superior de oscuridad.

Pese a estas similitudes, existen diferencias cruciales que no deben minimizarse. La primera y más obvia es histórica, Marx analiza el capitalismo industrial del siglo XIX, en tanto que Baudrillard analiza el capitalismo tardío, la sociedad de consumo y la era mediática del siglo XX. Esta diferencia temporal no es meramente cronológica, sino que involucra transformaciones cualitativas en las estructuras sociales, económicas y culturales. Para Marx, el fetichismo mercantil, por más mistificador que sea, enmascara, pero no elimina, una realidad material. Las relaciones sociales de producción siguen existiendo objetivamente, aunque aparecen invertidas. Existe, por tanto, aún un referente real que puede ser descubierto mediante el análisis crítico. La teoría busca revelar la realidad oculta bajo las apariencias fetichizadas. Baudrillard, en cambio, argumenta que ya no existe tal referente real oculto. La hiperrealidad no oculta lo real, lo reemplaza. El crimen perfecto no esconde un cadáver, elimina la distinción misma entre víctima y victimario, entre realidad y simulación. Desde este enfoque, el proyecto crítico marxista de develamiento se torna obsoleto porque ya no hay nada detrás de la fachada, o más precisamente, la fachada misma se ha vuelto la realidad.

Esta diferencia tiene hondas consecuencias epistemológicas. Marx mantiene una confianza moderna en la capacidad de la razón para penetrar las apariencias y acceder a la verdad objetiva de las relaciones sociales. Su crítica del fetichismo mercantil implica que es accesible superar esta mistificación por medio de la comprensión científica del capital y la praxis revolucionaria. Baudrillard, en cambio, adopta una posición más escéptica: si lo real mismo ha desaparecido, ¿desde dónde podría ejercerse la crítica? ¿Qué significa desenmascarar cuando ya no hay distinción entre antifaz y rostro?

Otra diferencia significativa atañe a la posibilidad de emancipación. El análisis de Marx está orientado hacia una transformación revolucionaria, así que comprenderlo es un paso ineludible para su superación a través de la abolición del modo de producción capitalista. Baudrillard es más pesimista o, según algunos intérpretes, políticamente ambiguo. Su análisis sugiere que la hiperrealidad y el crimen perfecto representan situaciones de las cuales no hay salida evidente, por ser sistemas que se reproducen a sí mismos sin exterior.

La diferencia en el rol del sujeto también es notable y está ligada a la anterior. En Marx, el fetichismo mercantil es una estructura objetiva, pero los sujetos, es decir, la clase trabajadora organizada, pueden reconocerla potencialmente y superarla. En Baudrillard, los sujetos son productos de la hiperrealidad misma, identidades simuladas sin sustancia precedente. No existe un sujeto revolucionario que pueda posicionarse fuera del sistema de simulación para criticarlo y menos transformarlo. En pocas palabras, esta diferencia exhibe un retroceso de la alienación a la disolución del sujeto. Marx mantiene, a pesar de su crítica, una confianza humanista residual en el sujeto y su capacidad de emancipación. Baudrillard abandona por completo esta confianza, lo que lo lleva a un pesimismo político que muchos críticos consideran paralizante. Marx conserva una esperanza de libertad, Baudrillard insinúa un encierro sin escapatoria.

Por último, existe una diferencia en el estatuto ontológico de lo real. Para Marx, lo

real —las relaciones sociales materiales de producción— existe objetivamente, aunque aparezca mistificado. Para Baudrillard, lo real es una categoría histórica que ha sido eliminada de manera efectiva. Esta no es una diferencia menor, ya que implica concepciones radicalmente distintas sobre la naturaleza de la realidad, la verdad y la posibilidad de conocimiento objetivo. Marx mantiene la distinción entre esencia y apariencia, Baudrillard proclama su colapso.

Relevancia y posibilidad de una teoría integrada

Ahora es posible articular con mayor precisión por qué resulta relevante hablar y vincular estos conceptos hoy en día. La razón fundamental es que vivimos en una época que condensa y sintetiza las tres dinámicas descritas por estos conceptos. En la economía digital vigente, el fetichismo mercantil alcanza formas extremas. Los servicios digitales aparecen con una disponibilidad mágica e instantánea, ocultando por completo las infraestructuras materiales y humanas que los sostienen. Un video en *YouTube* aparece como contenido gratuito, ocultando las complejas cadenas de extracción de valor: desde creadores de contenido esquilmados por algoritmos hasta moderadores agobiados, desde mineros de tierras raras hasta trabajadores de centros de datos. La mercancía digital es, por así decirlo, fetichismo en estado puro. Es un valor que oculta totalmente su origen en el trabajo y las relaciones sociales.

Además, nos hallamos en el régimen de hiperrealidad más intenso de la historia, ya que los límites entre lo *online* y lo *offline* se han diluido hasta volverse imperceptibles. Las experiencias mediadas digitalmente no son menos reales que las experiencias físicas. De hecho, con frecuencia son más reales en el sentido de tener mayores consecuencias sociales, al grado de poder destruir una vida tan eficazmente como la violencia física. Y también experimentamos el crimen perfecto en tiempo real, tomando en cuenta la virtualización de muchas esferas de la vida que ya estaba en marcha y la pandemia de COVID-19 aceleró, como el trabajo remoto, la educación en línea, el entretenimiento por *streaming* o el comercio electrónico. Así, las que antes parecían alternativas digitales a actividades reales se han normalizado como las actividades mismas. Ya no hablamos de una “realidad virtual” como opuesta a la realidad simple e inmediata, sino de distintas capas de realidad igualmente válidas.

La IA generativa acaso representa la manifestación más pura de estos tres conceptos operando de manera conjunta. Los sistemas de IA producen textos, imágenes, música y videos que son indistinguibles de producciones humanas, borrando la distinción entre original y copia, entre autor humano y generación algorítmica. Estos sistemas son, al mismo tiempo, mercancías fetichizadas —pues su funcionamiento aparece como magia tecnológica, ocultando los millones de horas de trabajo invertidas en procesar datos—, productores de hiperrealidad —pues generan contenidos que se mezclan indistintamente con contenidos “reales” — y ejecutores del crimen perfecto —al hacer que la distinción entre creación humana y generación maquínica pierda su sentido operativo.

La relevancia de estos conceptos se manifiesta asimismo en las crisis políticas actuales. La erosión de la verdad factual, la polarización extrema o la proliferación de teorías conspirativas pueden entenderse mejor mediante estos marcos teóricos. Cuando la realidad

misma es fortuita, cuando los hechos son indistinguibles de las fabricaciones, cuando las narrativas simuladas parecen superar las afirmaciones que pueden verificarse o rechazarse con la experiencia sensorial, la observación o la experimentación, emergen las condiciones para los autoritarismos que caracterizan esta época.

En este sentido, la postura de Baudrillard ha sido recibida con profunda hostilidad por algunos teóricos del materialismo dialéctico. Desde el marxismo, se subraya que la afirmación de que la realidad ha muerto no es más que una capitulación ideológica ante la lógica del capitalismo tardío, y que Baudrillard confunde el síntoma con la enfermedad, pues el hecho de que el sistema actual use la manipulación de signos de manera intensiva no significa que la base material de la existencia se haya esfumado. La interrogante principal a la teoría baudrillardiana es qué puede deducirse de ella bajo las condiciones de existencia que el sistema global capitalista preserva y reproduce. La respuesta es que, al presentarlo como un sistema de signos inescapable, al eliminar la centralidad de la explotación y las clases, al abandonar el compromiso político en favor de narrativas relativistas e impulsadas por imágenes, al tornar impensable cualquier sedición transformadora, ésta termina por legitimar el orden existente bajo la apariencia de una crítica radical. Por tanto, la sospecha marxista es que, pese a su innegable sofisticación, Baudrillard resulta funcional al *statu quo* porque desarma cualquier proyecto de superación al declararlo un sistema cerrado de significación sin una exterioridad posible. Mientras él apuesta por el reemplazo de la producción por la simulación, autores como Alex Callinicos y Terry Eagleton subrayan que el mundo de los signos depende de una infraestructura material masiva y de procesos de explotación laboral que son cualquier cosa, menos simulados. La hiperrealidad de las pantallas en el Norte global es posible, por ejemplo, gracias a la minería de tierras raras en condiciones de esclavitud en el Sur global. Una realidad que la teoría de Baudrillard tiende a invisibilizar al tratar todo el sistema como un juego de equivalencias simbólicas.

En *Contra el posmodernismo: una crítica marxista*, Callinicos critica que las ideas de Baudrillard son superficiales y, aunque no lo parezcan, ideológicamente alineadas con el consumo capitalista, argumentando que su énfasis en las imágenes y la simulación ignora las estructuras capitalistas subyacentes, reduciendo la teoría a *belles lettres* o retórica insustancial. En consecuencia, por su estilo hiperbólico y provocador, las opiniones de Baudrillard dan lugar a un “dandismo intelectual” que no aborda de manera efectiva la continuidad socioeconómica desde la modernidad.

En *Las ilusiones del posmodernismo* y *Después de la teoría*, Eagleton presenta las teorías posmodernas como ejemplos exagerados que se distancian de la realidad material y, sin percatarse de ello, dificultan la crítica y se alinean a la mercantilización capitalista.

Lo que [...] empezó siendo una crítica del marxismo se transformó [...] en rechazo de la idea misma de política global. A medida que las empresas transnacionales van extendiéndose de un extremo a otro del planeta, los intelectuales insisten a voz en grito en que la universalidad era una ilusión. Michel Foucault pensaba que los conceptos marxistas de poder eran muy limitados y que el conflicto estaba realmente en todas partes; [...] Baudrillard dudaba de que la guerra del Golfo ni siquiera hubiera tenido lugar. Entretanto, [...] Lyotard continuaba con sus investigaciones

de los viajes intergalácticos, la entropía cósmica y el éxodo masivo de la raza humana de la Tierra [...]. Así se había producido el progresivo oscurecimiento del espíritu disidente. En pocos trimestres el combate radical había dejado paso a la elegancia radical.²²

Slavoj Žižek también ofrece un enfoque que desafía a Baudrillard desde sus propios términos. Para Žižek, el problema no es que el simulacro haya reemplazado a la realidad, sino, antes bien, que el simulacro es una pantalla necesaria para protegernos de lo real. En términos de Lacan, lo real no es el entorno cotidiano, sino aquello que escapa a toda representación, el núcleo de contradicciones y *traumas* que el sistema es incapaz de absorber. Žižek utiliza la misma metáfora de Baudrillard, “el desierto de lo real”, con el propósito de señalar lo contrario. Mientras aquel ve en lo desértico el residuo muerto de lo que alguna vez fue real, Žižek ve la irrupción violenta de la materialidad que el simulacro intenta ocultar. Por eso, mientras que Baudrillard sugiere que el atentado contra las Torres Gemelas es un simulacro que supera a la ficción de Hollywood, Žižek responde que lo real es exactamente ese instante en que la fantasía cinematográfica se hace carne y hueso, forzando a los sujetos a enfrentarse a la brutalidad del sistema global que sus pantallas suelen filtrar. El reproche de este autor reside, así, en que la hiperrealidad es, en sí misma, una formación ideológica, ya que al pretender que la realidad ha muerto, el sujeto se libera de la responsabilidad de actuar sobre las contradicciones materiales. El “simulacro” es, por tanto, la forma final de la ideología: no nos engaña sobre el contenido de la realidad, sino sobre la estructura misma de nuestra relación con ella, haciéndonos creer que no hay nada por lo cual luchar fuera del juego de los signos.

Es posible plantear varios ejemplos para recalcar estas denuncias marxistas. Propongo estos tres; un albañil cae de un andamio defectuoso a cien metros de altura porque el contratista ahorró en seguridad para maximizar ganancias. Según el crimen perfecto, ¿qué ocurre aquí? ¿Un simulacro de albañil cae de un simulacro de andamio y se estrella contra un simulacro de suelo? ¿El cadáver destrozado en la morgue es una imagen sin referente material? ¿La familia que llora en el funeral está llorando una representación vacía? En cuanto al ingeniero que ahorró en medidas de seguridad, ¿vale afirmar que no es responsable de ninguna muerte como tal, sino sólo de la muerte simulada de un simulacro? ¿Es válido decirle a la viuda que su dolor es parte de una ilusión? Aún en el capitalismo tardío —algorítmico y virtual— la explotación laboral produce cuerpos rotos muy reales. Las relaciones de producción vigentes matan personas de carne y hueso, no avatares semióticos. Que la muerte se represente después en estadísticas, informes o noticias no significa que sea una representación.

Supongamos ahora que alguien, inspirado en *Cultura y simulacro*, decide que, como la legalidad es un simulacro y la propiedad privada es una construcción representacional sin referente, puede apropiarse de lo que le venga en gana. Roba un par de bancos con éxito. Intenta robar un tercero, pero lo atrapan y lo condenan. En su celda, se consuela pensando: “Esto no es más que un simulacro, estas rejas son representaciones, mi encierro es una ilusión semiótica.” El problema es que puede pensar esto todo lo que quiera, pero los barrotes no desaparecen. Su libertad de movimiento permanece material, física y concretamente

²² T. Eagleton, *Después de la Teoría*, Debate, Barcelona, 2005, p. 62.

restringida. Puede gritar a los guardias que lo real ha muerto, pero la realidad material de su reclusión es inalterable. Por tanto, las estructuras de poder no son simulacros que se desvanecen cuando no crees en ellos, son aparatos materiales de coerción con policías, gases, armas, cárceles y sistemas legales respaldados por la violencia monopolizada del capital. Ciertamente, es posible deconstruir la semántica de la “autoridad”, pero intentar resistirte físicamente a un arresto demuestra la materialidad bastante concreta de los poderes fácticos. Pensemos, por último, en la contaminación provocada por la sobreproducción capitalista. Las emisiones de CO₂ están elevando la temperatura del planeta, los glaciares se derriten, el nivel del mar sube y las especies se extinguen. ¿Son simulacros? Cuando una isla del Pacífico empieza a sumergirse, ¿podemos decirles a sus habitantes que se tranquilicen porque sólo es una ilusión de inundación y su migración sería meramente representacional? El cambio climático es el recordatorio más brutal de que la naturaleza existe aparte de nuestras representaciones sobre ella. Es posible negarlo ideológicamente, representándolo de mil maneras distintas en los *mass media*, pero el proceso que ha desencadenado la sobreexplotación global es indiferente a nuestros juegos semióticos. Lo real no sólo no ha muerto, está a punto de diezmarnos si no reconocemos su tangibilidad.

Acaso la contradicción definitiva es que, si lo real ha desaparecido, si todo es simulacro, entonces la propia teoría que lo plantea es un simulacro más sin pretensiones de verdad. No hay diferencias relevantes entre esta teoría y cualquier otra. No puede aseverarse que está describiendo algo, porque no hay más que meros simulacros. La propia afirmación “lo real ha muerto” es mero simulacro y no pretende referirse a ninguna realidad. Entonces, ¿por qué tomarla en serio? Toda empresa intelectual presupone que hay algo que decir sobre el mundo, que nuestras teorías pueden capturar algo real. El acto mismo de proponer una teoría sobre la muerte de lo real es performativamente contradictorio. Equivale a gritar “¡Estoy en silencio!”. Desde el marxismo, la crítica más mordaz es que la osadía de declarar que la muerte de lo real ha muerto, de entretenerse con la idea de que todo es simulacro, es un lujo de clase extraordinario. Es el privilegio de quien tiene todas sus necesidades materiales resueltas hasta tal punto que puede permitirse juegos intelectuales que niegan la materialidad. Dile a una niña que muere de hambre en Gaza que su desnutrición es un simulacro. Dile a un anciano que apenas logra sobrevivir conduciendo doce horas al día para Uber que el desgaste de su vehículo y su cuerpo son representaciones sin referente. Dile a una mujer violada que sufrió de una ilusión semiótica. El materialismo histórico, en contraste, mantiene su mirada fija en la terquedad de lo real: en los cuerpos que sufren, en los ecosistemas que son devastados, en las relaciones de producción que estructuran el poder, en los microplásticos y los carcinógenos que propaga el modo de producción vigente o en las condiciones de existencia que determinan quién vive confortablemente y quién muere de forma prematura. Y esa insistencia en lo real es el requisito para cualquier política con miras a transformar el mundo.

La relación de Baudrillard con Marx también es, como mínimo, ambivalente. En sus primeros textos, se presenta como un marxista crítico que busca completar o renovar el marxismo. En *El espejo de la producción* argumenta que Marx permanece prisionero de la categoría burguesa de producción y no puede advertir cómo el intercambio simbólico primitivo representa una alternativa radical. En consecuencia, se aleja tajantemente de esta postura, arguyendo que el marxismo inclusive es parte del problema, más que de la solución, debido a que comparte la misma lógica productivista y economicista del sistema que pretende abolir. Sin embargo, en sus obras más enfrentadas, continúa empleando

ordenaciones conceptuales heredadas de Marx. No es sencillo decir, por tanto, si Baudrillard adapta el marxismo a las nuevas condiciones históricas o si, por el contrario, deserta de sus elementos más explicativos. Por un lado, puede advertirse cómo radicaliza ciertas intuiciones como la inversión fetichista, la autonomización de lo que creamos o la tendencia hacia la abstracción, llevándolas hasta sus máximas consecuencias bajo niveles de mediatización y digitalización que Marx no pudo prever. Por otro lado, al abandonar el anclaje en la producción material, las relaciones de clase y el proyecto emancipatorio, puede advertirse que pierde herramientas críticas esenciales, toda vez que describe lúcidamente la superficie hiperreal de la actualidad, pero parece incapaz de reflexionar sobre las fuerzas materiales o los agentes sociales que pudieran transformarla.

A lo mejor la postura más fructífera es reconocer que tanto Marx como Baudrillard capturan aspectos decisivos del mundo actual que ninguno es capaz de aprehender plenamente por sí solo, pues el capitalismo tardío opera tanto por la explotación material de la naturaleza y el ser humano, como por la producción de hiperrealidad. Las plataformas de comercio electrónico, por ejemplo, requieren ambos exámenes. Desde una perspectiva marxista es viable analizar la explotación en sus almacenes, la apropiación de plusvalía o las condiciones laborales brutales, y desde una perspectiva baudrillardiana es viable analizar cómo producen una experiencia hiperreal de consumo sin fricción, que pretende suprimir por completo estas realidades materiales.

Por tanto, la genealogía de estos conceptos no es una mera yuxtaposición ecléctica e incluso puede ser propicia para sugerir una teoría crítica integrada que aproveche las fortalezas de cada enfoque mientras supera sus limitaciones. De Marx podemos retener la insistencia en la base material de los fenómenos culturales e ideológicos, el análisis de las relaciones de explotación, y el impulso emancipatorio. La debilidad de este marco teórico, en su versión más ortodoxa, es su insuficiente atención a la dimensión simbólica y los cambios cualitativos que las tecnologías de comunicación introducen en la estructura misma de la realidad social. De Baudrillard podemos retener la sensibilidad a las innovaciones técnicas, el reconocimiento de que los signos y simulacros no son meros epifenómenos, sino que constituyen la realidad social, y la crítica radical de la transparencia y la racionalización totales. La debilidad de este enfoque es su ocasional deriva hacia el nihilismo, su abandono de la crítica política concreta, y su tendencia a proclamar la desaparición de la realidad de manera que puede resultar paralizante políticamente.

Una teoría integrada advertiría, por tanto, que el capitalismo actual funciona como la Hidra de Lerna, con el crecimiento exponencial de sus centros de datos, el aliento venenoso de sus chimeneas industriales y la sangre envenenada de sus desechos tóxicos, en múltiples registros de manera simultánea. En el registro material, continúan existiendo relaciones de explotación, apropiación de plusvalía y condiciones laborales brutales, todo lo cual puede analizarse con herramientas marxistas. En el registro simbólico, existe una producción masiva de signos, imágenes y simulacros que constituyen realidades operativas, lo cual requiere el aparato teórico baudrillardiano. Y en el registro técnico-digital, existen procesos de virtualización y datificación que transforman cualitativamente las posibilidades mismas de experiencia y acción. Lo fundamental es entender que ambos registros no operan de manera aislada, sino que se entrelazan y refuerzan uno a otro. El funcionamiento de Amazon, por ejemplo, abarca mecanismos de extracción de plusvalía, con base en la explotación laboral de sus trabajadores de almacenes o sus conductores de entrega, sistemas de captura de valor mediante trabajo digital no remunerado, con base en sus millones de usuarios que

generan datos, productores de hiperrealidad, con base en la experiencia de compra *online* como simulación seductora y agentes de virtualización total, con base en el comercio como operación puramente digital.

En suma, una teoría integrada permitiría obviar algunas dicotomías falsas que han plagado los debates teóricos. No es cuestión de elegir entre análisis materialista o análisis culturalista, entre crítica de la economía política o crítica de la cultura, entre desenmascaramiento marxista o deconstrucción posmoderna. Más bien, necesitamos enfoques que puedan moverse fluidamente entre estos niveles, reconociendo que lo material y lo simbólico, lo económico y lo cultural, lo real y lo simulado están inextricablemente fusionados en el capitalismo contemporáneo.

Referencias

- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 2002.
- Baudrillard, Jean. *El espejo de la producción*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- Baudrillard, Jean. *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.
- Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2024.
- Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2009.
- Callinicos, Alex. *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Bogotá: El Áncora Editores, 1998.
- Eagleton, Terry. *Después de la Teoría*. Barcelona: Debate, 2005.
- Eagleton, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Engels, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires: Ágora, 2001.
- González Montaña, Abraham. “Capítulo 4. El nacimiento del algoritmitariado” en *Dos años de IA en la escuela*, 51-66. Ensenada: IHCC, 2025.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política, Tomo I*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2008.
- Žižek, Slavoj. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal, 2005.



La Arquitectura de la Ilusión: Del *Genius Malignus* Cartesiano al Genio de la Especie en Schopenhauer

The Architecture of Illusion: From the Cartesian *Genius Malignus* to the Genius of the Species in Schopenhauer

Dr. Omar de Jesús Morel Batista

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

*Autor para correspondencia: omarmorel01@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6097-1794>

La Arquitectura de la Ilusión: Del *Genius Malignus* Cartesiano al Genio de la Especie en Schopenhauer

Resumen:

El presente estudio se propone examinar la figura del engañador metafísico en dos momentos estelares de la filosofía moderna. Partiendo de la duda hiperbólica de René Descartes, se analiza el papel del genio maligno como herramienta heurística para la cimentación del sujeto. En un segundo momento, se propone una transmutación de esta figura hacia la filosofía de Arthur Schopenhauer, donde el engaño pierde su carácter volitivo-malicioso para convertirse en una función ciega de la Voluntad: el genio de la especie. La comparación revela una transición del racionalismo epistemológico al realismo ontológico.

Palabras clave: Epistemología, Ontología, Genio Maligno, Voluntad, Representación, Modernidad.

Abstract:

This study aims to examine the figure of the metaphysical deceiver in two pivotal moments of modern philosophy. Drawing from René Descartes' hyperbolic doubt, it analyzes the role of the evil genius as a heuristic tool for the grounding of the subject. Subsequently, it

proposes a transmutation of this figure within the philosophy of Arthur Schopenhauer, where deception loses its volitional-malicious character to become a blind function of the Will: the genius of the species. The comparison reveals a transition from epistemological rationalism to ontological realism.

Keywords: Epistemology, Ontology, Evil Genius, Will, Representation, Modernity.

I. La sospecha como fundamento de la modernidad

La modernidad filosófica no nace de la certeza, sino de la desconfianza, estableciendo desde sus cimientos que el pensamiento sólo puede alcanzar la verdad tras un proceso de demolición de las apariencias. El giro subjetivo inaugurado por René Descartes no es otra cosa que el reconocimiento radical de que el mundo, tal como se nos presenta a través de los sentidos, puede ser una construcción falaz o un espejismo sostenido por la costumbre. En este escenario de incertidumbre, la figura del “engañador” o “Genio Maligno” surge no como una creencia supersticiosa, sino como un límite metodológico necesario, una herramienta de purificación que obliga al sujeto a retirarse hacia su propia interioridad para hallar un punto de apoyo inamovible. Sin embargo, existe una transmutación profunda en la naturaleza de este engaño al cruzar el umbral hacia el siglo XIX; lo que en el racionalismo francés del siglo XVII es una hipótesis provisional y heurística, diseñada para ser descartada una vez alcanzada la *mathesis universalis* y la garantía divina, en el pensamiento de Arthur Schopenhauer se convierte en una estructura ontológica insuperable y constitutiva de lo real. Mientras que para Descartes el engaño es un obstáculo externo que la razón puede y debe vencer para reclamar su soberanía, para Schopenhauer el engaño es el tejido mismo de la existencia, un "Velo de Maya" que no oculta la verdad por accidente, sino por la necesidad ciega de una Voluntad que requiere de la ilusión para perpetuarse.

Este ensayo propone que el “Genio de la Especie” en Schopenhauer representa la culminación biológica y la madurez metafísica del “Genio Maligno” cartesiano, trasladando la sospecha desde el ámbito de la lógica hacia las profundidades de la fisiología y la metafísica de la voluntad. Bajo esta premisa, la arquitectura de la ilusión se revela como un mecanismo que ha evolucionado de ser una amenaza a la claridad del intelecto a ser la condición de posibilidad de la vida misma, donde el sujeto ya no lucha contra un demonio exterior, sino contra los impulsos de su propia naturaleza.

Para acreditar esta tesis, analizaremos tres ejes fundamentales que marcan el tránsito de la modernidad temprana a la madurez del realismo de la voluntad: en primer lugar, la duda hiperbólica como el proceso de purificación que separa al intelecto de la extensión; en segundo lugar, la voluntad como motor ciego y sustrato de los fenómenos biológicos que desmiente la finalidad racional del mundo; y finalmente, la ética como el único espacio

posible donde el engaño del *principium individuationis* puede ser superado a través del ejercicio de la compasión, permitiendo al individuo reconocer su unidad esencial con el todo y romper, aunque sea momentáneamente, las cadenas de la ilusión. En la conclusión se mostrará que Bataille tiene una propuesta para salir de los engaños de la racionalidad extrema y de la conservación de la especie.

II. René Descartes: El *Genius Malignus* y la purificación del pensamiento

En la *Meditación Primera*, Descartes no se limita a cuestionar la fiabilidad de los sentidos. Su propósito consiste en llevar la duda hasta sus últimas consecuencias mediante el método de la duda hiperbólica. De este modo, busca establecer un fundamento absolutamente cierto para el conocimiento, incluso frente a la posibilidad de un ente capaz de inducirlo constantemente al error.

El Genio Maligno es un “dispositivo de aislamiento”, esto quiere decir que obliga al sujeto a despojarse de su cuerpo, de sus recuerdos y de la geometría misma. Como señala Descartes: “Supondré que hay, pues, no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino un genio maligno, sumamente poderoso y astuto, que ha puesto todo su empeño en engañarme”.²³ La importancia de este genio radica en que es un engañador intelectual. Su objetivo es el error lógico. Sin embargo, este genio tiene una debilidad: no puede anular la existencia de quien piensa. La arquitectura de la ilusión cartesiana es, por lo tanto, una estructura externa que el *ego cogito* puede derribar mediante la claridad y la distinción de su método. El éxito de este recurso se manifiesta en la *Segunda Meditación*; el genio maligno tiene un límite infranqueable: la existencia del propio engañado. “No cabe duda de que yo soy, si él me engaña; y me engañe cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada mientras yo piense que soy algo”.²⁴ Aquí, el engañador cumple una función paradójica: es el partero de la subjetividad moderna, permitiendo el descubrimiento del *cogito* como primera certeza absoluta.

III. Schopenhauer: El cuerpo como engaño

A diferencia de Descartes, Schopenhauer no necesita imaginar un genio externo, porque para él, el intelecto mismo, en un primer momento, vive auto-engañado. En su obra *Sobre la*

²³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alfaguara, 1977), 21.

²⁴ René Descartes, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, trad. Manuel García Morente (Madrid: Espasa Calpe, 2010), 104.

voluntad en la naturaleza, traducida por Miguel de Unamuno, Schopenhauer realiza un movimiento audaz: utiliza la ciencia de su tiempo para confirmar su metafísica.

En primer lugar, el pensador alemán analiza cómo la medicina y la fisiología demuestran que el pensamiento es sólo una función orgánica. El engaño aquí es que nos creemos “sujetos cognoscentes” que dominan el mundo, cuando en realidad somos “animales que desean”. Para demostrar esto, Schopenhauer partirá en su capítulo denominado: “Fisiología y patología”, de la esencialidad de la voluntad, y del intelecto como mero accidente.²⁵ Para esto, utiliza la metafísica aristotélica de *Ousia* como *Hypokeímenon*, es decir, como sustrato o sujeto que sostiene a los accidentes y συμβεβηκός (*symbebekos*) de *symbaino* (suceder, ocurrir), traducido como “accidente”, o sea, las nueve categorías restantes, ya que para este filósofo, la substancia, en tanto que sea real, se puede predicar del intelecto y por él, de los accidentes, pero no de los accidentes en sí, ya que el rojo es de la cosa y no una esencia separada de la cosa misma, siendo así, por consiguiente, que las substancias no ocurren ni surgen por voluntad sino por entendimiento, sin embargo; la aplicación de Schopenhauer es inversa, puesto que ahora la voluntad es la substancia y el entendimiento es el accidente, es decir; es ahora evidente que el cerebro es voluntad de conocer, así como el estómago es la voluntad de digerir. El engaño está en el querer y el *Noúmeno* (*ser en sí-substancia*) kantiano es voluntad y, por ende, potencia. Esto lleva a que el engaño sea inherente a nuestra biología: el intelecto nos hace creer que somos los directores de nuestra vida, cuando sólo somos los espectadores de un impulso ciego.

En segundo lugar, para expandir esta arquitectura, Schopenhauer observa la “fisiología vegetal” y se percata de que las plantas no tienen intelecto, pero tienen voluntad (ir hacia la luz, buscar agua). Aquí el engaño desaparece para mostrar la fuerza. Al comparar esto con el ser humano, Schopenhauer nos dice que nosotros sólo somos plantas con una “linterna” (el intelecto), pero la linterna no cambia la dirección de las raíces,²⁶ esto es, que la razón, de manera afirmativa, no posee la fuerza suficiente para dirigir la voluntad como lo creían algunos de los medievales aristotélicos-tomistas.

IV. Los dos problemas fundamentales de la ética: La ilusión de la libertad

En la obra “*Los dos problemas fundamentales de la ética*” Schopenhauer responde a dos interrogantes específicas planteadas por sociedades científicas de su época. Estas preguntas son fundamentales porque, al ser contestadas desde su filosofía, fracturan la idea del “sujeto soberano” (el *ego cogito* de Descartes) que se cree dueño absoluto de sus decisiones y de su moralidad.

²⁵ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 54-56.

²⁶ *Ibid.*, 110.

Las dos preguntas son las siguientes:

- a) Sobre la libertad de la voluntad: ¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia? Y con su respuesta, dismantela al sujeto cartesiano. Schopenhauer responde con un “no” rotundo. Argumenta que la autoconciencia sólo nos dice “hago lo que quiero” pero no puede explicar por qué “quiero lo que quiero”. Al demostrar que la voluntad está sometida a una necesidad causal tan rígida como las leyes físicas, el sujeto deja de ser un “director” libre para convertirse en un espectador de sus propios impulsos biológicos y metafísicos.
- b) Sobre el fundamento de la moral: ¿Hay que buscar la fuente y el fundamento de la ética en una idea de moralidad contenida inmediatamente en la conciencia o en algún otro principio cognoscitivo? Schopenhauer rechaza que la moral nazca de una ley racional o de un “deber” dictado por la razón individual (como pretendía el racionalismo y el idealismo kantiano). Él sostiene que el fundamento es la compasión (*Mitleid*), que surge sólo cuando el sujeto supera el “engaño” de su propia individualidad y reconoce que su esencia es la misma que la del otro. Así, la moralidad no es un acto de soberanía del “yo”, sino la negación del “yo” en favor de la unidad del ser.

En este sentido, estas dos respuestas transforman al sujeto: de ser una entidad racional autónoma que domina el mundo (Descartes) a ser un fenómeno de una voluntad ciega que solo encuentra liberación al reconocer su propia insignificancia y su unión con el resto de la existencia. Entonces ¿Schopenhauer es irracional? No, porque la razón reconoce este hecho en tanto que niega la voluntad y la individualidad para convivir con el resto de sus semejantes en igualdad de condiciones. No obstante, inmediatamente nos vuelve a inquietar la misma pregunta anterior: ¿No existe la libertad en este pensador?

En su ensayo “Sobre la libertad de la voluntad”, el filósofo alemán plantea que el hombre se siente libre porque “puede hacer lo que quiere”, pero es incapaz de notar que no puede “querer lo que quiere”.²⁷ El engaño aquí es la autoconciencia inmediata. Creemos que cada decisión es nueva, pero Schopenhauer argumenta que nuestra conducta es el resultado necesario de nuestro “carácter inteligible” frente a los motivos externos. El genio de la ilusión aquí es la propia estructura de nuestra mente, que nos oculta los hilos de la causalidad moral, considerando un mito el libre albedrío, y ello parecería que no, pero apela, como se mencionó anteriormente a la compasión como actitud moral frente al deber Kantiano. Mi punto de vista es el siguiente: Schopenhauer critica a Kant por buscar la moral en leyes abstractas. Para él, la única moral real es la compasión (*Mitleid*). El engaño supremo es el *principium individuationis* (el principio de individuación). Este principio nos hace creer que somos seres separados, lo que genera el egoísmo. Cuando sentimos compasión, “el velo de Maya” se

²⁷ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. Pilar López de Santa María (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1993), 43.

desgarra y reconocemos que el otro es, en esencia, nosotros mismos.²⁸ ¿Cómo llegó a esto Schopenhauer? Porque Kant había abandonado el mundo *nouménico* y trató de incursionar en la transgresión de los límites de la razón.²⁹

V. La corrección del idealismo: El error de Kant y el hallazgo de la Voluntad

Para comprender la arquitectura de la ilusión en Schopenhauer, es imperativo analizar su relación con Immanuel Kant. Schopenhauer se considera el único heredero legítimo de la filosofía kantiana, pero su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* y sus escritos éticos parten de una corrección fundamental a la *Crítica de la razón pura*. Kant tuvo el mérito histórico de distinguir entre el fenómeno (lo que se nos aparece) y el noumeno o “cosa en sí” (lo que la cosa está fuera de nuestra percepción). Sin embargo, Schopenhauer considera que Kant falló en un punto ciego: dejó la “cosa en sí” como una incógnita incognoscible, un fantasma detrás del mundo.³⁰

V.I El acceso por el cuerpo: De la incógnita a la voluntad

Schopenhauer argumenta que si solo fuéramos sujetos cognoscentes (cabezas de ángeles aladas sin cuerpo), el mundo sería una representación incomprensible. Pero somos cuerpo. Al mirar hacia adentro, descubrimos que el movimiento de nuestros miembros no es sólo una percepción externa, sino un acto de voluntad. Aquí es donde Schopenhauer “desenmascara” el *noumeno* kantiano: la cosa en sí no es una X desconocida, es la Voluntad.

Este giro dismantela la soberanía cartesiana de forma más agresiva que Kant. Mientras que para Kant el sujeto impone leyes como el espacio o tiempo, categorías para ordenar el caos, para Schopenhauer el sujeto es un producto de la Voluntad. Al no ver que la cosa en sí es voluntad, Kant no pudo explicar por qué el mundo tiene el carácter que tiene: un escenario de lucha constante y deseo insaciable. Schopenhauer señala en su crítica que Kant se quedó en la superficie del intelecto, mientras que la verdad reside en el impulso ciego que anima tanto al planeta como al instinto animal.³¹

²⁸ *Ibid.*, 235.

²⁹ Nelson Guzmán, *Coribantes y Cabiros: Ensayos sobre la Filosofía y lo Sagrado* (México: Texere, 2020), 23.

³⁰ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 42-45.

³¹ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. Pilar López de Santa María (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1993), 158-160.

V.II El cuerpo en Spinoza: La identidad de los Atributos como antecedente

El descubrimiento schopenhaueriano del cuerpo como vía de acceso a la “cosa en sí” encuentra un eco profundo, aunque con matices divergentes, en la filosofía de Baruch Spinoza. Para Schopenhauer, Spinoza es un referente necesario porque fue de los primeros en romper el dualismo sustancial de Descartes que separaba el alma (*res cogitans*) del cuerpo (*res extensa*). En su *Ética*, Spinoza postula que el cuerpo y la mente no son dos sustancias distintas, sino un mismo individuo expresado bajo dos atributos diferentes de la Sustancia única (Dios o la Naturaleza): la Extensión y el Pensamiento.³² “El objeto de la idea que constituye el Alma humana es el Cuerpo”,³³ afirma Spinoza, estableciendo una correlación necesaria donde lo que ocurre en el cuerpo se refleja en la mente. Esta intuición es el antecedente directo de la tesis de Schopenhauer sobre el cuerpo como “objetividad de la voluntad”.

V.II.I Del *Conatus* a la Voluntad

La similitud reside en que ambos filósofos despojan al sujeto de su soberanía racional absoluta. Para Spinoza, el hombre está movido por el *conatus*, ese esfuerzo por perseverar en su ser que constituye su esencia misma. Schopenhauer reconoce en este *conatus* un primer atisbo de su concepto de Voluntad. Sin embargo, la distinción es radical: mientras que para Spinoza la naturaleza y el cuerpo operan bajo una necesidad racional y divina que el hombre puede llegar a comprender para alcanzar la “beatitud”, para Schopenhauer esa fuerza (la Voluntad) es ciega, irracional y carente de propósito.³⁴

Para Spinoza, el cuerpo es una vía para potenciar el obrar a través del conocimiento; para Schopenhauer, el cuerpo es el escenario donde se padece el engaño del “genio de la especie”. Mientras el filósofo holandés ve en la unión mente-cuerpo una armonía geométrica, el alemán ve una tragedia ontológica: el intelecto (mente) sólo es un accidente que intenta, sin éxito, dar sentido a las pulsiones del cuerpo (voluntad). Esta transición de la “necesidad racional” spinoziana a la “necesidad irracional” schopenhaueriana es lo que permite conectar el acceso por el cuerpo con la idea de la voluntad como sustrato de los fenómenos biológicos que veremos a continuación.

³² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alianza Editorial, 2011), 124-126.

³³ *Ibid.*, 132.

³⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Eduardo Ovejero y Maury (Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2011), 4. En: <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf> (Consultada el 14 de Febrero de 2026).

V.III La voluntad como sustrato de los fenómenos biológicos

En *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer utiliza esta corrección a Kant para fundamentar su análisis científico. Kant consideraba que la finalidad en la naturaleza era una construcción de nuestro juicio. Schopenhauer lo corrige: la finalidad (como la del ojo para ver o la del ala para volar) no es una ilusión del observador, sino la Voluntad misma objetivándose. Al identificar la cosa en sí con la voluntad, Schopenhauer transforma la ética de un ejercicio de “razón pura” (Kant) en una lucha contra la esencia misma del universo.³⁵ Esto significa que este descubrimiento expande la base metafísica del ensayo al demostrar que el “engaño” no es sólo una falla de nuestra maquinaria cognitiva, sino el resultado de una fuerza metafísica (la Voluntad) que utiliza el intelecto sólo como un medio para sus fines. Por tanto, la “cosa en sí” es el director oculto de la obra de teatro, y nosotros, los actores engañados, creemos actuar por razones cuando en realidad somos movidos por la esencia misma de la naturaleza.

La autoconciencia de la que aquí se habla, no es la misma que la que Hegel analiza. Para este último la autoconciencia es un proceso social y racional de reconocimiento que busca la libertad histórica. En cambio, en Schopenhauer, es la toma de conciencia del yo como voluntad individual irracional. El “yo” no es una cosa que piensa: “res cogitans” sino una instancia que trae sufrimiento al individuo al hacerlo consciente de su lucha eterna y su deseo insaciable. Por esta razón, mientras que para Hegel la autoconciencia es un camino hacia la libertad racional, en Schopenhauer es una trampa dolorosa de la que el individuo debe liberarse mediante la renuncia (ascética, artística o ética compasiva).

Siendo más explícito: En la obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer utiliza la corrección fundamental al pensamiento de Kant para fundamentar un análisis científico que subvierte la jerarquía tradicional del conocimiento. Mientras que Kant consideraba que la finalidad en la naturaleza era una construcción de nuestro juicio teleológico —una suerte de estructura impuesta por el observador para dar sentido al mundo—, Schopenhauer sostiene que la adecuación de los órganos a sus funciones, como la del ojo para ver o la del ala para volar, no es una ilusión subjetiva, sino la Voluntad misma objetivándose en el plano fenoménico. Al identificar la cosa en sí con la voluntad, Schopenhauer transforma la ética, que en Kant era un ejercicio de “razón pura” y deber categórico, en una lucha agónica contra la esencia misma del universo. Este descubrimiento expande la base metafísica del ensayo al demostrar que el engaño no es meramente una falla de nuestra maquinaria cognitiva o un error de los sentidos, sino el resultado de una fuerza metafísica soberana que utiliza el intelecto sólo como un instrumento secundario para sus fines de perpetuación. Por tanto, la cosa en sí actúa como el director oculto de una vasta obra

³⁵ Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 198.

de teatro donde nosotros, los actores profundamente engañados, creemos actuar por motivos racionales y deliberados cuando, en realidad, somos movidos por hilos invisibles que responden a la esencia ciega de la naturaleza.

Esta dinámica se vuelve aún más compleja al contrastar con otras tradiciones del idealismo alemán, pues la autoconciencia en Schopenhauer dista radicalmente de la acepción hegeliana. Para Hegel, la autoconciencia representa un proceso social, dialéctico y racional de reconocimiento que busca la realización de la libertad en la historia; es un despliegue del Espíritu que se comprende a sí mismo. En cambio, para Schopenhauer, la autoconciencia es la toma de conciencia del "yo" como una voluntad individual absolutamente irracional y sufriente. Aquí, el "yo" no se define como una *res cogitans* o una sustancia pensante que encuentra su libertad en la razón, sino como una instancia de dolor que somete al individuo al hacerlo plenamente consciente de su lucha eterna, de su carencia radical y de su deseo insaciable. Mientras que para Hegel la autoconciencia es el camino ascendente hacia la libertad racional y el saber absoluto, en el sistema schopenhaueriano se revela como una trampa existencial dolorosa, un despertar a la propia esclavitud metafísica de la que el individuo sólo puede intentar liberarse mediante la renuncia total, ya sea a través de la contemplación artística, la ascesis negadora o una ética basada en la compasión que rompa el principio de individuación. Esta revelación de la voluntad como sustrato biológico y metafísico anula la pretensión de soberanía del sujeto moderno, situando la verdad no en la luz del intelecto, sino en la oscuridad del impulso que anima cada fibra del organismo.

VI. El Genio de la Especie: La trampa del deseo

El punto culminante de este ensayo es la figura del "Genio de la Especie" (*Genius der Gattung*). Es la transmutación final del genio de Descartes. Si el genio de Descartes nos engañaba sobre si el mundo existía (epistemología), el genio de Schopenhauer nos engaña sobre por qué debemos seguir en él (ontología), por esta razón, el amor sexual es el gran teatro de esta ilusión. Schopenhauer explica que el individuo cree buscar su propia felicidad al elegir una pareja, pero en realidad es un esclavo del genio de la especie que sólo busca la procreación perfecta.³⁶ El "engaño" es la belleza: el genio de la especie proyecta una ilusión de placer infinito para que el sujeto acepte las miserias de la crianza y la supervivencia. Una vez que el fin biológico se ha cumplido (la procreación), el genio retira la ilusión y el individuo se queda sólo con la realidad del dolor. En síntesis, mientras que el genio maligno de Descartes es un obstáculo para la ciencia, el genio de la especie de Schopenhauer es la condición de posibilidad de la vida, y en esto, yo diría que no es tan pesimista como se

³⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, trad. Rafael-José Díaz-Casasola (Madrid: Trotta, 2003), 543.

presenta, puesto que en Descartes el engaño es un error que la razón puede corregir y en Schopenhauer el engaño es una necesidad biológica que sólo la ascesis, la ética o el arte pueden suspender momentáneamente.

En conclusión, la arquitectura de la ilusión ha pasado de ser un problema de "verdad o mentira" (Descartes) a ser un problema de "vida o voluntad" (Schopenhauer). Aquí queda claro que no somos los dueños de nuestro propio ser. Ya sea por un genio que nos hace dudar de los sentidos o por un impulso que nos hace esclavos de la especie, la filosofía sigue siendo, ante todo, el esfuerzo por despertar de este sueño programado.

Ahora bien: ¿Cómo podemos liberarnos de esa ilusión que presenta Schopenhauer? Y aquí mi postura: Me parece que la respuesta más afín es la de Georges Bataille, ya que este despertar no tiene por qué agotarse en la negación ascética o el quietismo. Si bien Schopenhauer nos sitúa en un callejón sin salida donde el deseo es una trampa biológica, Georges Bataille ofrece una transgresión que permite "salir" de la mentira de la voluntad mediante el *gasto improductivo* y el erotismo. Para Bataille, la ilusión schopenhaueriana se mantiene porque la voluntad (o la vida) se aferra a la conservación y al crecimiento productivo. La verdadera salida del engaño del "genio de la especie" no solo es la renuncia, sino la *soberanía*: el momento en que el ser humano decide gastar su energía sin propósito, rompiendo la lógica de la utilidad biológica.³⁷

Mientras que el genio de la especie de Schopenhauer nos engaña para que conservemos la vida y procreemos (un ahorro de energía para el futuro), Bataille propone el erotismo como una "afirmación de la vida hasta en la muerte".³⁸ En el erotismo y en la transgresión, el individuo deja de ser un instrumento de la especie y recupera su soberanía al negarse a ser "útil". Si Schopenhauer proponía la ascesis como el silenciamiento de la voluntad, Bataille propone el *exceso* como la destrucción de la ilusión. Al entregarse al gasto improductivo, el sujeto dismantela la "arquitectura" que lo obligaba a trabajar para una voluntad ajena y ciega.

Por lo tanto, la salida de la ilusión no es sólo un acto de conocimiento racional (Descartes), ni tampoco una compasión pasiva (Schopenhauer), sino una ruptura violenta con el orden de la necesidad. Liberarse de la mentira de la voluntad implica, en términos batailleanos, dejar de ser un "esclavo de la supervivencia" para convertirse en un ser soberano que encuentra en la pérdida, y no en la preservación, la única verdad que el genio de la especie no puede manipular. Despertar de este sueño programado es, finalmente, el acto de desgastar la luz del intelecto para contemplar, sin velos, el abismo de nuestra propia libertad. Entonces, ¿qué significa ser soberano? Significa no estar al servicio de nada: ni de la verdad ni de la especie. La salida de la "arquitectura de la ilusión" se da en los momentos de transgresión: el arte, el erotismo, el sacrificio y la muerte voluntaria. En estos estados, el hombre deja de ser un "instrumento" (ya sea de la razón o del instinto) y se convierte en un fin en sí mismo

³⁷ Georges Bataille, *La parte maldita*, trad. Francisco Perujo (Barcelona: Paidós, 1987), 45-48.

³⁸ Georges Bataille, *El erotismo*, trad. Antoni Vicens y Marie-Louise Somacarrera (Barcelona: Tusquets, 1997), 15.

a través del derroche. Si el genio maligno nos quería ignorantes y el genio de la especie nos quería reproductores, Bataille nos quiere soberanos, y la soberanía sólo se alcanza cuando decidimos que nuestra vida no tiene que servir para nada más que para su propio fin.

Referencias

Bataille, Georges. (1987). *La parte maldita*. Traducido por Francisco Perujo. Barcelona: Paidós.

Bataille, Georges. (1997). *El erotismo*. Traducido por Antoni Vicens y Marie-Louise Somacarrera. Barcelona: Tusquets.

Descartes, René. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.

Descartes, René. (2010). *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.

Guzmán Robledo, Guillermo Nelson. (2020). *Coribantes y Cabiros: Ensayos sobre la Filosofía y lo Sagrado*. México: Texere.

Schopenhauer, Arthur. (1993). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

Schopenhauer, Arthur. (1998). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducido por Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial.

Schopenhauer, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. 2 vols. Traducido por Rafael-José Díaz-Casasola. Madrid: Trotta.

Schopenhauer, Arthur. (2014). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducido por Pilar López de Santa María. 2.^a ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

Spinoza, Baruch. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.



La verdad y la mentira en el tránsito del ideal platónico a la filosofía de Nietzsche

Truth and lies in the transition from the Platonic ideal to the philosophy of Nietzsche

Mtro. Víctor Jesús Hernández Quezada

Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica
Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacateca, México.

*Autor para correspondencia: argus6461@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9290-5901>

La verdad y la mentira en el tránsito del ideal platónico a la filosofía de Nietzsche

Resumen

La tradición filosófica clásica ha sostenido que la verdad constituye el fin propio del intelecto, al considerar que la racionalidad humana se orienta naturalmente hacia el conocimiento de lo real. Sin embargo, la perspectiva de Nietzsche cuestiona esta concepción al mostrar que la verdad no es un objetivo absoluto del intelecto, sino una construcción que depende de las condiciones vitales y de las necesidades de preservación del ser humano. La racionalidad, en este sentido, no se orienta únicamente a descubrir lo que es, sino a producir interpretaciones que permitan sostener la vida y organizar la existencia. Incluso, a partir de esta concepción de la verdad, la mentira deja de ser un accidente o una falla moral, convirtiéndose en un recurso natural de la inteligencia humana, una posibilidad que surge junto con la verdad, porque ambos son expresiones de la misma racionalidad. Este trabajo analiza el tránsito desde la concepción platónica de la verdad como fundamento ontológico y epistemológico hacia la interpretación nietzscheana que la comprende como producción simbólica, evidenciando que la racionalidad humana no se limita a reflejar la realidad, sino que participa activamente en su configuración interpretativa y existencial.

Palabras clave: verdad, mentira, racionalidad, interpretación, existencia.

Abstract

Classical philosophical tradition has maintained that truth constitutes the proper end of the intellect, considering that human rationality is naturally oriented toward the knowledge of reality. However, Nietzsche's perspective challenges this view by showing that truth is not an absolute goal of the intellect, but a construction that depends on vital conditions and the human need for preservation. Rationality, in this sense, is not solely aimed at discovering what is, but at producing interpretations that allow life to be sustained and existence to be organized. Even from this conception of truth, lying ceases to be an accident or a moral failure, becoming a natural resource of human intelligence, a possibility that arises alongside truth, since both are expressions of the same rationality. This study examines the philosophical transition from the Platonic conception of truth as an ontological foundation to Nietzsche's interpretation of truth as a symbolic and interpretative construction, highlighting the active role of human rationality in shaping meaning and sustaining existence.

Keywords: truth, lie, rationality, interpretation, existence.

Introducción

Los seres humanos suelen concebirse como seres racionales y conscientes, capaces de conocer, interpretar y anticipar las condiciones de su propia existencia. Esta facultad cognitiva se convierte en el medio por el cual enfrentan la incertidumbre que caracteriza su relación con su entorno, permitiéndoles otorgar sentido a aquello que experimentan. Esta capacidad ha consolidado la creencia de que la racionalidad constituye el fundamento de su posición privilegiada en la realidad, al hacer posible la comprensión y la orientación de su experiencia conforme a fines determinados.

Esta confianza en la racionalidad como vía de acceso al conocimiento encuentra una de sus formulaciones más influyentes en la tradición filosófica clásica, particularmente en el pensamiento de Platón, quien concebía que el conocimiento verdadero no se reduce a la percepción sensible ni a la experiencia inmediata, sino que implica un ejercicio intelectual orientado hacia aquello que es permanente, necesario e inmutable. La razón permite así trascender el ámbito de las apariencias y acceder a una comprensión más profunda de la realidad, consolidando la idea de que la verdad constituye el fin propio del intelecto.

Esta idea se expresa de manera paradigmática en la alegoría de la caverna, donde el filósofo describe el tránsito desde el mundo de las sombras, que representa el ámbito de la apariencia, hacia la contemplación de la luz, símbolo de la verdad. El conocimiento, en este sentido, no consiste en la mera recepción de impresiones sensibles, sino en un proceso de elevación intelectual que permite al sujeto superar la ilusión y acceder a la realidad en su forma más auténtica.

Desde esta perspectiva, la verdad adquiere un valor normativo y orientador, al constituirse como el criterio que permite distinguir entre la apariencia y la realidad. La racionalidad posibilita la comprensión del mundo y, al mismo tiempo, orienta al ser humano en la configuración de su propia existencia, al proporcionarle un fundamento para interpretar

lo que es y actuar en consecuencia. De este modo, el conocimiento verdadero trasciende el ámbito estrictamente teórico y se convierte en una condición esencial para la afirmación consciente del individuo dentro de la realidad.

Esta concepción ha influido profundamente en la manera en que el ser humano comprende su propia racionalidad, al asociarla con la capacidad de conocer la verdad y orientar su vida conforme a ella. Sin embargo, la experiencia humana también muestra que las personas no actúan exclusivamente en función de verdades absolutas, sino que frecuentemente interpretan la realidad de maneras que les permiten sostener su estabilidad, reducir la incertidumbre y preservar condiciones que consideran favorables para su existencia. En este aspecto, la racionalidad no parece operar únicamente como un medio para acceder a una verdad objetiva, sino también como una facultad que permite interpretar el mundo de forma funcional.

En oposición a la tradición filosófica clásica, que concibe la verdad como el fin propio y natural del intelecto, emerge la perspectiva crítica desarrollada por Friedrich Nietzsche, quien cuestiona la idea de que la racionalidad humana se encuentre orientada esencialmente hacia el conocimiento de lo verdadero. Según Nietzsche, el ser humano vive inmerso en un entramado de ilusiones que le permiten hacer soportable su existencia, por lo que, la verdad no surge como una revelación pura, objetiva e independiente, sino como el resultado de un proceso interpretativo vinculado a las condiciones vitales y a las necesidades de conservación.

Así, el conocimiento no se orienta necesariamente hacia la verdad en sí misma, sino hacia la construcción de interpretaciones que permiten al ser humano comprender su entorno, otorgarle sentido y asegurar su estabilidad dentro del mundo, modulando su experiencia y sus decisiones de acuerdo con las necesidades y condiciones de su existencia.

Desarrollo

La filosofía de Friedrich Nietzsche sitúa la verdad y la mentira en el análisis de la racionalidad humana, cuestionando la concepción tradicional que considera al intelecto como un medio orientado únicamente hacia la obtención de conocimientos objetivos y proponiendo, en cambio, que el intelecto funcione como instrumento de adaptación, construcción interpretativa y preservación de la vida humana. A partir de esta comprensión de la racionalidad, Nietzsche (1996) sugiere que:

“En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omne*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad” (p. 20).

En esta visión, la verdad se configura como una construcción funcional, subordinada a la conservación y adaptación del individuo en la sociedad. La mentira, por tanto, no

constituye una anomalía, sino un recurso estructural que permite proyectar soluciones frente a limitaciones y sostener la posición del individuo dentro del orden social.

Nietzsche (1996) plantea que el ser humano utiliza su intelecto en gran medida para sostener su existencia social, construyendo verdades y mentiras que le permiten adaptarse y mantener la estabilidad dentro de la sociedad. Al respecto, Colomina (2006) reconoce y amplía esta perspectiva, destacando que el intelecto funciona como recurso fundamental para la supervivencia, priorizando la utilidad de la verdad y la mentira en la vida y la organización social. De manera más radical, Nietzsche (2012), citado en Heuer (2019), describe la mentira como una dimensión constitutiva de la existencia humana:

“En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir: [...] el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad [...]. [Los hombres] –continúa Nietzsche– se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe 'formas', su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos como si jugase a tantear el dorso de las cosas. [...] ¿Qué es entonces la verdad? –pregunta Nietzsche, y contesta–: Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, [...] ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible”. (p. 56).

Con esta formulación, Nietzsche desmantela la concepción de la verdad como correspondencia entre intelecto y realidad, mostrando que las verdades surgen de procesos simbólicos y convencionales que adquieren apariencia de estabilidad. La voluntad humana se orienta constantemente hacia la satisfacción de sus necesidades, aun cuando ello implique simular la veracidad de sus intenciones.

La concepción nietzscheana de la verdad alcanza su formulación más radical cuando el filósofo afirma que esta no constituye una entidad objetiva ni una correspondencia directa con la realidad, sino una creación simbólica producida por el ser humano. En este sentido, sostiene que “la verdad es una hueste en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en resumen, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente, y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (Nietzsche, 1996, p. 25).

Esta afirmación revela que aquello que se reconoce como verdad no surge de una captación inmediata de lo real, sino de un proceso histórico de construcción lingüística e interpretación colectiva. Las verdades se originan como recursos expresivos que permiten organizar la experiencia y comunicarla pero con el tiempo pierden la conciencia de su carácter figurado, adquiriendo la apariencia de estructuras objetivas y permanentes. De este modo, la verdad no es descubierta en sentido estricto, al contrario, es producida y estabilizada mediante el lenguaje y la interacción social.

Esta perspectiva implica que el conocimiento humano no puede comprenderse como un reflejo fiel de la realidad, sino como un sistema de interpretaciones que se consolidan a través del uso y la aceptación colectiva. La verdad adquiere su fuerza no por su correspondencia absoluta con lo real, sino más bien por su capacidad de imponerse como un sistema de la convencionalidad que orienta la percepción y la acción. En consecuencia, la distinción entre verdad y mentira se inscribe dentro de un mismo horizonte interpretativo, en el que ambas emergen como expresiones de la racionalidad humana en su esfuerzo por conferir sentido y estabilidad a la existencia.

A partir de esta idea, la razón opera como un medio de descubrimiento y como una facultad creadora que configura el mundo humano a través de símbolos y significados. Así, la verdad aparece como el resultado de un proceso de sedimentación interpretativa que permite al individuo habitar un mundo inteligible, aún cuando dicho mundo no constituya una representación definitiva de la realidad en sí misma.

Así, la distinción entre verdad y mentira no depende exclusivamente de su correspondencia con la realidad, sino de su función dentro de un sistema de relaciones sociales. Desde esta óptica, Nietzsche (1996), citado en Colomina (2006), enfatiza: “En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser 'verdad', es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira”. (p. 177).

Este discernimiento sugiere que la verdad se configura como convención social y lingüística, permitiendo estabilizar las relaciones humanas y reducir conflictos. Desde esta línea de pensamiento, la función de la mentira como instrumento de adaptación y cohesión social encuentra respaldo en las reflexiones de Güendel Angulo (2017), quien señala:

“La enunciación de la mentira como un aspecto recurrente en la cotidianidad de nuestras relaciones filiales, de intimación y vinculación causal, cuyos alcances prácticos, o sentido, atraviesan las diversas relaciones humanas, tanto aquellas de carácter inmediato como aquellas mediatas o sociopolíticas, desde una perspectiva de valoración que se circunscribe a lo vivencial y político, guardando distancia del lugar ético, o tradicional de interpretación”. (p. 29).

En continuidad con este enfoque, González Fernández (2006) evidencia cómo la función estructurante de la mentira se manifiesta históricamente en la configuración de sociedades complejas. Según el autor “la mentira pasa de ser el fondo vital reconocido en el renacimiento a ser el motivo sobresaliente del cuadro”. Desde esta singularidad, el autor considera que “la verdad se subordina para dar funcionalidad a la falsedad, limitada por la desconfianza durante la etapa anterior”, proponiendo que la mentira adquiere la función de un plano general, la cual transcurre como una necesidad implícita en su intervenir de las relaciones sociales, planteando además que:

Sin duda una sociedad cada vez más difícil y avisada sobre las artes diáfanos del engaño necesita formas más complicadas de engañar. Mientras que podríamos decir que la mentira renacentista se arregla para salvar las circunstancias, la

mentira barroca consiste en arreglar las circunstancias para poder mentir. Ya no son personas o personajes que mienten episódicamente cada vez según convenga, son personas o personajes que trazan un plano equívoco donde poner los pilares para sostener sus mentiras a lo largo de todo un relato. El ascenso de la burguesía requiere la consolidación de máscaras sólidas y creíbles que garanticen sus ahorros (pp. 10–11).

La interacción entre Nietzsche y los distintos autores evidencia que la mentira no es simplemente un acto aislado ni una desviación moral ocasional, más bien es un elemento estructurante de la vida social y de la racionalidad humana. La concepción nietzscheana de la verdad como construcción simbólica y convencional muestra que lo que consideramos “verdad” no surge de un acceso directo a la realidad, surge mejor dicho, de un entramado de interpretaciones que buscan sostener la vida y regular las relaciones humanas.

En este marco, la verdad y la mentira se comprenden como herramientas funcionales, necesarias para mantener cohesión, negociar conflictos y proyectar la estabilidad social, como apuntan Angulo (2017) y González Fernández (2006). Esta perspectiva ya había sido profundamente analizada por Nietzsche (1996), quien lo sintetiza al exponer que: “El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: anuncia las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos”. (p. 21).

Esta concepción alcanza una profundidad aún mayor cuando Nietzsche examina la naturaleza misma de aquello que el ser humano denomina verdad. En este sentido, el filósofo afirma que la verdad “es una hueste en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en resumen, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente, y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (Nietzsche, 1996, p. 25). Esta afirmación implica que la verdad no constituye una entidad independiente del ser humano, sino el resultado de un proceso de elaboración simbólica mediante el cual la experiencia es organizada y expresada a través del lenguaje.

Como consecuencia de este proceso, las metáforas que dan origen a la verdad surgen como intentos de representar y comunicar la realidad, permitiendo establecer referencias comunes que facilitan la comprensión y la interacción. Sin embargo, con el paso del tiempo, estas construcciones lingüísticas pierden su carácter originario de creación interpretativa y adquieren la apariencia de estructuras objetivas. Por tanto, el ser humano olvida que ha participado en su formación y comienza a percibir las como si fueran propiedades inherentes al mundo, cuando en realidad constituyen el resultado de su propia actividad interpretativa.

Este proceso muestra que la verdad no emerge como un descubrimiento absoluto, sino como una estabilización progresiva de interpretaciones que han demostrado su capacidad para orientar la experiencia. De ahí, que la racionalidad interviene activamente en la configuración de estas interpretaciones, consolidándolas hasta que adquieren la forma de certezas compartidas. De este modo, el conocimiento no se limita a reflejar la realidad, también participa en la construcción de un marco de sentido dentro del cual la realidad puede ser comprendida.

Dentro de este marco conceptual, la fuerza de la verdad radica, por tanto, en su capacidad para proporcionar estabilidad a la experiencia humana, ya que, al establecer significados relativamente constantes, la verdad permite al individuo orientarse en el mundo, anticipar consecuencias y actuar con un grado suficiente de coherencia. Esta estabilidad no implica que la verdad sea absoluta, pues cumple una función estructurante que hace posible la continuidad de la existencia dentro de un entorno cambiante e incierto.

De ello se desprende, que la distinción entre verdad y mentira se inscribe así dentro de un mismo horizonte interpretativo, en el que ambas constituyen manifestaciones de la capacidad humana para producir sentido. Por consiguiente, la verdad expresa interpretaciones que han adquirido estabilidad colectiva, mientras que la mentira representa variaciones posibles dentro de ese mismo campo interpretativo. Ambas revelan que la racionalidad humana opera como un medio de acceso a una realidad objetiva y como una facultad que configura el mundo humano, permitiendo que la existencia sea inteligible, comunicable y habitable.

En consonancia con esta reflexión, las ideas de Pareyson permiten ampliar la mirada sobre la concepción de Nietzsche acerca de la verdad, al enfatizar cómo su enunciación expresa al sujeto y refleja su condición ontológica. Mientras Nietzsche subraya la función adaptativa y social de la verdad y la mentira, Pareyson (2014) muestra que el acto de revelar la verdad cumple a la vez una función práctica y expresa al individuo que la formula, evidenciando cómo la racionalidad humana articula simultáneamente lo pragmático y lo personal: “El pensamiento que se mueve desde la solidaridad originaria de persona y verdad es, al mismo tiempo, ontológico y personal y, por tanto, conjuntamente relativo y expresivo: expresa a la persona en el acto de revelar la verdad y revela la verdad de la medida en la cual expresa a la persona, sin que ninguno de los dos aspectos prevalezca sobre el otro”. (pp. 44–45).

De esta manera, la verdad y la mentira no se limitan a correspondencias con la realidad objetiva, sino que se configuran como procesos interpretativos que cumplen funciones adaptativas, estructurantes y expresivas, mostrando que la racionalidad humana opera en un doble nivel: por un lado, como instrumento funcional y social que posibilita la adaptación y la estabilidad de la vida colectiva, tal como lo plantea Nietzsche y lo desarrollan Angulo y González Fernández; y por otro, como expresión ontológica del sujeto que revela su propia condición en el acto de conocer, en consonancia con la interpretación filosófica de Pareyson.

En particular, la mentira adquiere una dimensión social que complementa esta visión. Duarte Mote y Sánchez Rojas (2017) subrayan que, pese a su estigmatización, la mentira puede considerarse un recurso útil para la cohesión y el funcionamiento colectivo, proponiendo que: “La mentira está tan extendida en la naturaleza y es tan ubicua en nuestra sociedad que se antoja que algo bueno debe haber en ella. Pese a ser estigmatizada y relacionada con la maldad, la mentira tiene un lado bondadoso. Existe evidencia sólida de su utilidad desde el punto de vista de cohesión social, incluso mentir es considerado por algunos autores signo de inteligencia”. (p. 673).

Así, mientras la verdad cumple funciones adaptativas, estructurantes y expresivas, la mentira se configura como un instrumento específico para estabilizar relaciones sociales, negociar conflictos y facilitar la integración dentro de sistemas colectivos. Ambas constituyen, por tanto, expresiones interrelacionadas de la racionalidad humana, mediadas por la voluntad, el lenguaje y las condiciones que hacen posible la existencia.

En este horizonte, la relación entre verdad y mentira revela una dimensión fundamental de la racionalidad humana: su vinculación con la necesidad de sostener el sentido de la existencia. En tales condiciones, la racionalidad actúa como una facultad que permite organizar la experiencia y proyectar continuidad en la acción. De este modo, ciertas afirmaciones adquieren valor en cuanto contribuyen a preservar la coherencia de la experiencia y la orientación del individuo dentro de su realidad.

Sin embargo, la existencia concreta exige que el ser humano actúe aún en ausencia de certezas definitivas, pues de ahí se parte, para que la conciencia, no se limite a registrar pasivamente el mundo, sino que configura interpretaciones que permiten habitarlo de manera significativa. Esta capacidad interpretativa pone de manifiesto que la racionalidad humana se encuentra inseparablemente ligada a la necesidad de conferir estabilidad y continuidad a la experiencia, incluso cuando el conocimiento permanece incompleto.

Esta relación entre conocimiento y preservación de la existencia fue reconocida con particular claridad por Nietzsche, quien advierte que el ser humano no busca la verdad como un fin absoluto e independiente de sus condiciones vitales, sino en la medida en que esta contribuye a sostener su propia continuidad. En este sentido, Nietzsche (1996) afirma que “el hombre desea la verdad solamente en un sentido limitado; desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que preservan la vida” (p. 21). Esta afirmación revela que la racionalidad humana se orienta hacia la obtención de conocimientos objetivos y hacia la construcción de interpretaciones que permitan al individuo mantenerse dentro de un marco de estabilidad y sentido.

La verdad adquiere así un valor que no depende únicamente de su correspondencia con lo real, sino de su capacidad para integrarse en la experiencia humana de manera que favorezca la continuidad de la existencia y la orientación de la acción. En consecuencia, el conocimiento humano se encuentra vinculado a las condiciones concretas en las que se desarrolla la vida, lo que implica que la racionalidad opera como una facultad que articula comprensión y preservación.

Entonces, podría inferirse que la conciencia no se limita a reflejar pasivamente la realidad, sino que organiza la experiencia de modo que pueda ser vivida, comprendida y sostenida. En este proceso, la distinción entre verdad y mentira se inscribe dentro de un horizonte más amplio, en el que ambas participan en la configuración del mundo humano como un espacio inteligible y habitable. La racionalidad, por tanto, no se reduce a descubrir lo que es, sino que interviene activamente en la configuración del sentido que permite al individuo habitar su propia existencia, incluso frente a la incertidumbre y a los límites inherentes al conocimiento.

Esta condición evidencia que la racionalidad constituye una facultad orientada tanto al conocimiento como a la preservación de la existencia. La mentira, en este marco, no se presenta como un principio deseable ni como un fundamento del conocimiento, sino como una manifestación de la capacidad humana de construir interpretaciones que permiten sostener el equilibrio psicológico y social. Su presencia revela que la inteligencia humana opera dentro de un horizonte existencial en el que la exactitud objetiva convive con la necesidad de mantener sentido, orientación y estabilidad frente a la incertidumbre.

Por ello, la existencia humana se configura en la tensión entre la aspiración a la verdad y la necesidad de interpretar el mundo de manera que pueda ser vivido. La verdad representa el horizonte que orienta el pensamiento hacia la comprensión, mientras que la interpretación expresa la capacidad de la razón para hacer posible la continuidad de la vida en condiciones

limitadas. En esta tensión se despliega la experiencia humana, donde la racionalidad busca comprender la realidad y, al mismo tiempo, sostener la existencia dentro de ella. La verdad y la mentira aparecen así como expresiones de una misma facultad racional que aspira a la claridad, mientras preserva la estabilidad y la viabilidad de la vida humana.

Conclusión

La reflexión filosófica sobre la verdad y la mentira permite reconocer que ambas se encuentran vinculadas con la estructura misma de la racionalidad humana. La tradición clásica, representada por Platón, sostuvo que la razón constituye la facultad que permite al ser humano trascender el ámbito de la apariencia y acceder a aquello que es permanente e inmutable. Esta concepción consolidó la idea de que el conocimiento verdadero representa una forma de elevación intelectual mediante la cual el individuo supera la incertidumbre y orienta su existencia conforme a un orden inteligible. La verdad aparece así como una aspiración que otorga dirección, coherencia y fundamento a la experiencia humana.

En contraste, el pensamiento de Friedrich Nietzsche introduce una comprensión distinta, al señalar que la verdad no constituye una entidad absoluta e independiente del sujeto, sino una construcción que emerge de la interacción entre la conciencia, el lenguaje y las condiciones de la vida. La razón, en este sentido, no opera como un medio de acceso a una realidad completamente objetiva, sino como una capacidad interpretativa que permite organizar la experiencia y hacerla comprensible. La verdad adquiere entonces un carácter funcional, en la medida en que permite al ser humano orientarse, actuar y preservar un sentido de estabilidad dentro de un mundo cambiante.

En esta línea de pensamiento, la mentira puede comprenderse como una manifestación derivada de esa misma capacidad interpretativa. No se trata necesariamente de una negación absoluta de la verdad, sino de una expresión de la facultad humana para construir significados que permiten sostener el equilibrio emocional, facilitar la convivencia y enfrentar las tensiones propias de la existencia. Existen afirmaciones que, aun cuando no describen con exactitud la realidad en un sentido estricto, contribuyen a preservar la estabilidad psicológica o social, mostrando que la racionalidad humana no se limita a reflejar el mundo, sino que también interviene en su configuración.

Esta condición revela que la razón opera en múltiples niveles, articulando tanto la búsqueda de coherencia como la necesidad de adaptación. La verdad permite estructurar el conocimiento y orientar la acción, mientras que ciertas formas de distanciamiento respecto de lo estrictamente factual pueden contribuir a la conservación del orden individual y colectivo. Esta tensión no constituye una contradicción absoluta, sino una expresión de la complejidad de la existencia humana, en la que el conocimiento, la interpretación y la vida se encuentran profundamente entrelazados.

La aspiración hacia la verdad conserva su valor como principio orientador, en cuanto permite al ser humano ampliar su comprensión y fortalecer su autonomía intelectual. Al mismo tiempo, el reconocimiento del carácter interpretativo del conocimiento introduce una actitud de prudencia frente a las certezas absolutas, favoreciendo una comprensión más consciente de los límites y alcances de la razón. Esta toma de conciencia no debilita la

racionalidad, sino que la fortalece, al permitirle operar con mayor claridad respecto de su propia naturaleza.

En última instancia, esta reflexión conduce a considerar que el ejercicio de la razón implica una responsabilidad que trasciende la simple acumulación de conocimientos. Comprender la verdad exige también reconocer las condiciones bajo las cuales se construye y las implicaciones que tiene para la vida humana. La razón no garantiza certezas definitivas, pero permite desarrollar la capacidad de discernir, interpretar y actuar con conciencia frente a la realidad.

La interrogante que permanece abierta no consiste únicamente en determinar qué es la verdad, sino en reconocer la relación que cada individuo establece con ella. En esa relación se define la forma en que comprende el mundo, se comprende a sí mismo y asume la responsabilidad de su propia existencia. La razón, en este sentido, no representa un punto de llegada definitivo, sino un camino que exige conciencia, honestidad intelectual y la disposición permanente a confrontar aquello que se cree conocer.

Referencias

- Colomina, J. J. (2006). Verdad y concepto en la filosofía de Friedrich Nietzsche. *Éndoxa*, 21, 171-195. http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:endoxa-200_628ee83d8-b01f-13c6-b15c-e088105e3239/verdad_concepto.pdf.
- Duarte-Mote, J., & Sánchez-Rojas, G. (2017). La mentira, una reivindicación moral. De cómo la mentira es útil en un paciente en etapa terminal. *Medicina Interna de México*, 33(5), 668-674. <https://www.scielo.org.mx/pdf/mim/v33n5/0186-4866-mim-33-05-668.pdf>.
- González Fernández, R. (2006). La mentira. Un arte con historia. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, 26, 1-17. https://www.redalyc.org/pdf/4959/49595021_9001.pdf.
- Güendel Angulo, H. (2017). De la verdad de la mentira y de la mentira de la verdad. *Revista Praxis*, 75, 25-45. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/9727/11769>.
- Heuer, W. (2019). Las tentaciones de la mentira. *Universitas Philosophica*, 36(72), 53-70. <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v36n72/0120-5323-unph-36-72-53.pdf>.
- Pareyson, L. (2014). *Verdad e interpretación*. Ediciones Encuentro.
- Platón. (2003). La República (P. de Azcárate, Trad.). Ediciones Ibéricas. (Obra original publicada ca. 380 a.C.)
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.



Lectura y recreación de Schleiermacher

Reading and recreation of Schleiermacher

Omar Espinosa Cisneros

Unidad Académica de Filosofía , Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: omar.espinosa@uaz.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2634-1551>

Lectura y recreación de Schleiermacher

un texto clásico nunca debe ser enteramente comprensible. Sin embargo, aquellos que son cultos y que se cultivan a sí mismos, siempre querrán aprender más de él

Friedrich Schlegel

nadie puede pensar sin palabras. Sin palabras el pensamiento no es concluido y claro.

Friedrich Schleiermacher

Resumen

Schleiermacher funda una hermenéutica crítica al reconocer que la comprensión absoluta es inalcanzable. El malentendido [*Nichtverstehen*] es universal debido a la finitud humana. La interpretación, desde su perspectiva, sería una tarea infinita que requiere dos momentos inseparables: el gramatical, en el que el lenguaje se asume como sistema compartido y se expresa; y el psicológico, en el que se accede intuitiva y divinatoriamente a la singularidad del autor. Comprender no es un proceso mecánico, sino un arte que recrea la experiencia vital del otro y la potencia de sus expresiones escritas. Esta recreación implica una dimensión *poiética* en la cual el intérprete, como Hermes, reconstruye y revitaliza el sentido del texto original creando necesariamente uno nuevo. La hermenéutica se erige como el arte de la comprensión dialéctica entre lo universal y lo singular del lenguaje y del individuo.

Palabras clave: malentendido; lo gramatical; lo psicológico; reconstrucción; hermenéutica.

Abstract

Friedrich Schleiermacher lays the groundwork for a critical hermeneutics by acknowledging the unattainability of absolute understanding. Misunderstanding [*Nichtverstehen*] is universal, an inevitable condition of human finitude. From his perspective, interpretation constitutes an infinite task, demanding two inseparable moments: the grammatical, which treats language as a shared system that expresses itself, and the psychological, which provides intuitive and divinatory access to the author's unique subjectivity. Understanding is not a mechanical process but an art that recreates the lived experience of the other and the potency of its written expressions. This act of recreation implies a *poietic* dimension wherein the interpreter, akin to Hermes, reconstructs and revitalizes the meaning of the original text, thereby necessarily generating a new one. Hermeneutics thus emerges as the art of comprehending the irreducible tension between the universality and the singularity of language and of the individual.

Keywords: misunderstanding; the grammatical; the psychological; reconstruction; hermeneutics.

El arte de comprender

Schleiermacher es el primer pensador que realizó una hermenéutica crítica en sentido kantiano. Es decir: fue el primero en reconocer que conocer la *cosa en sí* de un texto es imposible para el hombre. Lo universal no es el entendimiento o la comprensión [*verstehen*], sino el malentendido [*Nichverstehen*]. En cualquier texto se nos ofrece la posibilidad del *malentendido* como algo absolutamente natural a la finitud humana. En palabras de Nicolae Râmbu: “Así como la Dialéctica Trascendental advierte sobre las ilusiones naturales de la razón humana, la hermenéutica de Schleiermacher llama la atención sobre la ilusión de poder entender un discurso hasta el final”. (Schleiermacher, 2001, pp. 9–10).

Hay un resto insondable, incomprensible, incógnito en el lenguaje que conocemos y nos es familiar. Hay algo inhóspito en la propia lengua, un exilio irreductible en el corazón de la propia patria. En las palabras subyace un mundo espiritual histórico enorme que sobrepasa al lector —quien por su respectiva condición finita— se enfrenta a los signos concretos del lenguaje con infinitas lecturas variables. La comprensión absoluta de un texto es imposible por la asimetría ineludible de un hombre que se enfrenta a un producto del lenguaje siempre a destiempo. Algo permanece necesariamente ambiguo cuando nos enfrentamos al lenguaje escrito. Aunque lo mismo ocurre cuando nuestra pretensión es comprender perfectamente la expresión de alguien. Hay algo que nos permanece siempre

lejano, ajeno, incomprometido cuando intentamos conocer las intenciones de lo que alguien más ha expresado, dicho o escrito. Es imposible comprender perfectamente las expresiones ajenas porque vivimos en el exilio de las demás existencias. Es ese exilio, esa diferencia lo que —en todo caso— nos emparenta, lo que compartimos y nos es familiar en nuestros vínculos. En las más íntimas amistades y amores hay también un abismo infranqueable, una alteridad inevitable e imposible de anular. Como sabía bien Friedrich Schlegel, con quien Schleiermacher tejió una importante amistad: “las palabras a menudo se comprenden mejor a ellas mismas que quienes las usan” (Bernstein, 2003, p. 298).

Por ello, la comprensión es siempre una tarea infinita [*unendliche Aufgabe*], alcanzable solamente hasta cierto punto en cada caso, pero nunca definitivamente. Comprender nos requiere un esfuerzo infinito que puede ser progresivo, pero que nunca alcanza definitivamente el sentido de un discurso porque no existe forma de que una mejor interpretación deje de ser posible a futuro. El punto de partida de la hermenéutica crítica es ese reconocimiento de que, incluso en lo más conocido, permanece siempre algo oculto. La tarea es hacer de lo leído e interpretado una traducción propia [*eigentliche Übersetzung*].

Como señala Nicolae Râmbu al llevar la comparación entre Kant y Schleiermacher todavía más lejos: “Si para el primero es importante dejar claro que una metafísica científica es imposible, para el segundo lo será que tampoco es posible una hermenéutica científica” (Schleiermacher, 2001, p. 10).

Mientras que la dimensión gramatical de la interpretación muchas veces puede orientarse por reglas claras y universales que asumen como su campo el lenguaje compartido mediante sus objetivaciones, la dimensión psicológica de la interpretación estaría anclada a una orientación intuitiva, adivinatoria. Para penetrar en el espíritu del autor, el lector no tiene más recurso que esa adivinación [*Divination*] detrás de la cual no hay una dimensión mística ni irracional, pero sí propia de un registro distinto al de la representación racional que se asocia habitualmente con la interpretación, en la que planos afectivos, pasionales, propios del sentimiento y la empatía devienen fundamentales (Schleiermacher, 2001, p. 13). Si bien hay una dimensión rigurosa, metódica en la interpretación gramatical que asume como su objeto al lenguaje mismo, hay un despliegue divinador en la interpretación psicológica que le impide constituirse como una ciencia y que le aproxima más a un *arte*, a una *techné* en sentido griego. Pero más aún hemos de considerar que también en el momento gramatical es necesario muchas veces “presentir una cierta comunidad entre un pensamiento ya disponible y un pensar originario” (Schleiermacher & Flamarique, 1991, p. 37). Schleiermacher ilustra este método en los casos en que el autor crea nuevos giros lingüísticos: “¿Qué haremos cada vez que llegamos a un pasaje en el que un autor genial saca por primera vez a la luz en el lenguaje un giro, una composición? En este caso no queda otra cosa que el proceder divinador” (...) (Schleiermacher & Flamarique, 1991, pp. 80–81).

Más que un método inductivo y deductivo, estaríamos en posibilidad de comprender a otros por analogía. Es decir: por las singularidades que nosotros vivimos y que nos permiten conjeturar, suponer, orientarnos ante los indicios del texto sobre aquello que el otro ha

experimentado y vivido. La reconstrucción de aquello que el otro ha pensado, sentido, experimentado y vivido es algo que debemos asumir como una tarea que —al menos parcialmente— recae en la forma en que se orienta la acción del lector. Esa reconstrucción no depende solamente de las expresiones originales de un autor, sino que también depende del sentido que los lectores le damos activamente a las expresiones ajenas y del horizonte vital propio del que partimos necesariamente para hacerlo.

Para Schleiermacher, comprender consiste en esa pulsión que nos lleva a encarar el sentimiento de lo lejano, de lo ajeno, de lo extraño [*Gefühl des Fremden*] para re-vivir la experiencia creativa de otro en su singularidad irreplicable y participar de esa ficción en la que los espíritus se disuelven entre sí [*die Geister ineinander aufzulösen*] (Vélez Bertomeu, 2019, pp. 111–117). Esta tarea no es mecánica, sino que exige un acto de recreación artística. Como señala Lourdes Flamarique en su Introducción a *Los Discursos sobre Hermenéutica*: “Schleiermacher afirma que es preciso entender la tarea de la hermenéutica como una obra de arte, pero no como si la interpretación terminara en una obra artística, sino en la medida en que la actividad de comprender lleva en sí el carácter del arte; puesto que con las reglas de la interpretación correcta no se ha dado la aplicación, no se puede proceder mecánicamente”. (Schleiermacher & Flamarique, 1991, p. 30).

Esta dimensión artística, creativa se refleja en la máxima que el propio Schleiermacher enuncia en repetidas ocasiones: “la mayor perfección en la interpretación consiste en comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió” (Schleiermacher & Flamarique, 1991, p. 41). Con ese gesto, la hermenéutica se nos muestra como un arte que busca no solamente reconstruir, sino también revitalizar lo pensado y lo vivido originalmente, al grado que el autor y el lector nos exigen dejan de ser considerados como meros individuos o sujetos para participar de esa ficticia pero estimulante disolución de lo espiritual mediante la comprensión.

Pero ese comprender no está exento de errores. El malentendido —como hemos dicho antes— es universal. Nuestra finitud no puede escapar de él. El proceso comprensivo o hermenéutico no puede restringirse a uno mecánico en el que nos hagamos representaciones adecuadas de los textos ajenos. Es, en todo caso, un proceso que podemos llamar artístico, pero no porque culmina en eso que llamamos una obra de arte sino en una acción *poiética* en la que la obra es necesariamente recreada, traducida, explicada mediante la creación de otro texto. Visto así: traducir o explicar es también un obrar que puede ser comprendido como un arte. Sea hablando o escribiendo, el acto de traducir o explicar tiene sus propias dificultades. Interpretar nos requiere siempre una reconstrucción, un acto creativo. La tarea de comprender, de reconstruir el sentido de la expresión ajena es infinita. La comprensión es un volver hacia la vida psíquica del autor, pero también —y quizá de modo más importante—: de aquello impensado por él mismo en su propio pensamiento o expresión verbal. Es por ello que este proceso no se reduce a una aplicación mecánica de reglas, sino que implica un momento intuitivo y divinatorio. La hermenéutica es un encuentro vivo con lo impensado, con lo posible, con las potencias incógnitas que pulsan en un texto, independientemente de

las intenciones de su autor y sus intérpretes. Un texto adquiere vida mediante la recreación que de él hacemos en diferentes contextos vitales e históricos. Lo más importante no es el texto en sí mismo sino la vida que el autor le ha otorgado originalmente y que a través de un lector, traductor o intérprete adquiere otra vida. La “reconstrucción viva” es una reconstrucción del acto productivo original [*Nachkonstruktion des produktiven Aktes*] que tiene lugar en la lectura, en la traducción o en la interpretación creativa. En palabras de Schleiermacher: “Así como cualquier discurso presenta una doble relación, con la totalidad de la lengua y con la totalidad del pensamiento de su creador, cualquier acto de comprensión comporta dos momentos: entender el discurso como un recorte de la lengua y entenderlo como hecho del sujeto que piensa”. (Schleiermacher, 2001, p. 24).

Esto nos lleva a un necesario condicionamiento de la lengua sobre el individuo y su pensamiento debido al sistema de la familiaridad de aquellas representaciones que se desprenden del contexto y la época en que el pensador vive. El acto de comprensión requiere, entonces, de una interpretación de ambos momentos: el gramatical y el psicológico. Si consideramos a la lengua como el medio a través del cual el individuo comunica sus pensamientos, entonces podríamos considerar que el momento psicológico es de mayor valor; pero si consideramos que la lengua condiciona el pensamiento de cualquier individuo, consideraremos que el momento gramatical es superior. Desde una perspectiva, el lenguaje aparece como el medio del que dispone el individuo y desde la otra, el individuo aparece como el medio subordinado del que la lengua se sirve para pensar algo. Para Schleiermacher, sin embargo, ambos momentos son equivalentes. No tendría sentido pretender subordinar uno al otro. Desde su perspectiva, el acto hermenéutico sería el arte para el cual se requieren ambos talentos: el gramatical y el psicológico. Es inevitable advertir aquí que si nos inclinamos por el primer momento, nuestro interés principal será comprender lo que alguien ha escrito. Si nuestra inclinación, por otro lado, tiende hacia el texto y no tanto hacia su autor, estaremos más atentos que a la reconstrucción de los pensamientos de un autor, a aquello que sus escritos nos permiten pensar.

Entre singularidad y universalidad

Schleiermacher subraya la tensión inevitable que tiene lugar entre lo individual y lo colectivo en el acto interpretativo. El intérprete accede a esa singularidad vital a través del lenguaje compartido. La actividad hermenéutica, para Schleiermacher, es universal, requiere de un talento universal. Su talento es dual y consistiría en comprender el lenguaje del individuo-autor, pero también la vida y el contexto que hace posible ese lenguaje y que le subyace. Penetrar en una expresión singular del lenguaje universal es el trabajo del hermeneuta. Para ello, no obstante, requiere también de la sensibilidad humana que haga posible comprender a otros. Reunir ambos talentos: el de penetrar en el lenguaje ajeno de un contexto muchas

veces lejano y distinto al propio, y el de la sensibilidad necesaria para comprender lo que otro ha querido expresar, no es tarea fácil. Pero en el acto hermenéutico, ambos son indispensables. Estaríamos ante un talento que tiene alcance riguroso y uno que requiere una intuición o sensibilidad especial (Schleiermacher, 1998, pp. 11–12). En palabras de Schleiermacher: “Si nosotros pudiéramos reconstruir cualquier lengua en su especificidad y si pudiéramos entender el elemento partiendo de la lengua, así como la lengua partiendo del elemento, entonces el talento tendría quizás un carácter unitario. Pero porque la investigación de la lengua y el entendimiento del individuo no son capaces aún de esto, debemos suponer dos talentos diferentes”. (Schleiermacher, 2001, p. 29).

La hermenéutica general estaría fundamentada en la unidad del pensamiento y de la lengua. De esa unidad se desprende la necesidad de reglas generales en ambos dominios. Sin embargo, su ámbito de aplicación no se limita a lo escrito. Como explica Flamarique: “Si la hermenéutica tiene su origen en la necesidad de descifrar el sentido de expresiones lingüísticas, no por ello ha reducido su campo de objetos al lenguaje, como se observa sobre todo en los actuales seguidores de esta corriente. Sin embargo, no hay duda de que sea cual sea el objeto hermenéutico, el lenguaje es siempre el paradigmático campo de pruebas de la acción comprensiva, hasta el punto de que alguno pueda concluir que todo es finalmente sólo lenguaje”. (Schleiermacher & Flamarique, 1991, p. 7) .

Por otro lado, más allá de la necesidad de una hermenéutica general, es innegable que en el pensamiento y en la lengua hay también particularidades que requieren un dominio hermenéutico especial. Por eso hay y seguirá habiendo hermenéuticas especiales. Schleiermacher lo expresa así: “En la medida en que la vida del hombre es una y la misma, cada discurso como acto de la vida del individuo se somete a las reglas hermenéuticas generales. Pero en la medida en que la vida del hombre se individualiza, cada acto de la vida y, por lo tanto, cada acto de la lengua, en el que alguien se objetiva, es en el caso de otro modo de su vida. Aquí aparece el dominio de lo particular”. (Schleiermacher, 2001, pp. 35–36 y Schleiermacher, 1998, pp. 18–19).

Además, la hermenéutica no solamente se encargaría de las expresiones escritas. En un texto de madurez, presentado en 1828, Schleiermacher mismo afirma: “Pues bien debo volver una vez más sobre el hecho de que la hermenéutica no puede ser limitada únicamente a las producciones escritas; pues muchas veces me sorprendo en medio de una conversación realizando operaciones hermenéuticas (...)”. (Schleiermacher & Flamarique, 1991, pp. 61–63).

Aquí se confirma que la hermenéutica es, desde Schleiermacher, una práctica constante, cotidiana en la vida que se activa siempre que interpretamos el pensamiento y la experiencia ajena, ya sea en un libro o en el diálogo y en la convivencia cotidiana. La lengua, como sistema universal compartido por una comunidad, es un elemento que rebasa siempre al individuo. Le preexiste y condiciona su pensamiento. Podríamos decir que el individuo es arrojado a una lengua en la que incorporar las reglas gramaticales de su contexto le hace posible su comunicación con otros. Sin embargo, en cada una de las expresiones concretas

de esa lengua hay una ampliación, modificación, adición singular a esa lengua universal. Si bien es evidente que el autor parte de esa lengua y de sus reglas, es también inevitable que mediante las combinaciones singulares discursivas que este emprende, tengan lugar innovaciones a la propia lengua. Si bien, todo discurso singular está inscrito en una lengua, ésta se actualiza y transforma constantemente a través de las expresiones singulares que se van añadiendo. “Cada hombre es, por un lado, un lugar en el que una lengua dada es transformada de un modo específico (...) y por otro lado, un espíritu en continuo desarrollo”. (Schleiermacher, 2001, pp. 24–25).

De modo equivalente, aunque en otro registro, la naturaleza humana es común a todos. Hay estructuras generales del pensamiento y de la vida psíquica que compartimos, pero cada uno de nosotros se apropia de formas singulares (únicas e irrepetibles) de lo que tiene lugar en nuestro propio contexto compartido. El intérprete de una obra asume como su tarea la difícil reconstrucción de un individuo concreto en sus expresiones singulares como correlato de lo universal. La intención, el mundo vital, la experiencia interior del creador o el sentido que le es posible a un texto no es algo ya dado, sino algo que debe —en todo caso— ser reconstruido, pensado respetuosamente a pesar del misterio que le envuelve. Una singularidad irrepetible tiene lugar en cada texto. También en cada lectura que hacemos de él. En él, como en otras expresiones humanas, encontramos puertas que nos llevan a un pasaje que abre otras puertas. No hay significados únicos y ocultos, sino una producción de sentido incansable.

Ante la tensión irresoluble entre lo singular y lo universal, el malentendido aparece como el universal del que nos es imposible escapar en cada caso. Esto ocurre, gramaticalmente, cuando no logramos situar completamente una expresión singular del lenguaje en el sistema correspondiente al que pertenece. También ocurre en la atribución de un significado que no corresponde a una palabra por no comprender el uso del autor que la emplea en un contexto y en una época que no comprendemos. Pero también ocurre psicológicamente cuando no accedemos a la singular expresión de un autor y a este le atribuimos ideas o intenciones que no le son propias. Esto puede pasar cuando no entendemos la ironía en la expresión ajena o la intención no explícita en alguna de sus expresiones. El malentendido es resultado de no comprender absolutamente el lenguaje ni el horizonte contextual del que el autor parte para expresarse.

El malentendido es universal porque es igualmente imposible dominar de forma absoluta una lengua o conocer cabalmente la psique de un autor. Es por ello que la hermenéutica no pretende eliminar totalmente el malentendido, sino reconocerlo como algo inevitable, permanecer alerta y enfrentarse críticamente a su emergencia. Para ello es necesario un arduo ejercicio de humildad en el que evitemos la actitud dogmática de quien cree haber comprendido absolutamente a un autor pero también la tenacidad de quien no se contenta con la dificultad y arremete continuamente contra ella no satisfaciéndose con el escepticismo. Solamente reconociendo el carácter inevitable del malentendido y del

desconocimiento como destino trágico que nos es propio podemos recomenzar continua y razonablemente el camino hacia el conocimiento que le es propio a la hermenéutica.

La base experiencial e intuitiva de la comprensión

En *Sobre la religión*, Schleiermacher profundiza en la naturaleza de la experiencia que subyace a la comprensión. La religión es vista como una intuición del universo que precede al intelecto. Por ello nos conviene recordar el verbo del que surge el sustantivo: *religare*, en el que se nombra una actividad de vincularse, de relacionarse, de liarse como acción experiencial y no como una institución positiva, como suele pensarse muchas veces cuando hablamos de religiones. Para Schleiermacher, la religión era una temática que le permitía pensar que no solamente somos razón, sino también —y ante todo— sentimiento. Quizá podamos encontrar en el asunto de la religión un pre-texto para pensar una hermenéutica que es heredera aunque también despliegue dialéctico de la razón crítica. “La religión quiere intuir el Universo, quiere espiarlo y piadosamente en sus manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y planificada en pasividad infantil por sus influjos inmediatos” (Schleiermacher, 1990, p. LIII). La intuición propia de la hermenéutica requiere una receptividad casi infantil, en la cual el intérprete se deja impresionar por la experiencia para luego recrearla. Recordemos que infantil significa sin habla. Quizás sea oportuno suspender los juicios automáticos, aprender a guardar un silencio receptivo, aunque sea por un instante. Después de la experiencia que nos lleva a un estado de perplejidad, del asombro que produce un silencio, no obstante, muchas veces es necesario comunicar los propios pensamientos y sentimientos. Para hacerlo es posible remitirnos a la analogía de este acto comunicativo como el de un juego de luz: “Cada uno se iluminaría entonces, calladamente, a sí mismo y a los otros, y la comunicación de pensamientos y sentimientos sagrados consistiría tan sólo en el fácil juego, bien de conjuntar los distintos rayos de esta luz, de refractarla después de nuevo”. (Schleiermacher, 1990, p. X).

La comunicación aparece aquí, para Schleiermacher, como una refracción activa, donde el intérprete de la propia experiencia, pero también de la ajena, como alguien que reorganiza y recrea el sentido. El intérprete actúa como mediador, como mensajero (como Hermes —diría más tarde Heidegger) traduciendo lo sublime a términos accesibles, recreando la experiencia para otros. Refiriéndose a la experiencia religiosa, Schleiermacher escribe: “Un tal individuo es un verdadero sacerdote del Altísimo, en cuanto lo vuelve más próximo a quienes solo están acostumbrados a percibir lo finito y lo irrelevante; él les presenta lo Celestial y lo Eterno como un objeto de goce y de unión”. (Schleiermacher, 1990, p. 11).

Schleiermacher sabe que comunicar la experiencia ajena no puede ser simplemente repetir fórmulas sin comprender el sentido vivo de lo que se estaría diciendo. Interpretar es

llevar a cabo una mediación viva, no llevar un muerto de un lugar a otro. En la interpretación hay una comunicación transformadora. Se lleva la forma del mensaje a otro lado necesariamente para comunicarlo. Es en ese movimiento mínimo que este se reaviva. Del intérprete se requiere esa sensibilidad especial, aunque también el riesgo, para llevar la intuición [*Anschauung*] al sentido [*Sinn*]. El intérprete que se encarga de la tarea de comunicar una experiencia religiosa es un mediador que interpreta: “la voz desconocida de Dios, lo reconcilian con la tierra y con su puesto en la misma”. (Schleiermacher, 1990, p. 11) Su tarea consiste en dejarse afectar y exteriorizar la impresión que el mensaje original haya producido en él, como un objeto comunicable mediante imágenes o palabras, para gozar de nuevo de él transformándolo en otra figura y en una magnitud finita.

La hermenéutica, antes de Schleiermacher, era un conjunto de técnicas especializadas: un arte para teólogos que descifraban escrituras, para filólogos que reconstruían textos clásicos, para juristas que interpretaban leyes. Era, en resumidas cuentas, una *techné* al servicio de otras disciplinas. Pero si rastreamos la raíz de la palabra —el griego *hermeneuein*— descubrimos un significado bastante distinto. Uno más profundo y primordial asociado al dios Hermes, el mensajero que traduce lo infinito a un lenguaje finito, que traduce lo divino a lo humano. En todo acto interpretativo hay un decir, un anunciar, una proclamación. En ese decir hay un performance oral en el que la voz le da vida y cuerpo a un texto escrito que de lo contrario permanece como un cadáver extrañado del lenguaje. En todo acto interpretativo hay también un poder comprensivo que aclara una situación o un texto, que hace comprensible lo que de otro modo quedaría incomprensible.

Aristóteles, en *Peri Hermeneias*, vinculó esta dimensión del acto interpretativo con la enunciación de juicios verdaderos o falsos. En tercer lugar, todo acto interpretativo es una traducción, una mediación entre dos mundos lingüísticos, históricos y culturales. Aquí se trae lo extraño a la proximidad, se aproxima lo distante y lo distinto.

Con Schleiermacher, se radicalizó la definición de la hermenéutica. A pesar de que antes existían muchas hermenéuticas especiales (la bíblica, la filológica, la jurídica), llegamos al tiempo de una hermenéutica general que se interesa por el acto de comprender en sí mismo, independientemente de qué tipo de texto o expresión estemos intentando comprender. El mecanismo que hace posible este acto interpretativo es el círculo hermenéutico: la parte (una expresión, un enunciado) deviene comprensible a la luz del todo (el contexto histórico, cultural, la obra entera), y viceversa. Este movimiento circular es la estructura misma de la comprensión humana en la que —además de la dimensión gramatical— se requiere necesariamente un salto intuitivo o divinatorio —como le llamaba Schleiermacher— para operar. Sin embargo, en ese giro psicológico en el que se procuraba acceder a la interioridad del autor, en el que se busca una reenactación [*Nacherleben*] de la experiencia creativa originaria del autor, llegamos al riesgo del psicologismo en donde la comprensión de un texto queda supeditada a la reconstrucción de una psique ajena.

Quizá más importante que ese giro psicológico sea reconocer que el alma misma del lenguaje tiene su propio inconsciente. Es decir: que incluso restringiendo nuestra atención a

lo que un texto dice o puede decir la función intuitiva o divinatoria no sea del todo ajena. Si el lenguaje dice más de lo que somos conscientes quizás sea porque es en las palabras mismas que está inscrita el alma de los pensamientos. Es posible que aún renunciando al intento de comprender lo que psicológicamente intentaba comunicar un autor, el riesgo divinatorio, conjetural que funciona a partir de indicios sea inevitable —e incluso—: lo más propio del quehacer hermenéutico.

Una relectura de la obra *¡Visite Ciudad Juárez!* de Ambra Polidori en diálogo con Schleiermacher

No pretendo que Schleiermacher sea el autor más *adecuado* para aproximarnos a la obra de la artista contemporánea Ambra Polidori. La adecuación, en todo caso, sería contraria al espíritu de la hermenéutica que con ella comienza. Con cerca de dos siglos de diferencia temporal, el reto de iluminar el gesto de Polidori a través del filósofo es un acto de traducción en el sentido más profundo: traer lo extraño a la proximidad sin negar ni disimular la distancia entre sus obras, recrear la potencia de la obra en la que un pensamiento se cristaliza en un contexto vital que le es ajeno pero con el que puede, a pesar de ello, dialogar creativamente. La serie de Polidori titulada *¡Visite Ciudad Juárez!*, no es un objeto pasivo que nos pida simplemente ser descifrado desde algún horizonte en particular, sino un partícipe activo que nos convoca a participar del diálogo en el que ya estamos sumergidos, en la opacidad de lo vivido.

La propuesta artística de Polidori, opera, en primer lugar, como un desafío a la comprensión superficial: al desinterés, a la indolencia. Al invitar —con ironía lacerante— a visitar una ciudad marcada por la violencia, el feminicidio y la descomposición social, la artista coloca, sitúa al espectador en el corazón mismo del malentendido universal que Schleiermacher identificó como el verdadero punto de partida de toda hermenéutica crítica. Nos enfrenta a ese “resto insondable” que toda comprensión finita encuentra. No es posible visitar una ciudad, como se visita un museo, una tienda o una sala de entretenimiento hoy en día: con la simple pretensión del consumo. No basta con visitar, consumir o informarnos de lo que ahí pasa. Nadie puede hacer esa visita neutralmente. En el acto de acudir verdaderamente a un lugar, a una obra receptivamente, nuestra existencia entera se sacude. La inhospitalidad en el corazón de la propia patria que es la vida se manifiesta como una herida social abierta: lo siniestro, lo desconocido, lo inhóspito ronda lo cotidiano y lo familiar. La obra de arte, la ciudad y el mundo nos confrontan con un resto insondable e incomprensible. Un abismo se abre y resiste a cualquier interpretación que se finge definitiva: nos exige un silencio del que brote una palabra verdaderamente significativa, demorarnos “en lo indescifrable propio y ajeno que resiste y nos emplaza vital e infinitamente” (Espinosa Cisneros, 2025).

Como hemos dicho antes, interpretar no es una simple técnica de desciframiento. Es de la mayor importancia comprender que la hermenéutica nos requiere esa dimensión que Schleiermacher llamaba *divinatoria*. Frente a la demanda de una hermenéutica científica que nos permita dilucidar el dolor que está en juego en una obra como esta, lo que pone en juego un trabajo como el de Ambra Polidori nos requiere el riesgo de un salto intuitivo, de una sensibilidad que guarde en sí todavía la potencia de ser afectada, conmovida, trastocada, sacudida hondamente. Solamente desde ese salto hacia una sensibilidad de la que la vida nos enseña a huir, será posible penetrar en el horizonte vital que la motiva. Lo que menos importaría sería reconstruir la psique de la artista, evidentemente. La meta sería recrear la experiencia que subyace al gesto creativo en el que consiste la obra de arte.

Schleiermacher sabía bien que comprender es “revivir la experiencia creativa de otro en su singularidad irrepetible”. La tarea del artista, como la del espectador, sería quizá análoga a la del sacerdote que describía el filósofo: mediar, traducir lo sublime —aunque en este caso se trata de algo sublime y terrible propio de los sistemas y de las acciones humanas— a términos que, sin reproducirlo ni empuqueñecerlo, nos muestren lo que está en juego en la ciudad o la región que nos convoca. Polidori, como el intérprete de la hermenéutica en su giro vital, actúa como un Hermes que no solamente comunica, sino que traduce y refracta la experiencia del dolor social. Su obra es una mediación viva que reorganiza los “rayos de luz” —las imágenes del archivo judicial, los objetos ahí retratados, los espacios, las leyes— para presentar los polos de una tragedia que nos requiere volver la mirada atrás para hacer posible otro horizonte. Se consuma el círculo hermenéutico: en cada víctima tiene lugar una singularidad irrepetible en cuyo desafortunado destino se nos muestra su inscripción en un universal de la violencia sistémica (económica, política) que está en juego puesta en estos crímenes. El arte logra un círculo hermenéutico: se muestra lo universal (el lenguaje de la violencia, la estructura patriarcal, el sistema económico), se actualiza, se objetiva, se forma y transforma a través de las expresiones singulares y devastadoras de quienes las encarnan y reproducen.

En un diálogo como el que hoy nos permite participar la obra de un autor como Schleiermacher con una obra como la de Polidori, un giro vital y político tiene lugar en la hermenéutica y en el arte. Leer a Schleiermacher, desde ese diálogo con Polidori, nos exige hacer hermenéutica de la vida y no reducirla a un ejercicio de comentarios teóricos y abstractos sobre los autores que relacionamos con ella. Obrar así, nos lleva a un interés no económico sino vital, en el que sumergiéndonos en “los barrios bajos de la atención” que, en este caso serían, los márgenes geográficos de una ciudad ya de por sí situada en las periferias, la violencia persiste y nos exige leer sus estructuras y el horizonte en el que se reproduce.

La hermenéutica no es, por lo tanto, un método de desciframiento útil para la epistemología simplemente. Es una práctica poética y dialógica —una recreación artística del sentido— que hace de las polifonías una imagen que nos llama, incesantemente, a leer el mundo, a habitar la grieta en la que nuestros propios malentendidos deben ser diferenciados

de sus ecos. Somos finitos, pero a pesar de los límites infranqueables de nuestra razón, la pregunta por el otro nos convoca infinitamente.

Referencias

- Bernstein, J. M. (Ed.). (2003). *Classic and romantic German aesthetics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803734>
- Espinosa Cisneros, O. (2025). Los barrios bajos de la atención: El giro vital de la hermenéutica. *Des-encuentros*, 2(2). <https://doi.org/10.71851/DES-EN.V2I2.3492>
- Schleiermacher, F. (1990). *Sobre la religión*. Tecnos.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and criticism and other writings* (A. Bowie, Ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814945>
- Schleiermacher, F. (2001). *Hermeneutica*. Polirom.
- Schleiermacher, F., & Flamarique, L. (1991). *Friedrich D. E. Schleiermacher, Los discursos sobre hermenéutica. Cuadernos de Anuario Filosófico*, 83. Universitaria.
- Vélez Bertomeu, F. (2019). “El arte de combinar los espíritus”. Schleiermacher, 1813. *Interpretatio. Revista de hermenéutica*, 4(1), 107–120. <https://doi.org/10.19130/irh.4.1.2019.116>



Máquinas vulnerables: corporalidad, agenciamiento y resistencia en las narrativas gráficas de la gordura

Vulnerable Machines: Corporality, Agency, and Resistance in the Graphic Narratives of Fatness

Mtra. Karla Helena Rodríguez Ramírez

Facultad de Artes. Doctorado en Teoría Contemporánea. Universidad Autónoma de Querétaro

*Autor para correspondencia: khelena.rod@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2503-6542>

Máquinas vulnerables: corporalidad, agenciamiento y resistencia en las narrativas gráficas de la gordura

Resumen

El presente ensayo traza una genealogía crítica del pensamiento moderno del cuerpo para proponer las narrativas gráficas sobre la gordura como prácticas de resistencia corporal. Partiendo del dualismo cartesiano y su consolidación de una visión mecanicista del cuerpo, se analiza cómo los discursos filosóficos, médicos y mediáticos han producido históricamente subjetividades corporales normativas que disciplinan y jerarquizan las corporalidades. Desde la fenomenología de Merleau-Ponty, los estudios del cuerpo de Le Breton, los aportes feministas de bell hooks y los estudios críticos de la gordura de Contrera, se argumenta que el cuerpo no es una entidad fija ni universal, sino un efecto de discursos atravesados por relaciones de poder. A partir de la teoría de la narrativa gráfica de Eszter Szép, que concibe la lectura como performance corporal sustentado en la vulnerabilidad compartida, se analizan las novelas gráficas *Gorda y fea* de Marie-Noëlle Hébert y *Yo, gorda* de Meritxell Bosch como agenciamientos maquínicos sensibles. Estas obras inscriben gráficamente experiencias encarnadas de violencia, insulto y resistencia, activando encuentros éticos entre dibujante y lector que resignifican la corporalidad gorda como sujeto político capaz de trazar líneas de fuga frente a los regímenes normativos de belleza, salud y productividad.

Palabras clave: corporalidad, narrativas gráficas, gordofobia, resistencia corporal, vulnerabilidad, agenciamiento, feminismo.

Abstract

This essay traces a critical genealogy of modern thought about the body in order to propose graphic narratives about fatness as practices of corporeal resistance. Starting from Cartesian dualism and its consolidation of a mechanistic vision of the body, it analyzes how philosophical, medical, and media discourses have historically produced normative bodily subjectivities that discipline and hierarchize corporealities. Drawing on Merleau-Ponty's phenomenology, Le Breton's body studies, bell hooks's feminist contributions, and Contrera's critical fat studies, it is argued that the body is neither a fixed nor universal entity, but rather an effect of discourses traversed by power relations. Building on Eszter Szép's graphic narrative—which conceives of reading as a corporeal performance grounded in shared vulnerability—the graphic novels *Gorda y fea* by Marie-Noëlle Hébert and *Yo, gorda* by Meritxell Bosch are analyzed as sensitive machinic assemblages. These works graphically inscribe embodied experiences of violence, insult, and resistance, activating ethical encounters between author and reader that resignify the fat body as a political subject capable of tracing lines of flight against normative regimes of beauty, health, and productivity.

Keywords: corporeality, graphic narratives, fatphobia, corporeal resistance, vulnerability, assemblage, feminism.

Todas las personas del mundo tienen cuerpo.
Tú también lo tienes.
Con él vives y en él puedes sentirte como en casa.
Sin tu cuerpo, no serías tú.
Katharina von der Gatten
& Anke Kuhl

A lo largo de la historia occidental, el cuerpo ha sido conceptualizado, clasificado y regulado a partir de discursos que privilegian perspectivas dualistas, mecanicistas y, en muchos casos, hegemónicas. Desde la separación entre alma y cuerpo en la Antigüedad hasta la consolidación del racionalismo cartesiano, el cuerpo fue concebido como un objeto externo, manipulable y

susceptible de universalización. No obstante, los giros epistemológicos introducidos por la fenomenología, la antropología del cuerpo y los estudios culturales han cuestionado de manera radical esta visión, situando la corporalidad como una experiencia encarnada, histórica y atravesada por relaciones de poder. En este contexto, resulta fundamental analizar cómo los discursos científicos, filosóficos y mediáticos intervienen en la producción de subjetividades corporales, especialmente en aquellas corporalidades marginadas por los regímenes contemporáneos de belleza, salud y normatividad. El presente trabajo rastrea estas líneas discursivas, desde la modernidad hasta la cultura visual actual, con el objetivo de comprender cómo se configuran, normalizan y resisten los modos de habitar un cuerpo.

El análisis del cuerpo como efecto de discurso exige atender no sólo a los dispositivos de control, sino también a las prácticas culturales que habilitan experiencias encarnadas de resistencia. En este sentido, las narrativas gráficas contemporáneas, particularmente las de no ficción y de carácter autobiográfico, ofrecen un campo privilegiado para pensar el cuerpo como lugar de afectación, vulnerabilidad y agencia. Siguiendo a Eszter Szép (2020), leer cómics no es únicamente el ejercicio de habilidades cognitivas, sino un performance corporal en el que se involucran activamente los cuerpos del dibujante, del lector y del objeto material. La lectura de narrativas gráficas establece así un diálogo encarnado que opera sobre los cuerpos como experiencia central entre artista y lector.

Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad no aparece como un déficit individual, sino como una condición relacional compartida por el hecho de habitar cuerpos. La interacción con imágenes, líneas y secuencias narrativas activa respuestas afectivas, sensoriales y éticas que interpelan al lector más allá de la identificación simbólica. Las narrativas gráficas pueden entonces entenderse como agenciamientos maquínicos sensibles, donde el cuerpo deja de ser un objeto disciplinado para devenir un espacio de encuentro, negociación y transformación. Este ensayo trata, por un lado, de trazar una genealogía crítica del pensamiento moderno del cuerpo —desde el dualismo cartesiano hasta las configuraciones contemporáneas de la industria cultural— y en contraste, trata de proponer la lectura de ciertas narrativas gráficas de la gordura como prácticas de resistencia corporal. A partir del diálogo entre fenomenología, estudios del cuerpo, feminismos y teoría del cómic, se explora cómo la vulnerabilidad encarnada puede convertirse en una fuerza política y estética capaz de desestabilizar los regímenes normativos que organizan la visibilidad y el valor de los cuerpos.

Durante mucho tiempo, lo que se conocía, se decía o se pensaba sobre los cuerpos era una construcción basada en una epistemología dualista. Desde la Antigüedad clásica, en el ámbito filosófico, ya se postulaba una separación entre alma y cuerpo. La situación no cambió significativamente durante la Edad Media, en la que el acercamiento al cuerpo era rechazado por la línea discursiva de poder ejercida por la Iglesia. Sin embargo, es en este mismo período cuando se empiezan a cultivar saberes desde un orden laico en el ámbito de la medicina.

Con el ascenso del individualismo occidental europeo se logra discernir entre el hombre y el cuerpo, de modo que este último “se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro” (Le Breton, 2002, p. 45). Siguiendo a Le Breton, este factor de

individuación se produce paralelamente a la desacralización de la naturaleza. El sujeto renacentista se descubre cargado de un cuerpo, separado del cosmos y como forma ontológicamente vacía (2002, p. 45). Con los anatomistas —pero sobre todo con la publicación de *De corporis humani fabrica* en 1543 de Vesalio— nace la diferenciación entre el hombre y su cuerpo. Le Breton sitúa en este acontecimiento el origen del dualismo contemporáneo, donde “El cuerpo se asocia al poseer y no al ser” (2002, p. 47). Es decir, el cuerpo, disociado del hombre mismo, pasa a ser objeto de estudio como realidad autónoma y cuya representación objetiva era añadida desde los sesgos e imaginarios de un pasado inmediato.

La ruptura epistemológica introducida por Vesalio no fue un hito menor en la configuración del pensamiento moderno del cuerpo. Descartes no sólo la reafirma, sino que la consolida como un modelo de pensamiento que ha sesgado nuestro conocimiento sobre lo que puede un cuerpo, para enfocarse en preguntar qué es un cuerpo. Siguiendo las propuestas de David LeBreton, en su texto *Antropología del cuerpo y modernidad*, así como la de Kate Cregan en *Key Concepts in Body and Society*, es que articuló el primer momento de abordaje; donde pensamos el cuerpo a la sombra de la modernidad. El hombre es considerado como escindido de sí mismo, de los otros y del cosmos, entidad individual. En la modernidad encontramos los discursos que moldearon la diferenciación entre el cuerpo y la mente; elementos que, aunque son inseparables, se organizan dentro de una jerarquía, es decir, en una oposición binaria (Cregan, 2012, p. 69). A su vez, esta jerarquía “proporciona garantía filosófica a la utilización instrumental del cuerpo en diversos sectores de la vida social” (Le Breton, 2002, p. 79). Para Descartes, “el cuerpo, hasta el hombre en su totalidad, es una máquina” (Le Breton, 2002, p. 77), una constelación de herramientas en interacción, donde la razón es la guía del autómatas en su disciplinamiento; máquinas que se alinean con otras máquinas. Los cuerpos son leídos como “apéndices vivos de las máquinas, con ese residuo necesario y molesto: el hombre que lo encarna” (Le Breton, 2002, p. 80). Esta visión mecanicista moldeó históricamente el abordaje sobre el estudio del cuerpo.

Aquí encontramos uno de los principales problemas: si abordamos al cuerpo como objeto de estudio, ¿podemos otorgarle un carácter universal? Los estudios y avances científicos intentan englobar sus aproximaciones y caracterizar objetivamente aquello que consideran ‘el cuerpo’, pero omiten un factor que le es propio, la carne, como elemento orgánico y, por lo mismo, temporal. Para Merleau-Ponty: “La subjetividad, a nivel de la percepción, no es más que la temporalidad y es esto lo que nos permite dejar al sujeto de la percepción su opacidad y su historicidad. Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente, no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo”. (1985, p. 254).

El giro corporal da cuenta de ello. La singularidad de la carnalidad nos permite comprender el cuerpo como efecto de discursos contruidos dentro de una cultura inmersa en un tiempo y espacio determinados. Se abandona la búsqueda de universalidades, finalidades y proyecciones orientadas hacia un supuesto progreso para situar a los sujetos como entidades encarnadas. Las máquinas no se ensamblan, articulan ni alinean de manera homogénea. Las corporalidades se configuran a través de líneas discursivas, de visibilidad y de relaciones de poder en contextos específicos, amalgamando subjetividades con posibilidades de trazar líneas de fuga o

agenciamientos maquínicos. Los discursos se manifiestan de diversas formas y como señala Elsa Muñiz, “La utilización de las herramientas producidas por las diversas disciplinas han sido invaluable en estos balbuceos académicos para conocer a los sujetos encarnados que constituyen las sociedades, producen las culturas y, en primera instancia, hacen la historia” (2014, p. 9). El cuerpo debe estudiarse no como un objeto aislado o cosificado, sino como resultado de prácticas corporales históricas, culturales y performativas que materializan a los sujetos. Estas prácticas, atravesadas por discursos, tecnologías y relaciones de poder, constituyen y normalizan identidades, al tiempo que abren posibilidades de subversión. Por ello, se busca visibilizar las corporalidades desde otras perspectivas.

Retomando a Merleau-Ponty: “La cosa y el mundo me son dados con las partes de mi cuerpo, no por una geometría natural, sino en una conexión viva comparable, o más bien idéntica, con la que existe entre las partes de mi cuerpo” (1985, p. 221). La máquina que somos se conecta a partir de los encuentros con otros humanos y no humanos, pero siempre desde una línea discursiva. Esta línea discursiva se engrana, a su vez, con una línea de poder que es ejecutada desde diferentes manifestaciones culturales. Para Richardson y Locks, Foucault ya advertía que “el cuerpo está directamente involucrado en el ámbito político: las relaciones de poder tienen un control inmediato: lo intervienen, lo marcan, lo entrenan, lo torturan, lo obligan a realizar tareas, a llevar a cabo ceremonias, a emitir señales” (2017, p. 3). El disciplinamiento de las corporalidades encarnadas es ejercido desde múltiples ámbitos: el marketing estético, las narrativas médicas, los alcances farmacológicos, los intereses capitalísticos, todos orientados a conformar el cuerpo de una cultura específica. Hay una obsesión por el cuerpo desde la cultura contemporánea en la que nos movemos. Reconocemos el cuerpo no como algo fijo o esencial, sino flexible; participamos, lo queramos o no, en ‘proyectos corporales’ (Richardson & Locks, 2017, p. 1). La máquina pasa a ser un constructo sociocultural, implicado en un diálogo constante entre discursos emitidos por la propia cultura, conformándose, resistiendo y negociando las exigencias de esta.

Desde la perspectiva de bell hooks, las películas brindan una reimaginación, o mejor dicho, una versión reinventada de la realidad, presentada como algo familiar pero que constituye un universo distinto del mundo de lo real (hooks, 2009, p. 1). Para hooks, el cine, asume un rol pedagógico en las vidas de muchas personas respecto a temas como raza, sexo y clase. Por otro lado, Leonor Arfuch, considera que: “Los medios aportan de manera preponderante a esa intertextualidad; son verdaderos escenarios de conformación del discurso social. Así, simultáneamente, producen y reproducen, reflejan y transforman estereotipos, pautas y modelos imperantes, según esas ‘tendencias hegemónicas y leyes tácitas a las que contribuyen a consolidar’ (Arfuch, 1996, p.115).

Es decir, la industria cultural se manifiesta como una línea discursiva y de visibilidad que impone las normas sobre el cómo y qué debe un cuerpo. Máquinas que no son leídas desde la interseccionalidad, sino desde una línea hegemónica que busca el vaciamiento de la singularidad para la conformación de una subjetividad universal. La cultura capitalista, patriarcal, blanca y heterosexual despliega discursos que moldean un cuerpo hegemónico, articulado a través de productos culturales que promueven diversos procesos de producción de subjetividad. Dichos

productos —cine, televisión, redes sociales— se determinan por una cultura que promueve, por ejemplo, el imperativo de la delgadez, anulando las posibilidades de hablar de una corporalidad femenina no violentada por los estándares de belleza y fomentando la exclusión e invisibilización de las corporalidades gordas. Esta línea discursiva y de visualización, articulada alrededor de las corporalidades gordas, en el orden de la industria cultural, se presenta como exceso —de carne o grasa— y como falta —de cuidado.

Como lo precisa Laura Contrera, “la gordura —hoy definida como una epidemia de alcance mundial— es un punto nodal de cruce entre el imperativo de salud y las técnicas de perfeccionamiento del cuerpo o cuidado de sí [...] Asimismo, la presencia o ausencia de grasa habilita el pase al equipo de los cuerpos patológicos/indeseables o normales/deseables” (2016, p. 26). Es decir, debemos dar cuenta de la maquinaria capitalística detrás de las nociones de salud, belleza y normalidad corporal, que no solo tienen una repercusión generalizada, sino que afectan directamente a las corporalidades que somos, a la manera en que nos percibimos y sobre todo, en cómo nos habitamos. El régimen corporal actúa, en un primer momento, mediante una violencia ejercida sobre el cuerpo y un imperativo de la delgadez, instaurando una forma de vergüenza corporal producida por las dinámicas de convivencia sociocultural; y aunque se apela a la existencia de diversidades corporales, desde las dinámicas capitalistas estas se representarse mediante características específicas y estáticas.

Otras líneas discursivas que atraviesan las corporalidades gordas suelen aparecer en apelativos como “fea”, “indeseable”, “en falta”, “incapacitada”, “asexual”, “desagradable”, “ansiosa-compulsiva”, “enferma”, “simpática” o “chistosa”. Esto nos lleva a problematizar la línea discursiva de «gorda» como insulto. Para María Galindo, “el insulto no es reflejo de fuerza, capacidad argumentativa o inteligencia. El insulto es siempre señal de una flagrante ausencia de argumentos, debilidad y miedo. Es siempre una señal de la incapacidad de discutir ideas, es muchas veces la antesala de la violencia física y es una forma de violencia psicológica que, para perpetrarse, necesita de la afectación sobre ti, sobre tu cuerpo, sobre tu subjetividad”. (2021, p. 181-182). Se trata de abordar estas características para dilucidar a qué responden las múltiples líneas de poder que se manifiestan como violencias sistémicas y que se traducen en una gordofobia generalizada desde la cultura heterosexual. Dentro de esta cultura existe un profundo prejuicio hacia las cuerpos gordas. No se trata simplemente de una cuestión social: es un sistema que convierte los cuerpos femeninos en objetos de consumo, cuerpos desprovistos de posicionamiento político, físico y simbólico.

Sin embargo, los medios también permiten hallar una cosa y su contraria. Dar cuenta del discurso hegemónico y de sus alcances abre la posibilidad de virar hacia líneas de fuga y trazar nuevas cartografías. Las narrativas gráficas contemporáneas. Agenciamientos maquínicos que se producen en y a través de prácticas, afectos y conexiones. Las corporalidades devienen constantemente en las interacciones con lo humano y lo no humano, como sistemas abiertos, siempre mutantes e inacabados. Las máquinas que somos se manifiestan desde la capacidad de establecer conexiones con artefactos, técnicas y prácticas. El giro corporal posibilita un

pensamiento en movimiento: un logos corporal en sintonía con una situación dinámica. El ser articulado es el estar abierto a conexiones, donde la subjetividad se produce en el encuentro.

En este punto resulta fundamental incorporar la perspectiva de Eszter Szép, quien propone pensar el cómic no únicamente como un objeto cultural o un sistema semiótico, sino como un “medio de interacción encarnada”. Para Szép, leer cómics no es sólo un performance de habilidades cognitivas, sino un performance corporal, una interacción entre cuerpos que involucra percepción, afecto y respuesta somática (Szép, 2020, p.1). La lectura activa preguntas que no se agotan en la interpretación simbólica: “¿por qué una escena resulta tan difícil de soportar?, ¿qué sucede en mi cuerpo cuando leo determinadas imágenes?, ¿cómo modifica ese encuentro mi aproximación al resto de la narración?” (Szép, 2020, p.2). Desde esta perspectiva, el cuerpo se sitúa en el centro de la dinámica mediada entre artista y lector.

Las líneas expresivas que marcan movimiento y pensamiento no son interpretadas únicamente desde una visualidad distanciada, sino a través del cuerpo del lector, que siente, reacciona y se ve afectado por el ritmo, la textura y la materialidad del trazo (Szép, 2020, p. 2). Así, el cómic se constituye como un espacio de diálogo encarnado, especialmente visible en las narrativas gráficas no ficcionales, donde la primera persona articula experiencias vividas que interpelan directamente al lector.

Szép propone que este diálogo encarnado encuentra su clave ética en la vulnerabilidad, entendida como una condición compartida por el hecho de habitar cuerpos. La vulnerabilidad, señala, siempre se experimenta en relación con otros, porque necesariamente provoca una respuesta (Szép, 2020, p. 3). En este sentido, la interacción con las narrativas gráficas es simultáneamente encarnada y performativa, sostenida por dos pilares: la presencia corporal y la interacción afectiva entre dibujante, lector y objeto-cómic (Szép, 2020, pp. 3–5). Pensar la novela gráfica como un medio de interacción entre tres cuerpos —el del dibujante, el del lector y el del objeto material— permite complejizar la noción de máquina cultural. Aquí, la máquina no opera como dispositivo de normalización, sino como un agenciamiento sensible, donde las marcas del cuerpo del autor —la línea dibujada, el ritmo, el trazo— establecen una conexión encarnada con el momento de la creación, evocando incluso una suerte de aura benjaminiana mediada por la materialidad del dibujo (Szép, 2020: 5).

Centrarse en la vulnerabilidad como eje analítico posibilita examinar escenas inquietantes, dolorosas o incómodas no sólo desde su contenido narrativo, sino desde las prácticas corporales implicadas en el acto de dibujar y leer. Las imágenes afectivas, afirma Szép, promueven una forma de pensamiento que surge del cuerpo y que puede llevarnos más allá de nuestros modos habituales de percepción, activando inversiones afectivas que transforman al lector (Szép, 2020, p. 8). Se trata de un encuentro ético entendido como una transacción afectiva entre mentes encarnadas y cuerpos conscientes, donde tanto el yo como el Otro pueden verse modificados al experimentar —y no sólo reconocer— la vulnerabilidad compartida. Este tipo de encuentro no se basa necesariamente en prácticas identificatorias tradicionales, sino en la apertura a ser afectado: sentir con una línea abstracta, suspender el juicio, permitir que el ritmo del trazo conmueva al cuerpo lector (Szép, 2020, p. 8). La vulnerabilidad se presenta así como una cualidad relacional que

habilita nuevas formas de interacción, en consonancia con lo que Bennett denomina “transacciones afectivas” entre sujetos encarnados. Como también señala Butler, desde el inicio estamos entregados al otro en virtud de nuestras exigencias corporales, y es en esa exposición donde la dimensión social de la vulnerabilidad se vuelve definitoria (Szép, 2020, p. 9). En las narrativas gráficas contemporáneas de no ficción, estas dinámicas se hacen particularmente visibles. Muchas de sus tramas se articulan en torno a diálogos —explícitos o implícitos— acerca de la vulnerabilidad, donde se reciben y se ofrecen respuestas que pueden ser hirientes o cuidadosas, revelando tanto la distribución desigual de la vulnerabilidad como su potencial transformador (Szép, 2020, p. 14). Los cómics, en este sentido, exigen del lector una apertura al contacto con la alteridad: un contacto que es simultáneamente físico, metafórico y afectivo (Szép, 2020, p. 16).

Finalmente, la teoría del cómic ha señalado reiteradamente el carácter inmersivo del medio. Desde McCloud, que concibe al lector como cómplice y cocreador a través del cierre, hasta autoras como Hillary Chute y Kate Polak, que destacan la dimensión ética del margen y la fragmentación, se reconoce que el cómic activa un universo ético particular donde se negocian identificación, memoria y responsabilidad. En los cómics de no ficción, especialmente aquellos en primera persona, esta interpelación se intensifica: invitan al lector no sólo a imaginar, sino a presenciar, a considerar las imágenes como registros de lo específico y no meramente como visiones de lo posible (Szép, 2020, p. 25). Desde esta óptica, las narrativas gráficas pueden entenderse como espacios privilegiados de resistencia corporal, donde la máquina cultural no se limita a reproducir normas, sino que habilita encuentros éticos encarnados que reconfiguran la relación entre cuerpo, poder y subjetividad. La vulnerabilidad, lejos de ser un efecto colateral, se convierte en una fuerza política y estética capaz de abrir nuevas cartografías para habitar la carne.

Las novelas gráficas *Gorda y fea* de Marie-Noëlle Hébert y *Yo, gorda* de Meritxell Bosch constituyen ejemplos paradigmáticos de cómo las narrativas gráficas no ficcionales pueden operar como espacios de resistencia corporal desde la vulnerabilidad. Ambas obras se inscriben en una tradición autobiográfica que expone el cuerpo gordo no como objeto de corrección o patologización, sino como experiencia encarnada, situada y políticamente significativa. En este sentido, dialogan directamente con la propuesta de Eszter Szép al configurar encuentros éticos entre dibujante, lector y objeto cómic, donde la vulnerabilidad se vuelve el motor de la interacción afectiva.

En *Gorda y fea*, Hébert construye una narrativa en primera persona que confronta de manera explícita los insultos, miradas y violencias cotidianas que atraviesa el cuerpo gordo femenino. El título mismo funciona como una reapropiación de los términos que históricamente han operado como dispositivos de humillación y disciplinamiento. Siguiendo a María Galindo, el insulto no es aquí un accidente lingüístico, sino una forma de violencia psicológica que busca afectar el cuerpo y la subjetividad (Galindo, 2021). Hébert, sin embargo, subvierte esta violencia al inscribirla gráficamente: el cuerpo dibujado no se presenta como exceso vergonzante, sino como presencia insistente que ocupa el espacio de la página. El trazo de Hébert —a veces torpe, a veces exagerado— no busca adecuarse a cánones estéticos hegemónicos, sino que enfatiza la materialidad de la carne, la desproporción y el peso como experiencias vividas.

Desde la perspectiva de Szép, este tipo de representación activa un diálogo encarnado: el lector no sólo observa el cuerpo gordo, más bien, es interpelado corporalmente por la incomodidad, la repetición y la cercanía de las escenas. La pregunta no es únicamente qué se representa, sino qué sucede en el cuerpo del lector al enfrentarse reiteradamente a un cuerpo que no se deja normalizar. Por su parte, *Yo, gorda* de Meritxell Bosch articula una narrativa autobiográfica que expone el proceso de construcción de la identidad corporal en tensión con los discursos médicos, familiares y mediáticos. A lo largo de la obra, el cuerpo gordo aparece constantemente evaluado, medido y corregido por una maquinaria de saber-poder que asocia gordura con enfermedad, fracaso moral y falta de autocontrol. No obstante, Bosch utiliza el cómic como un espacio para desmontar estos discursos desde la experiencia encarnada, haciendo visible cómo estas narrativas se inscriben en la carne y afectan la manera de habitar el cuerpo.

En ambas obras, el cómic opera como lo que Szép denomina una transacción afectiva entre cuerpos vulnerables. La lectura exige una apertura al contacto con la alteridad: el lector es invitado a presenciar escenas de vergüenza, dolor, ira y resistencia, no como espectador neutral, sino como parte de un encuentro ético. La vulnerabilidad que se expone no es un gesto aislado ni confesional, sino una estrategia narrativa que transforma el insulto y la patologización en materiales de agencia política. Así, la pregunta sobre si estas autorrepresentaciones son gestos individuales o parte de una estrategia más amplia encuentra aquí una respuesta afirmativa: se trata de prácticas deliberadas de reapropiación del cuerpo en el espacio visual.

Desde el punto de vista formal, tanto *Gorda y fea* como *Yo, gorda* hacen uso del margen, la fragmentación y la focalización gráfica para enfatizar la experiencia corporal. Las viñetas segmentadas, los primeros planos del cuerpo y la repetición de escenas cotidianas activan lo que Kate Polak identifica como una dimensión ética del cierre: el lector debe decidir cómo conectar lo que se muestra y lo que se omite, con quién identificarse y desde dónde interpretar la experiencia representada. Esta participación no es sólo cognitiva, sino corporal y afectiva. Asimismo, estas obras ponen en evidencia la distribución desigual de la vulnerabilidad. Los cuerpos gordos aparecen más expuestos al juicio, a la burla y a la medicalización, pero también aparecen como cuerpos que, al narrarse a sí mismos, reclaman un posicionamiento político.

La vulnerabilidad, lejos de inmovilizar, se convierte en una fuerza transformadora que permite resignificar el cuerpo como máquina abierta, capaz de establecer conexiones y de trazar líneas de fuga frente a los regímenes normativos de belleza y salud. En este sentido, *Gorda y fea* y *Yo, gorda* no sólo representan corporalidades disidentes, también performan una resistencia encarnada. El acto de dibujar y el acto de leer se configuran como prácticas corporales que interrumpen la lógica de la normalización, habilitando encuentros éticos donde el cuerpo gordo deja de ser un objeto de corrección para devenir un sujeto que habla, siente y se muestra. Estas narrativas gráficas materializan, así, la posibilidad de pensar el cuerpo no desde la falta o el exceso, sino desde la potencia de su vulnerabilidad compartida.

A lo largo de este recorrido teórico se ha evidenciado que el cuerpo no puede entenderse como una entidad fija, universal ni neutra, sino como una construcción histórica, discursiva y encarnada. Desde el dualismo cartesiano hasta las configuraciones contemporáneas de la industria

cultural, el cuerpo ha sido moldeado por líneas de poder que lo fragmentan, lo disciplinan y lo convierten en objeto de saber, control y producción de subjetividad. Sin embargo, el giro corporal y las perspectivas fenomenológicas, feministas y críticas permiten desplazar esta mirada mecanicista hacia una comprensión del cuerpo como acontecimiento: carne situada en el tiempo y en el espacio, afectada por prácticas, tecnologías y discursos que la constituyen, pero que también pueden ser resistidos. Las corporalidades gordas revelan con especial claridad el funcionamiento de esta maquinaria de normalización. En ellas se cruzan imperativos de salud, belleza y productividad que producen jerarquías entre cuerpos deseables e indeseables, válidos e inválidos. No obstante, lejos de quedar reducidas a objetos de patologización o vergüenza, estas corporalidades pueden convertirse en espacios de enunciación política cuando toman la palabra — o el trazo— desde la experiencia encarnada.

En este sentido, las novelas gráficas *Gorda y fea* de Marie-Noëlle Hébert y *Yo, gorda* de Meritxell Bosch materializan de forma ejemplar lo desarrollado a lo largo del texto. Ambas obras despliegan narrativas autobiográficas en las que el cuerpo gordo se presenta como experiencia vivida atravesada por violencias, afectos y procesos de subjetivación. El insulto, la medicalización y la mirada normativa son reinscritos gráficamente como dispositivos de poder, pero también como puntos de partida para su resignificación. Siguiendo a Eszter Szép, estas narrativas activan encuentros éticos basados en la vulnerabilidad compartida entre dibujante y lector. La lectura se convierte en un acto encarnado y performativo que exige una apertura al contacto con la alteridad: el lector no sólo observa, por el contrario es afectado por el ritmo de la línea, la fragmentación del relato y la insistencia del cuerpo en la página. En estos encuentros, la vulnerabilidad deja de ser un signo de debilidad para convertirse en una fuerza transformadora, capaz de reconfigurar la relación entre el yo y el otro.

Así, las novelas gráficas analizadas no sólo representan corporalidades disidentes, además performan una resistencia corporal que interrumpe los regímenes de visibilidad hegemónicos. El cómic emerge como una máquina abierta y relacional, un dispositivo cultural que, lejos de reproducir únicamente normas, posibilita transacciones afectivas, agenciamientos sensibles y nuevas cartografías para habitar la carne. Pensar el cuerpo desde estas prácticas implica abandonar definitivamente la idea de un cuerpo universal y asumir la potencia de la diferencia, la singularidad y la multiplicidad. En este marco, el estudio crítico del cuerpo permite desmontar los dispositivos de normalización y al mismo tiempo habilita la creación de otros modos de percepción, afecto y convivencia, donde la vulnerabilidad encarnada se reconoce como condición compartida y como posibilidad política.

Referencias

- Arfuch, L. (1996). "Una mujer es una mujer" en *Mora*. No. 2.UBA-Facultad de Filosofía y Letras.
- Blackman, L (2008). *The Body. The key Concepts*. Berg.
- Bosch, M. (2017). *Yo, Gorda*. Ediciones La Cúpula.
- Chute, H. (2010). *Graphic Women. Life Narrative & Contemporary Comics*. Columbia University Press.
- Contrera, L. & Cuello, N. (2016). *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Madre Selva.
- Cregan, K. (2012). *Key Concepts in Body and Society*. Sage Publication.
- Deleuze, G. (2007). "¿Qué es un dispositivo?" en *Dos Regímenes de Locos*. Pre-Textos.
- Galindo, M. (2021). *Feminismo Bastardo*. Ed. Mantis.
- Hébert, M. (2021). *Gorda y fea*. Pepitas de calabaza.
- hooks, b. (2009). *Reel to Real. Race, Class and Sex at the Movies*. Routledge.
- Le Breton, A. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- McCloud, S. (2001). *La Revolución de los Cómic*s. Norma.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta - De Agostini.
- Muñiz, E. (2014). *Prácticas corporales: Performatividad y Género*. La Cifra.
- Richardson, N. & Locks, A. (2017). *Body Studies. The Basics*. Routledge.
- Szép, E. (2020). *Comics and the Body. Drawing, Reading and Vulnerability*. The Ohio State University Press.
- Von der Gathen, K. & Kuhl, A. (2024). *AnyBody. Gordo & flaco & peludo & pelado: Un abecedario sobre todo lo que nos interesa o preocupa de nuestro cuerpo*. Ed. TakaTuka.



El Metaverso: Un desafío para el Derecho y la Filosofía en la Era Digital

The Metaverse: A Challenge for Law and Philosophy in the Digital Age

Sarahí Jiménez Zamora

Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: sarahijmnzpc@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/009-0000-3964-1639>

El Metaverso: Un desafío para el Derecho y la Filosofía en la Era Digital

Resumen

El desarrollo del Metaverso ha transformado las formas de interacción humana en entornos digitales, generando una disolución progresiva entre lo físico y lo virtual. Esta transformación plantea desafíos ontológicos éticos y jurídicos que exigen una revisión profunda de las categorías tradicionales del derecho. El presente trabajo analiza tres dimensiones fundamentales del metaverso desde una perspectiva filosófico-jurídica: naturaleza jurídica, los delitos virtuales y la propiedad intelectual. En primer lugar, se examina el concepto de espacio jurídico virtual, destacando la necesidad de construir nuevas herramientas normativas que comprendan las particularidades de este entorno descentralizado, simbólico y mediado tecnológicamente. En segundo lugar, se aborda la redefinición de daño jurídico ante fenómenos como el acoso o la exclusión en línea, los cuales, aunque ocurren en entornos simulados, generan afectaciones reales en los usuarios. Finalmente, se problematiza la noción de propiedad digital, analizando los riesgos asociados a la fragilidad jurídica de los bienes virtuales frente a los marcos normativos actuales. A través de este enfoque interdisciplinario, se propone una reconfiguración de las categorías de persona, daño y propiedad, que permite responder a las exigencias normativas emergentes del metaverso, reconociendo su impacto en la configuración de nuevas formas de subjetividad, sociabilidad y vulnerabilidad.

Palabras clave: metaverso, identidad digital, derecho digital, tecnología inmersiva.

Abstract

The development of the metaverse has transformed forms of human interaction in digital environments, generating a progressive blurring of the boundaries between the physical and the virtual. This transformation raises ontological, ethical, and legal challenges that require a thorough reconsideration of traditional legal categories. This paper analyzes three fundamental dimensions of the metaverse from a philosophical-legal perspective: legal nature, virtual crimes, and intellectual property. First, it examines the concept of virtual legal space, highlighting the need to build new regulatory tools that understand the particularities of this decentralized, symbolic, and technologically mediated environment. Second, it addresses the redefinition of legal harm in the face of phenomena such as online harassment or exclusion, which, although they occur in simulated environments, generate real impacts on users. Finally, it problematizes the notion of digital property, analyzing the risks associated with the legal fragility of virtual assets under current regulatory frameworks. Through this interdisciplinary approach, a reconfiguration of the categories of person, harm, and property is proposed, which allows us to respond to the emerging normative demands of the metaverse, recognizing its impact on the configuration of new forms of subjectivity, sociability, and vulnerability.

Keywords: Metaverse, digital identity, digital right, immersive technology.

Introducción

En los últimos años, el desarrollo del metaverso ha transformado la manera en que interactuamos en entornos digitales, desdibujando las fronteras entre lo físico y lo virtual. Este fenómeno plantea desafíos jurídicos complejos que requieren un análisis profundo. En este contexto, se hace esencial evaluar cómo el derecho puede adaptarse para regular las conductas que surgen en estos entornos virtuales y el cómo puede adaptarse a estos avances, sin dejar a un lado las implicaciones ontológicas y éticas que conlleva su evolución.

Ahora bien, el metaverso se entiende como un espacio digital tridimensional, el cual, a pesar de su reciente popularización, tiene raíces en desarrollos anteriores a las tecnologías emergentes. Dichos desarrollos incluyen no sólo las interfaces gráficas de los mundos virtuales, sino también de la evolución de las redes sociales y la inteligencia artificial, que posibilitan la creación de entornos persistentes y colectivos donde los individuos interactúan mediante avatares, generando una modalidad de identidad fragmentada. En este espacio, los usuarios comienzan a

experimentar una fragmentación de su identidad, ya que se ven obligados a crear una identidad virtual que se distingue de su identidad física. Esta dinámica plantea interrogantes sobre el concepto de “ser” en el contexto digital, dado que las barreras entre lo físico y lo virtual tienden a difuminarse.

El término “Metaverso” fue acuñado por el escritor Neal Stephenson en su novela *Snow Crash* en 1992, donde imaginó un espacio digital compartido por usuarios mediante representaciones gráficas conocidas como avatares³⁹. No obstante, fue hasta octubre de 2021 cuando el concepto adquirió notoriedad global ya que Mark Zuckerberg anunció el cambio de nombre de Facebook a Meta, con el objetivo de centrar el rumbo de la empresa en el desarrollo del metaverso como la nueva etapa de la interacción digital. Este hito marcó el inicio de una fase de consolidación de la noción en la agenda tecnológica contemporánea.

Con el crecimiento de las tecnologías inmersivas y el auge de realidad virtual, resulta fundamental comprender que este tipo de entornos pueden definirse como simulación entornos tridimensionales en computadoras que proporciona información sensorial (visión, sonido y/arendtiano otros), con el propósito de hacer que el participante sienta que está en un “cierto lugar”.⁴⁰

A partir de esta comprensión, el metaverso se presenta como un campo emergente de interés tanto para el derecho como para la filosofía. Este entorno digital no sólo plantea desafíos tecnológicos, sino también interrogantes normativas y conceptuales que exigen un análisis integral. Los usuarios, al interactuar en estos espacios, se enfrentan a nuevas dinámicas sociales, económicas y simbólicas que requieren una regulación específica y actualizada. En este contexto, destacan tres retos fundamentales: los delitos virtuales, la propiedad digital y la fragmentación de la identidad, expresada a través de avatares. Estos aspectos demandan una reflexión crítica desde perspectivas filosóficas y jurídicas que permita reconfigurar nuestras categorías tradicionales a la luz de estas nuevas realidades.

El metaverso y su naturaleza jurídica

El concepto de metaverso ha suscitado un creciente interés en el ámbito jurídico, no sólo por sus implicaciones prácticas, sino también por las interrogantes teóricas que plantea en torno a la naturaleza de los entornos digitales y su posible regulación. Para abordar esta cuestión, es preciso partir del reconocimiento de que el Metaverso no constituye un simple espacio virtual de entretenimiento, sino un entorno complejo que reproduce y reformula estructuras sociales, económicas y normativas.

³⁹ Stephenson, Neal, “Snow Crash”, 1.ª ed. Nueva York: Bantam Books, 1992.

⁴⁰ De León Guerra. Julio César y Gómez Robleda Diancy, “Realidad Virtual: una tecnología al alcance de la universalización” *Luz* 8, no. 2, 2009, pp. 1–12, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=589165875006>

Desde una perspectiva jurídica, uno de los primeros desafíos que presenta el metaverso es su definición ontológica y su delimitación como objeto de estudio. ¿Es el metaverso un espacio jurídico en sí mismo o sólo un entorno tecnológico que requiere una interpretación normativa desde marcos legales existentes? Esta pregunta invita a reconsiderar las categorías jurídicas tradicionales, tales como territorio, persona, bien o acto jurídico, ya que muchas de ellas no se aplican de manera clara en este nuevo contexto.

La noción de “espacio” en el metaverso difiere sustancialmente de la concepción física tradicional. En lugar de tratarse de un lugar geográficamente localizado, el metaverso es un espacio informacional y simbólico, generado mediante códigos y algoritmos, lo cual plantea la necesidad de construir nuevas herramientas conceptuales que permitan comprender su funcionamiento y alcance jurídico.

En este sentido algunos teóricos han propuesto la noción de espacio jurídico virtual, entendida como una categoría emergente en el que se desarrollan interacciones humanas dotadas de relevancia jurídica, aún cuando no ceden en un espacio físico tangible. Esta perspectiva abre la puerta a considerar que ciertos actos realizados en el metaverso pueden generar consecuencias legales, como contratos, delitos o vulneraciones de derechos, lo cual requiere un marco normativo que reconozca la especificidad del entorno.

No obstante, este marco normativo no puede derivarse simplemente de una traslación mecánica de normas del mundo físico al mundo digital. Se requiere una interpretación crítica que tome en cuenta las particularidades del metaverso, como su carácter descentralizado, la mediación tecnológica de las interacciones y la ambigüedad de los sujetos intervinientes. Por ejemplo, la cuestión de la identidad jurídica del avatar plantea un dilema: ¿puede considerarse que un avatar actúa en representación directa del usuario o debe pensarse como una entidad con cierta autonomía jurídica en el entorno digital? Asimismo, la ausencia de una territorialidad fija dificulta la aplicación del principio de soberanía estatal, lo cual ha llevado a algunos autores a hablar de una soberanía digital compartida o de ciudades-estado virtuales, en las que se ejerce una forma de gobernanza basada en códigos de conducta, términos de servicio y decisiones algorítmicas.

En definitiva, la naturaleza jurídica del metaverso exige una reconstrucción de nuestras categorías jurídicas fundamentales, integrando enfoques interdisciplinarios que permitan dar cuenta de la complejidad de este nuevo fenómeno. La filosofía del derecho puede desempeñar un papel clave en esta tarea, al ofrecer marcos teóricos que orienten la reflexión sobre el sentido y los límites de lo jurídico en la era digital.

Delitos virtuales entre la simulación y el daño real

Uno de los problemas más urgentes en el ámbito jurídico del metaverso es cómo abordar las conductas perjudiciales que ocurren dentro de estos espacios virtuales. Se han reportado casos de acoso sexual, agresiones verbales, robo de bienes digitales e incluso violaciones simuladas en diversos entornos de la realidad virtual. Según Juan Manuel García Garduño, en su libro *La*

filosofía como mercancía y otros ensayos, cita un texto del italiano Daniele Giglioli de su obra *Crítica de la víctima*, en la que señala que, en el mundo virtual, parece existir el derecho a criticar todo, pero la única figura que no puede ejercer este derecho es la víctima.⁴¹

Aunque muchas de las acciones realizadas en espacios digitales no tienen un equivalente directo en el mundo físico, aún así, por ejemplo, el bloqueo de una persona o la eliminación de un avatar, pueden generar consecuencias emocionales o psicológicas reales. Un caso ilustrativo de esta falta de equivalencia es cuando un usuario es “excluido” de una comunidad virtual sin ninguna explicación; aunque no hay contacto físico ni confrontación directa, el impacto en su bienestar emocional puede ser significativo. En este sentido, Betty Martínez Ojeda, en su obra *Homo Digitalis: Etnografía de la cibercultura*, señala que, a menudo, los usuarios experimentan un creciente sentimiento de depresión y soledad, mientras se mezclan con intercambios triviales sobre edades, lugares de origen, y demás conversaciones indiferentes.⁴²

De esta manera, el daño no siempre suele ser visible ni tangible, pero puede ser igual o incluso más devastador que una agresión física directa. El acoso en línea, la exclusión virtual, el doxing, las manipulaciones de avatares o la suplantación de identidad, por ejemplo, son una forma de violencia cuya legitimidad como “daño” jurídico aún no se encuentra en discusión.

Surge entonces una pregunta urgente y necesaria: ¿cómo redefinir la noción de daño en un contexto donde el sujeto se fragmenta entre lo físico y lo digital y donde su vulnerabilidad se expresa también en avatares, perfiles y datos? Esta interrogante no sólo interpela la teoría jurídica, sino también a la ética, a la antropología y a la filosofía, al cuestionar el lugar que ocupa hoy el “yo digital” como un ser carente de derechos y agencia moral.

Propiedad digital ¿bienes reales o concesiones virtuales?

En el metaverso, desde hace algunos años, los usuarios tienen la posibilidad de adquirir diversos elementos digitales, como terrenos virtuales, arte digital, ropa para sus avatares e incluso edificaciones completas dentro de estos mundos virtuales. Esto contrasta con la vida cotidiana, donde las adquisiciones corresponden a bienes físicos y tangibles, como terrenos reales, obras de arte físicas, ropa y edificaciones en el mundo material. La distinción clave radica en que, mientras los bienes en el metaverso son entidades completamente digitales que existen sólo dentro de ese espacio virtual, los bienes en la vida real tienen una presencia física que impacta directamente en la realidad física de las personas. Sin embargo, las adquisiciones virtuales -a comparación de las físicas- suelen estar ligadas a las criptomonedas o a los tokens no fungibles (NTFs). Sin embargo, la propiedad de estos bienes no está protegida por las legislaciones tradicionales de bienes.

⁴¹Juan Manuel García Garduño, *La filosofía como mercancía* (Texere, 2023), p. 44, citando a Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima*.

⁴²Betty Martínez Ojeda, *Op. Cit.*, p.77.

El problema no es el usuario, ya que suele estar consciente de que no posee estos objetos físicamente, sino más bien que cuentan con derechos de uso sobre ellos dentro de una plataforma. Pero, si la empresa decide cerrar o modificar los términos del servicio, los usuarios pueden perder acceso a sus bienes, un claro ejemplo es el caso de dos hombres de California que fueron acusados por el Departamento de Justicia de EE.UU. en relación con el mayor fraude de NFT procesado hasta la fecha. Según el Departamento, los acusados estafaron a los inversionistas mediante la venta de NFT falsos, lo que evidencia cómo la falta de regulación adecuada puede generar fraudes en este tipo de activos digitales.⁴³

Desde la perspectiva de Hannah Arendt, la propiedad está íntimamente ligada al mundo común y a la permanencia,⁴⁴ pues constituye un espacio estable donde los individuos se hacen visibles y pueden actuar unos con otros. Esta concepción implica que la propiedad no es meramente un objeto poseído, sino una condición que posibilita la aparición pública del sujeto y su reconocimiento dentro de un tejido social duradero. Sin embargo, cuando se traslada esta noción al ámbito digital, emergen tensiones importantes. La propiedad digital -como un terreno en el metaverso, una prenda para un avatar o una obra de arte NFT- carece de la estabilidad y materialidad que caracterizan al mundo común arendtiano. Se encuentra sujeta a una lógica volátil, determinada por códigos informáticos y decisiones unilaterales de plataformas tecnológicas que pueden alterar, revocar o hacer desaparecer lo “poseído” sin procesos legales claros ni mecanismos de defensa efectivos. Esta fragilidad estructural rompe con la noción de permanencia y estabilidad que fundamenta el concepto clásico de propiedad como espacio de reconocimiento y continuidad social. En este sentido, más que facilitar la visibilidad del sujeto en un mundo compartido, la propiedad digital parece insertarlo en un entorno donde su identidad y sus pertenencias pueden ser reconfiguradas o eliminadas al margen de su voluntad, revelando una dependencia profunda de arquitecturas privadas de control algorítmico.

La identidad y la fragmentación digital

La filosofía de la mente y la identidad han explorado la compleja naturaleza de la subjetividad humana, y en este contexto, la idea del “yo digital” se presenta como un tema clave: ¿pueden los avatares digitales tener derechos propios o estos pertenecen al sujeto que los controla? Esta pregunta nos lleva a repensar profundamente la naturaleza de la identidad en el ámbito virtual. En el metaverso, por ejemplo, los usuarios interactúan a través de avatares que pueden o no corresponder a sus características físicas, género, edad o personalidad. En algunos casos, los usuarios adoptan identidades completamente distintas a las que presentan en la vida real, creando

⁴³ Oficina de Asuntos Públicos, “Dos hombres de California acusados en el mayor esquema de NFT procesado hasta la fecha,” *Departamento de Justicia de los Estados Unidos*, 24 de marzo de 2022, <https://www.justice.gov/es/pr/dos-hombres-de-california-acusados-en-el-mayor-esquema-de-nft-procesado-hasta-la-fecha>

⁴⁴ Arendt, Hannah, *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales, 2.^a ed. Barcelona, Paidós. 1993, p. 80.

una versión alternativa de sí mismos. Este fenómeno pone de manifiesto una fragmentación de la identidad en el entorno digital, lo que plantea interrogantes éticos y filosóficos sobre la legitimidad y los derechos asociados a estas nuevas formas de existencia.

Según Sarahí Jiménez Zamora, en su trabajo de tesina *El Homo Digitalis: Implicaciones éticas y jurídicas*, a diferencia de la identidad en entornos físicos tradicionales, la identidad digital se configura y reconfigura a través de diversas plataformas y prácticas en línea, cada una de ellas fomentando una ‘identidad parcial’ que le es funcional y contextual.⁴⁵ Esta plasticidad de la identidad digital permite a los usuarios adoptar diferentes facetas de sí mismos, lo que genera una serie de interrogantes sobre los límites entre lo real y lo virtual, y las implicaciones éticas tanto jurídicas que derivan de esta multiplicidad de identidades.

La multiplicidad de roles que los usuarios pueden adoptar y la facilidad con la que pueden modificar su identidad en el metaverso traen consigo una serie de desafíos éticos que no se presentan en el contexto físico. En el plano digital, los avatares no sólo representan una faceta de superficialidad del individuo, sino que permiten una reconfiguración total de la identidad, lo que expone a los usuarios a tensiones morales y dilemas éticos complejos.

Christine Korsgaard, citada por Rocío Cázares Blanco y Francisco J. Serrano Franco, menciona que, aunque los agentes -usuarios- tienen varias identidades prácticas derivadas de sus roles sociales, sólo la identidad moral tiene prioridad absoluta, ya que sugiere la existencia de un marco ético que debe dar coherencia a nuestras acciones y decisiones.⁴⁶ La filosofía sostiene que, aunque los individuos poseen múltiples identidades prácticas derivadas de sus roles sociales, es la identidad moral la que debe prevalecer y guiar nuestras decisiones y acciones. La identidad moral, en este sentido, se basa en un marco ético que permite dar coherencia a nuestras conductas, asegurando que nuestras decisiones sean conscientes con principios universales de justicia y responsabilidad.

Conclusión

La llegada del metaverso representa un desafío radical para nuestras concepciones jurídicas y filosóficas más fundamentales. No sólo se trata de adaptar el derecho tradicional a una nueva tecnología, sino de repensar conceptos como sujeto, daño, propiedad e identidad desde una visión que ya no se sostiene únicamente en el mundo físico. Esta transformación ayudará a subsanar la falta de agencia moral y jurídica, borrando los límites entre lo real y lo virtual en este nuevo espacio social. Los delitos digitales, las posesiones de bienes digitales o la construcción de identidades fragmentadas no pueden ser comprendidos adecuadamente sin un cambio de enfoque.

⁴⁵ Jiménez Zamora, Sarahí, *Op. cit.*, p.31.

⁴⁶ Cázares Blanco, Rocío, y Francisco J. Serrano Franco, *Duelo e identidad práctica*, Disputatio: Philosophical Research Bulletin, 2023, pp. 247–275.

El metaverso nos impulsa a reconsiderar los conceptos de ser, responsabilidad y comunidad digital, exigiendo una reflexión profunda sobre las dimensiones éticas, ontológicas y jurídicas de habitar en este espacio virtual. La filosofía del derecho, en este sentido, juega un papel esencial, ya que nos invita a cuestionar los nuevos desafíos morales y legales de una vida cada vez más definida por nuestra presencia digital, promoviendo una visión crítica sobre las nuevas formas de existencia y convivencia en el mundo virtual.

En conclusión, la evolución digital nos enfrenta a la necesidad urgente de replantear nuestra comprensión del ser humano, no sólo en el ámbito físico, sino también en su interacción con el ciberespacio. La protección de la dignidad humana, la privacidad, el acceso a la justicia y la propiedad en el mundo virtual deben basarse en un enfoque integral que considere las complejas interacciones entre estos dos espacios. Por tanto, el reto no es sólo técnico, sino epistemológico: necesitamos construir un marco jurídico-filosófico que se atreva a interpretar la realidad digital como un ámbito legítimo de la vida humana, con sus propias tensiones, vulnerabilidades y potencialidades. La normativa del metaverso debe fundamentarse en el reconocimiento de su realidad *sui generis* y en la necesidad de una justicia capaz de atender no sólo lo material, sino también las dimensiones simbólicas, experienciales y relacionales que configuran la vida digital.

Referencias

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Cázares Blanco, R., y Serrano Franco, F. J. (2023). *Duelo e identidad práctica*. *Disputatio: Philosophical Research Bulletin*, pp. 247–275.

De León Guerra, J. C., y Gómez Robleda, D. (2009). *Realidad Virtual: una tecnología al alcance de la universalización*. *Luz*, 8(2), pp. 1–12.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=589165875006>

Departamento de Justicia de los Estados Unidos. (2022). *Dos hombres de California acusados en el mayor esquema de NFT procesado hasta la fecha*. Oficina de Asuntos Públicos, 24 de marzo.
<https://www.justice.gov/es/pr/dos-hombres-de-california-acusados-en-el-mayor-esquema-de-nft-procesado-hasta-la-fecha>

García Garduño, J. M. (2023). *La filosofía como mercancía*. Citando a Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima*. Barcelona: Texere.

Jiménez Zamora, S. (2025). *El Homo Digitalis: Implicaciones éticas y jurídicas*. Documento inédito.

Lessig, L. (1999). *Code and Other Laws of Cyberspace*. Nueva York: Basic Books.

Martínez Ojeda, B. (2006). *Homo Digitalis: Etnografía de la cibercultura*.

SWI SwissInfo. (2025). *Meta abandona su sistema de verificación de datos por terceros en Estados Unidos*. *SWI SwissInfo.info*, 7 de enero. <https://www.swissinfo.ch/spa/meta-abandona-su-sistema-de-verificaci%C3%B3n-de-datos-por-terceros-en-estados-unidos/88687995>

Stephenson, N. (1992). *Snow Crash*. Nueva York: Bantam Books.



Psicoanálisis, ¿vigente u obsoleto?

Psychoanalysis: relevant or obsolete?

Mariel Angélica García Hernández

Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: anggelit@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5448-0592>

Psicoanálisis, ¿vigente u obsoleto?

Resumen

El psicoanálisis es un campo que cuenta con muchos miembros activos y en constante formación, sus contribuciones sociales son importantes pero poco reconocidas. La discusión entre su vigencia y su obsolescencia se da más allá de las aulas de psicología, debido a que es capaz de prestar sus aportes al análisis de la cultura. El psicoanálisis constituye un método de investigación, una teoría fundamentada y una forma de tratamiento que, a pesar de las opiniones de algunos, se sigue ejerciendo. En este ensayo se retoma su participación en análisis de fenómenos sociales e individuales, algunos aspectos de su origen y los temas actuales a los que convocan psicoanalistas en el mundo. Se propone que es vigente y necesario, se requiere su replanteamiento sobre el lugar que le ha dado la psicología dentro de su campo, y se sugiere observar con más detalle su incidencia en aspectos de la vida cotidiana actual.

Palabras clave: teoría psicoanalítica, sexualidad, análisis cultural, tratamiento, neurosis, método psicoanalítico, asociación mundial de psicoanálisis, psicoanalistas.

Abstract

The psychoanalysis is a discipline that has active members those in continuous training, their social contributions are very important, but not recognized. The discussion between validity and obsolescence it exists beyond the psychology, because the psychoanalysis uses his method to

analyze culture. The psychoanalysis constitutes a research method, a fundamental theory and type of therapy, that's validity regardless of what others think. This essay addresses that the psychoanalysis analyzes social and individual phenomena, also aspects of its origin and current topics studied by psychoanalysts in the world. It's proposed that it is validity and necessary, psychology must rethink the place it gives to psychoanalysis, and it's suggested to observe how psychoanalysis influences everyday aspects of current life.

Keywords: psychoanalytic theory, sexuality, cultural analysis, treatment, neurosis, psychoanalytic method, World Association of Psychoanalysis, psychoanalysts.

En las aulas es posible encontrar discusiones al respecto de la vigencia u obsolescencia del psicoanálisis, más allá de las áreas académicas de estudios psicológicos, el psicoanálisis es discutido en escuelas de filosofía, educación, ciencias sociales, antropología, etc. Generalmente estas discusiones versan sobre estar o no de acuerdo con los preceptos más conocidos de la disciplina y en el mismo sentido, el psicoanalista más polémico sigue siendo Sigmund Freud, desde su creación de la teoría psicoanalítica a principios del Siglo XX⁴⁷. El presente ensayo propone observar las características de constitución del psicoanálisis, algunos de sus aportes que se prestan a discusión y algunas de las investigaciones actuales en el campo, para proponer a los y las lectoras una discusión respecto a la vigencia del mismo.

El psicoanálisis constituyó, desde un primer momento, un modelo de investigación de la vida psíquica, un método para el tratamiento de las neurosis y el constructo teórico que sustenta a los anteriores (Freud, 1984a). En este sentido, algunos sostienen que, dados los acontecimientos sociales se manifiestan fenómenos de la vida psíquica como sueños, anhelos, angustias, es posible estudiarlos mediante este método, lo que constituiría al psicoanálisis como una teoría de análisis de la cultura, ejercicio que el propio Freud desarrolló posteriormente en el ensayo de "Psicología de las masas y análisis del yo" (1984b).

Al mismo tiempo, hay quienes pueden argumentar que el psicoanálisis no puede estudiar la cultura, porque su campo de acción se encuentra en el aspecto subjetivo del individuo que se trata en la clínica. Sin embargo, se puede llegar a proponer que ambas posturas tienen su razón de ser y que sobre todo pueden coexistir. Las personas pueden conformar una cultura porque antes se han agrupado por compartir características o propósitos similares, a primera vista estas agrupaciones tienen una dinámica distinta a la dinámica emocional de un sólo individuo; pero lo que aporta la teoría del psicoanálisis, no parte solamente de las experiencias individuales, sino de la posibilidad de elaborar figuras teóricas a partir de estas y con ello postular la aparición de procesos psíquicos que expliquen esas experiencias y orienten el análisis del individuo.

⁴⁷ En 1900, cuando sale a la luz la primera obra que expone el método psicoanalítico, *La interpretación de los sueños*, donde Freud demuestra algunos de los principales conceptos fundamentales de su teoría y la técnica empleada en su clínica.

Posteriormente este trabajo, permitió percibir que también en los fenómenos de masa, se presentaban procesos psíquicos susceptibles de estudiarse con el método.

Esta particularidad abre nuevas posibilidades, porque no se trata de ver a la masa como la actuación macro de un individuo, sino de rastrear lo convertible de la psique que actúa a nivel interno -por decir de algún modo lo que ocurre a nivel individual- y a nivel externo. De esta forma el argumento que es la masa tiene un comportamiento anímico propio, que la hace un posible objeto de análisis a través del método psicoanalítico, por lo cual es posible analizar la cultura con este y presentar perspectivas diferentes a los análisis sociales que ya existen. Otro ejemplo del trabajo analítico enfocado a la cultura es *Tótem y tabú* (Freud, 1913/1986), donde se da lugar a las experiencias supersticiosas y mágicas como parte fundamental de la vida anímica y del desarrollo de lazos sociales.

En cuanto al aspecto clínico del psicoanálisis, también se pueden establecer discusiones sobre su forma terapéutica ya es obsoleta, pero para llegar a ello es necesario considerar que en la disciplina de la psicología, han sido diferentes autores quienes han fundado sus propios enfoques terapéuticos como herencia y al mismo tiempo, negación del psicoanálisis. Por un lado, se mantienen y replican los conceptos fundamentales de su constructo teórico -por ejemplo, el Yo, Ello y Superyó-, y por otro lado, se buscan explicaciones de las manifestaciones de la vida psíquica que nieguen los preceptos psicoanalíticos -como la sexualidad tal como la expuso Freud-. Usando perspectivas más humanas, conductuales o abstractas, la psicología ha abierto un sinnúmero de posibilidades para el estudio y tratamiento de la vida emocional, incluso en un esfuerzo por unificar nuevamente los tratamientos, se desarrollaron manuales de diagnóstico para todo profesional de la psicología y la psiquiatría⁴⁸.

Aunque este esfuerzo no ha evitado la polarización de enfoques y es objeto de críticas por ser ambiguo, inexacto o etiquetar comportamientos como patológicos que con el tiempo han demostrado ser sólo una forma diferente del ser humano -por ejemplo, reconocía la homosexualidad como una patología de la vida sexual hasta 1973, decisión de diagnóstico que erróneamente se le ha atribuido a Freud-.

En comparación con este manual, el esquema de las neurosis trazado por el psicoanálisis parece obsoleto, debido a que Freud sólo llega a desarrollar la etiología y tratamiento para las neurosis de transferencia (n. de histeria, n. obsesiva, n. de angustia), mientras consideró que neurosis traumáticas y estructuras psicóticas estaban aún lejos de ser comprendidas por sus indagaciones (Freud, 1984c), sin embargo, gran parte de los psicoanalistas contemporáneos de diversos países que se agrupan en la Association Mondiale de Psychanalyse (AMP) rechazan las categorías propuestas por el DSM y aún están lejos de renombrar el esquema planteado por Freud. Esta postura, hace que no pocos profesionales de la salud mental vean en el psicoanálisis una obsolescencia o una testarudez por aferrarse a una enseñanza que, a sus ojos, ha sido rebasada.

⁴⁸ El *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) es creado y promovido por la American Psychiatric Association y cuenta actualmente con su quinta edición, lo cual no ha dejado de ser un tema de importante discusión y crítica entre los profesionales (García-Zabaleta, 2019).

En cuanto a la postura del presente ensayo, se expone lo siguiente para aclarar a quien lee: se considera que si el psicoanálisis o cualquier otro enfoque psicológico tuviera nuevos desarrollos reales en cuanto a la comprensión de la vida emocional, hace tiempo que el resto de los enfoques hubiera adoptado esos conocimientos, llevando a una disminución de su polarización, sin embargo, cada vez existen más intentos por explicar los fenómenos psíquicos, incluso intentos que exponen a los individuos a prácticas no profesionales de quienes se promueven como expertos espirituales y venden métodos de sanación. Es justamente la falta de una unificación de criterios, delimitación de campo y fundamentos en cuanto a la psicología, lo que ha permitido el avance de pseudocientíficos y charlatanes que ponen en riesgo la vida emocional de las personas.

Sin embargo, que no existan nuevos conocimientos relevantes respecto a la vida emocional no es necesariamente negativo, es necesario también considerar que lo que se sabe de la vida emocional hasta el momento debe contener aspectos verdaderos que lleven a intervenciones reales para las personas que buscan atenderse. Además, al no haber una uniformidad al respecto acerca de cómo investigar y tratar los malestares de la vida emocional de las personas, también se debe a la complejidad de la investigación psicológica, pues quienes estudian la vida emocional no dejan de ser sujetos de su mismo campo de exploración, por lo que sus conclusiones pueden verse también como un fenómeno psíquico propio de la disciplina, que también merece atención en presentes y futuras indagaciones.

Volviendo a la contradicción observable dentro de las ramas de la psicología, cabe mencionar que, por más intentos por construirse de forma independiente, no pueden alejarse por completo del psicoanálisis; se puede observar, por tomar un ejemplo, que las técnicas propuestas para sus tratamientos toman acciones como completar, resignificar, trascender, concientizar, sensibilizar, quebrar, hacer catarsis, etc., mismas que se basan en la lógica psicoanalítica de hacer consciente lo inconsciente, máxima que fue parte del tratamiento psicoanalítico en sus inicios, pero que pasó a un piso muy superficial cuando Freud continuó con el replanteamiento de su método (Freud, 1984d).⁴⁹

En este sentido, aún entre quienes son reconocidos psicoanalistas que prosiguieron por otros caminos la obra freudiana, existen discrepancias importantes respecto al orden fundamental de los conceptos que adoptaron (Freud, 1984e), esto por un lado es de esperarse en los campos sociales de nueva creación donde no existen verificaciones contundentes y está implicada la experiencia subjetiva como objeto de estudio, y por otro lado, incluso entre las ciencias naturales, cuyos fenómenos son más fácilmente objetivables, existen cambios importantes de paradigma que reconducen sus conocimientos. El que el psicoanálisis no sea un campo acabado y unificado entre sus autores y practicantes, es en sí una justificación razonable para que su campo siga vigente, pues sugiere que aún hay mucho qué decir, reafirmar y cuestionar al respecto de sus descubrimientos.

⁴⁹ En *El yo y el ello* (1984d), Freud despliega una reelaboración respecto a los conceptos de inconsciente y consciente, pues al introducir el concepto de represión, cambia el entendimiento sobre la dinámica de los procesos psíquicos, y expone que no todo lo inconsciente está en condición de reprimido ni es susceptible de pasar a la conciencia, así como que la conciencia sería más un estado de la cosa, que una locación (p. 23-25).

La situación es que el psicoanálisis construido por Sigmund Freud, es de por sí una proeza única en el campo del conocimiento, pues su autor hizo un esfuerzo enorme por desprenderse de los prejuicios que imperaban en su época, así como de los enfoques dentro de la misma medicina y psicología que no lograban dar respuesta a los malestares manifestados en esos momentos, es por ello que este psicoanalista se separó poco a poco de los principios fisiológicos, para emprender un campo casi nuevo que era el estudio de la psique. Cuando comenzó a perfilar sus investigaciones sobre la vida anímica, ya había algunos tratamientos para las neurosis que parecían ser efectivos, por lo cual partió del uso de estos, sobre todo de la hipnosis, la cual posteriormente abandonó a pesar de haber tenido éxitos y considerarlo un camino prometedor, ya que al poco tiempo los pacientes recaían en su malestar, a veces con mayor intensidad (Freud, 1984f). De ahí que se tuvo que desprender también de estas soluciones parciales y crear su propio método casi a partir de cero, avanzando y regresando sobre sus pasos para reelaborar las veces necesarias, pues la observación hecha por Freud a cada uno de sus pacientes -y su observación detallada del entorno en general- lo llevaron a una comprensión particular de los fenómenos psíquicos.

Avanzando hacia el momento actual del psicoanálisis, hubo un evento significativo entre abril y mayo de 2026, cuando se llevó a cabo el XV Congreso de la AMP en París, Francia, con el título “No hay relación sexual” Antes de continuar, es necesario decir que hubo una primera organización fundada por Sigmund Freud, la International Psychoanalytical Association (IPA), que aún está en pie; mientras que la AMP fue fundada por Jaques Alain-Miller a partir de las enseñanzas del psicoanalista Jaques Lacan, y es la segunda red internacional de psicoanálisis. La primera se caracteriza por ser una escuela que busca regular la profesión del psicoanalista con una visión más ortodoxa y métodos de acreditación que se adaptan al formato de la educación superior en Estados Unidos de América (Nuestra misión, s.f.), por otro lado, la AMP mantiene una postura combatiente abanderada con una misión de retorno al psicoanálisis freudiano (La Asociación Mundial de Psicoanálisis, s.f.).

Retomando el tema del congreso, “No hay relación sexual” primero se aclara que esta es una expresión desarrollada en un seminario de Lacan, publicado en el libro *Aun* (1972)⁵⁰, y según la presidenta actual de la AMP, Christiane Alberti fue convocado para “interrogarse acerca de las consecuencias de este ‘no hay’ sobre los mitos modernos de la vida sexual y amorosa” (2025), en el mismo artículo de la cita, la psicoanalista expone que desde su contexto, las nuevas tendencias de relaciones amorosas en Francia, llevan a los sujetos a posicionarse de forma distinta frente al sexo, al punto de que existen encuestas que demuestran que las relaciones sexuales han disminuido entre su población, a la vez que aumentan las formas de masturbación y satisfacción por medio de otras vías. La convocatoria a un evento de tal índole, merece desde la postura de este ensayo, ser reconocida como una necesidad de hablar de lo vigente a partir de lo que era conocido, para cuestionar si eso conocido antes permanece o ya ha cambiado, es decir, si las formas de relación sexual modernas, modifican en algo el entendimiento que había al respecto de la vida sexual.

⁵⁰ Corresponde al volumen 20 de los *Seminarios de Lacan*, redactados por Jaques-Alain Miller.

Hay también en este evento la posibilidad de enmarcar una diferencia fundamental del psicoanálisis con otras ciencias y disciplinas, ya que si se usa únicamente el título para elaborar un ejercicio donde el dilema sería planteado en otras áreas del conocimiento, se pueden obtener diferencias interesantes. Así que la pregunta para comenzar es, ¿qué pueden decir otros campos ante la aseveración de que “no hay relación sexual”?

Si ahora se pretende hacer un argumento de orden filosófico, partiendo de un ejercicio de lógica básico, por ejemplo, sería necesario validar esta premisa y conocer si es verdadera o falsa, así que para poder sostener que no hay relación sexual, la filosofía discurrió por una reflexión que incluyera premisas a favor y en contra de la sentencia, validando las premisas con hechos de la vida real o bien, desde una visión fenomenológica donde se argumente lo que a la conciencia acuda cuando se intente sostener la declaración. Desde la filosofía, argumentar esta sentencia sería un ejercicio meramente reflexivo, enmarcado en un orden de realidad establecido por el paradigma electo y que seguramente llegaría a una postura a favor o en contra de la premisa principal.

Pensando ahora, desde el campo de la biología, es indiscutible que existe la relación sexual como una de las dos formas conocidas de la reproducción, este campo de las ciencias naturales tiene una definición y orden bien establecidos para fundamentar que las relaciones sexuales existen entre los seres vivos, sobre todo del reino animal. En este sentido, la sentencia de la que se parte sería desechada desde un principio en el campo de la biología. En el campo de la medicina ocurre algo similar, hay un reconocimiento de la existencia de la relación sexual, pero a diferencia de la biología, admite otros matices en las interacciones humanas que no implican necesariamente que una relación de índole sexual lleve a la reproducción, observa que existe un interés de los seres humanos por relacionarse con otros en búsqueda de placer sexual y que este puede derivar de distintas zonas erógenas del cuerpo humano, que sin llegar al coito, se considera como una relación de índole sexual; aún con estos matices, la medicina tampoco podría sostener la sentencia: no hay relación sexual.

El psicoanálisis, por su parte, al menos en la orientación de la AMP, toma esta premisa como una provocación hacia los analistas, como una forma de movilizarlos para cuestionar lo que puede estar acomodado como un saber o entendimiento, es decir, se pretende que no se dé por entendido el fenómeno de la relación sexual, sino que se observe nuevamente, desde otras preguntas, cabe señalar que en este ensayo no se pretende abordar un acercamiento a las discusiones del congreso, sino señalar la naturaleza de esas discusiones. Para atender a la provocación de esa premisa no se rebusca en la reflexión como la filosofía, ni en los hechos biológicos del ser humano, tampoco se va a partir del saber psicoanalítico vertido en libros, sino que debe atenderse ahí donde ocurre la vida psíquica.

Desde esa perspectiva, la teoría se mantiene, cuestiona y relanza a partir de la escucha singular del analizante y del trabajo de analista, quien elabora una construcción basada en aquello que escucha y sostiene una práctica que dignifica la palabra enunciada por el sujeto. La técnica psicoanalítica es una interpretación, sí, pero no a partir de la imaginación del psicoanalista, sino a partir de la palabra del analizante que es escuchada, por decirlo así, desde la *atención flotante* del analista (Miller, . 2017). ¿Qué quiere decir esto?, que la escucha del analista no es racional, lógica

ni yoica. Si a ojos de otros campos esto puede parecer imposible, sólo se puede excusar que del mismo modo en que un físico comprende las huellas del paso de partículas en una marca ínfima, de la cual los no físicos no pueden dar cuenta, el psicoanalista en su atención flotante es capaz de encontrarse con las marcas del fenómeno de lo que Freud llamó inconsciente.

Con la finalidad de que el presente artículo permita a quien lo lee, obtener una idea más clara del concepto de sexualidad desarrollado por el psicoanálisis, considerando que habrá lectores que no tienen un acercamiento con el campo psicoanalítico, se hace una breve exposición del uso del término en esta teoría. El uso del concepto de sexualidad como pilar explicativo del origen de las neurosis, ha envuelto en muchas polémicas a este campo, por lo que siempre es importante esclarecer algunos mitos y reafirmar algunas acotaciones, también se pretende que esta breve exposición del concepto fundamental, transmita la relevancia de congresos como el mencionado anteriormente, así como de la defensa de que el psicoanálisis es una disciplina vigente y necesaria.

Freud vivió en una época de gran represión moral al este de Europa, en este sentido sus indagaciones clínicas cuestionaban ferozmente la consideración de conductas normales y esperadas entre los ciudadanos de Viena. Un caso que revisó en ese tiempo y que en la actualidad la sociedad suele reprochar al psicoanálisis, es la homosexualidad, pues es común que las personas piensen que Freud denominaba enfermedad a esta manifestación sexual, lamentablemente esta acusación es infundada debido a estudios deficientes y lecturas mal hechas de su obra. Para entenderlo, hay que ubicar el contexto en que Freud comienza a esbozar el tema de la sexualidad. Cuando se llega a esa parte de la teoría ya no se está en una exposición coloquial de lo que ocurre en la clínica, sino en el intento del constructo teórico respecto a lo que ocurre en un escenario meramente psíquico. Nuevamente sirve la analogía con la física, cuando se está revisando la emisión de radiación en una máquina de radioterapia, no es que se manipulen directamente los iones, sino que se realizan cálculos a partir de los fundamentos teóricos que comprenden su comportamiento y pueden intentar predecirlo, en el caso del psicoanálisis se parte de la experiencia hablada por el paciente para llevar a la reelaboración de esa misma experiencia en un escenario que no es palpable, pero que permite suponer una dinámica específica de los fenómenos psíquicos acontecidos.

En este sentido, términos como inversión, desviación, fijación o compulsión, no tienen ningún sentido moral, se trata más bien de un uso que define movimientos o situaciones ejercidas en un escenario con características energéticas. Retomando el ejemplo de la homosexualidad, Freud sabía que los encuentros sexuales sólo eran aceptados socialmente si una pareja heterosexual estaba casada y que además mediante este acto pretendían tener hijos, el deseo no era permitido. Sin embargo, ninguno de sus pacientes vivía en esa aparente normalidad y este era uno de los motivos por los cuales en Viena -y seguramente en muchas otras ciudades- se generaba una carga ya que se sostenía una imagen moral y al mismo tiempo no podían reprimir sus conductas más peculiares en cuanto a sus experiencias sexuales.

Al tomar el término de inversión, con el cual sus colegas contemporáneos designaban la homosexualidad, Freud elabora una explicación de lo que puede considerarse una desviación de la energía libidinal, más nunca lo considera una enfermedad. Este término fue tomado por los

creadores del DSM para categorizar la homosexualidad como un trastorno mental y considerarla una patología, lo que derivó en varias injusticias ejercidas hacia los miembros de la comunidad LGBT.

Nada pudo estar más alejado de la propuesta original de Sigmund Freud, simplemente se hizo un ejercicio conceptual, si el tipo de interés erótico que se consideraba normal en su época estaba reducido al coito⁵¹ entre hombres y mujeres, pero la mayoría de sus pacientes expresaba otro tipo de intereses, entonces se debía romper con la nomenclatura y el psicoanalista se esforzó por exponer ante las personas que otras formas expresadas de la sexualidad eran normales dentro del psicoanálisis (Freud, 1978). Desviación e inversión son tan sólo términos que explican el discurrir energético de una moción sexual y para nada expresaban las ideas morales de Freud, es decir, se insertaban en una disertación teórica que contemplaba los ejes energético, dinámico y tópico⁵² y por lo mismo no debe entenderse el uso coloquial del término.

Otra noción polémica, incluso en la actualidad, fue el haber declarado la existencia de una sexualidad infantil, exposición difícil de aceptar entonces y aún ahora pero antes de analizar un poco más al encuadre de este término, es importante aclarar que también sigue un fin ético, durante la recolección de las informaciones que llevaron a Freud a desarrollar la teoría de una sexualidad infantil, quedó claro que ningún infante desarrolla capacidades biológicas, intelectuales ni afectivas para involucrarse en actos de intimidad sexual con otros, por ello desde este campo y en el marco legal que rige la nación desde donde se escribe este ensayo, todo acto de pedofilia y pederastia debe ser denunciado y puesto ante la justicia.

Una vez hecha esta importante aclaración, se propone visualizar el término desde lo que sí se demostró durante los análisis clínicos de Freud; en la infancia existen mociones de ternura y agresividad, dirigidas principalmente a padres o tutores, que determinan un tipo de relación erótica, es decir, una relación donde se construyen ilusiones, expectativas y representaciones hacia la figura del padre y de la madre (o la figura que haga esa función) o bien, en términos más simples, la espera de un amor incondicional y de un deseo de no separarse de aquel o aquella a quien se le destinan esas mociones.

¿Cuál fue la sorpresa para Freud? Que esta sexualidad infantil no se restringía a los años de infancia, sino que los llamados neuróticos presentaban estas mismas mociones de ternura y agresividad hacia las personas que identificaban como su objeto de amor, por lo cual eran incapaces de conformar relaciones amorosas reales, llevándolos así a nuevos malestares. Así surge otro camino -que se menciona, pero por cuestiones de complejidad no será abordado-, donde se da un entendimiento entre la diferencia de las mociones sexuales y lo que es la construcción de una relación amorosa. Debido a que en la infancia se espera este amor incondicional que jamás se logra

⁵¹ Nótese que se escribe coito y no relación sexual, justo para hacer la separación de que estos términos dentro del psicoanálisis se refieren a construcciones diferentes. El término coito desde la biología, más preciso en explicar el encuentro que implica el encuentro del macho y la hembra que involucra forzosamente un intercambio de células reproductivas. Mientras que el término de relación sexual puede usarse en otros campos para referirse a este mismo tipo de encuentros con o sin fines reproductivos. Y finalmente desde el psicoanálisis, lo que se plantea aquí es justamente poder hablar nuevamente de qué es la relación sexual y su supuesta no existencia.

⁵² Ejes insertos en lo que Freud denominó *metapsicología* (1984e).

y la expectativa puede perdurar y trasladarse a otros en la vida adulta, sin que el neurótico comprenda la grandeza de sus exigencias, es necesario dar un giro para aceptar que el otro al que aspira su devoción, está tan incompleto como el mismo neurótico.

Como se ha visto hasta aquí, el discurso psicoanalítico sí incomoda y aborda aspectos de la vida humana que pueden tomarse por grotescos, pero también ha sido testigo de transformación de sujetos de análisis que pasan de la pasividad y la inmovilidad a elaboradas proezas que mejoran las condiciones de vida y en ocasiones pueden ser trascendentales. Si el psicoanálisis puede abordar esos aspectos, que pueden entenderse como extremos de la vida humana, es porque su campo de acción sobre los fenómenos de la vida anímica, se presentan de esa forma tan extensa y a la vez singular.

Se considera que por esto es necesario ver al psicoanálisis como un campo activo e importante para la sociedad contemporánea, se sugiere que sea tomado con mayor seriedad en disciplinas que no pertenecen a la psicología y se esperaría que en algún momento, el campo de la psicología haga un replanteamiento de sus diversas ramas y el orden de las mismas en base a las herencias teóricas que las han fundado, incluyendo claramente, el lugar que ha tenido el psicoanálisis para su desarrollo.

El método psicoanalítico sí puede ser considerado para el estudio de la cultura, lo que constituiría un enfoque interesante para la comprensión de diversos fenómenos de la vida anímica en los individuos y las masas que la conforman, sin embargo, aún sería muy pronto para especular si profesionales que no estén formados en el campo psicoanalítico serían capaces de emplear el método con el mismo rigor que se exige al analista en la clínica, ya que de no usarlo de forma disciplinada probablemente no se obtengan resultados sobresalientes para los otros campos del conocimiento.

En cuanto a la discusión de premisas y conceptos, la vida de los psicoanalistas se mantiene en permanente actividad, sus organizaciones demuestran un esfuerzo por comunicar nuevas interrogantes y hallazgos aunque posiblemente otras disciplinas no noten el arduo trabajo que se lleva a cabo en este campo, debido a que, en cuanto a su divulgación, son pocos los expositores que tienen la capacidad de abordar las temáticas de forma rigurosa y accesible a la vez, además algunos de ellos suelen escribir y dirigirse hacia colegas y no a la sociedad en general.

Si se observa con atención, será posible notar que el psicoanálisis se nombra casi en todas las áreas de acción del ser humano; desde los productos de entretenimiento más simples, hasta elaboradas producciones académicas, el psicoanálisis se ha diseminado tan a fondo en nuestra sociedad actual, que es difícil separarlo de malos entendidos y darle el lugar que le corresponde, en este sentido su divulgación a partir de los preceptos fundamentales es complicada pero necesaria.

Referencias

Alberti, C. (2025, 3 de febrero). *No hay relación sexual. Argumento, XV Congreso*. Association Mondiale de Psychanalyse. <https://www.association-mondiale-psychanalyse.org/es/no-hay-relacion-sexual/>

Freud, S. (1978). *Tres ensayos de teoría sexual* (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901–1905)* (Vol. VII, pp. 109–224). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1905)

Freud, S. (1984a). *Dos artículos de enciclopedia* (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920–1922)* (2.^a ed., Vol. XVIII, pp. 227–254). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1922)

Freud, S. (1984b). *Psicología de las masas y análisis del yo* (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920–1922)* (2.^a ed., Vol. XIX, pp. 1–66). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1923).

Freud, S. (1984c). 24.^a conferencia. El estado neurótico común (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916–1917)* (2.^a ed., Vol. XVI, pp. 344–356). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1917)

Freud, S. (1984d). *El yo y el ello* (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. El yo y el ello y otras obras (1923–1925)* (2.^a ed., Vol. XIX, pp. 1–66). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1923)

Freud, S. (1984e). *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914–1916)* (2.^a ed., Vol. XIV, pp. 1–64). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1914)

Freud, S. (1984f). 19.^a conferencia. Resistencia y represión (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)*

(1916–1917) (2.^a ed., Vol. XVI, pp. 262–276). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1917)

Freud, S. (1986). *Tótem y tabú* (J. L. Etcheverry, Trad.). En J. Strachey (Ed.), *Sigmund Freud: obras completas. Tótem y tabú y otras obras (1913–1914)* (2.^a ed., Vol. XIII, pp. 1–164). Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1913)

García-Zabaleta, O. (2019). La construcción del DSM: genealogía de un producto sociopolítico. *Theoria*, 34(3), 441–460. <https://doi.org/10.1387/theoria.19779>

La Asociación Mundial de Psicoanálisis. (s.f.). *La asociación Mundial de Psicoanálisis*. Association Mondiale de Psychanalyse. <https://www.association-mondiale-psychanalyse.org/es/la-asociacion-mundial-de-psicoanalisis/>

Miller, J.-A. (2017, 24 de junio). *Curso de psicoanálisis “Punto de Capitón”*. *Psicoanálisis lacaniano*. <https://psicoanalisislacaniano.com/curso-de-jacques-alain-miller-ano-cero-dictado-en-la-escuela-de-la-causa-freudiana-20170624/>

Nuestra Misión. (s.f.). *Nuestra misión*. International Psychoanalytical Association. https://es.ipa.world/ipa/IPADev/About_Us/Dev/Our_Org/The_IPA.aspx?hkey=f7609245-88ef-45ee-811d-c409758930a2