



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

UN PROBLEMA DE LA HUMANIDAD ACTUAL: UN ANÁLISIS DE LOS
PROCESOS DE VIRTUALIDAD Y SU IMPACTO EN LOS ÁMBITOS
SIMBÓLICOS, ÉTICOS Y AFECTIVOS.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

FERNANDO ANÍBAL ENRÍQUEZ ESCOBAR

DR. JOSÉ LORETO SALVADOR BENÍTEZ

DIRECTOR DE TESIS

MTRO. JOSÉ JOEL VÁZQUEZ ORTEGA

CO-DIRECTOR DE TESIS

DRA. MARÍA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ

TUTOR INTERNO DE TESIS



MARZO 2025

Índice.

Introducción.....2

Capítulo 1. El ser humano. El símbolo, la cultura y la psique.... 8

1.1 La pregunta por el hombre y la mujer contemporáneos desde la filosofía de las Formas Simbólicas...9

1.2 La interacción entre la realidad y el mundo interno: una mirada desde el psicoanálisis...26

1.2.1 Las relaciones objetales. La realidad del mundo interno. 42

1.3 La cultura y la moral. El estar con lo otro y con los otros...46

Capítulo 2. Un acercamiento a la idea de libertad...59

2.1 Acción, necesidad y voluntad...50

2.1.1 Idea general de Acción...50

2.1.2 Necesidad...54

2.1.3 La voluntad o los actos de voluntad...58

2.2 La sofisticación y el refinamiento de la voluntad, la necesidad y la acción...63

Capítulo 3. Lo simbólico en la virtualidad y la cultura contemporánea...72

3.1 El planteamiento de lo virtual como problemática actual...81

3.2 La web 2.0 y el internet, nuevos espacios para la creación humana...97

3.3 Las redes sociales y el impacto en la interacción...108

Conclusiones.....113

Referencias....124

Introducción.

A lo largo de la historia, los quehaceres e intereses de las ciencias y la filosofía han ido cambiando junto con la cosmovisión de la humanidad; la forma en la que busca contemplar y comprender no solo el universo natural sino el creado por él mismo le han exigido una mirada constante y perseverante junto con la creación de nuevos instrumentos y pensamientos para dar razón del mundo y de sí mismo.

Este trabajo inicia motivado por la observación de las formas de vinculación contemporáneas, tanto entre personas, como de estas con el mundo de la naturaleza; en las últimas décadas la escala tecnológica es innegable y no puede pasar desapercibida ya que plantea nuevos retos en la forma en que nos pensamos y al mundo; a partir de dichas relaciones de pensamiento y acción, se considera que la revisión desde el cuerpo teórico de las humanidades, en sus preguntas por el ser y por el mundo, pueden permitir la observación de dichas situaciones.

Ante esto, se busca precisamente partir de la presentación de uno de los elementos que se consideran fundamentales en la relación tanto entre la humanidad como con la naturaleza, a saber, el símbolo; esta apreciación deviene de la revisión teórica que se hace de la obra del filósofo Ernst Cassirer, quien, con su *Filosofía de las formas simbólicas*, plantea como este elemento proveniente del *espíritu* del humano, es angular en la creación y la formación del mundo; las formas simbólicas aparecen como las formas de facturación, introyección y proyección de lo que podría considerarse humano.

Se rescata la propiedad espiritual como cualidad particular de lo humano, y que a su vez, la característica particular de este espíritu es el impulso creador, “así pues, es precisamente el espíritu mediante su acción creadora quien realiza la primera apertura del mundo. “El producto de la acción creadora del espíritu, es el símbolo”¹; en el reconocimiento de dicha aseveración, el primer capítulo está dedicado a la conceptualización y desarrollo desde la perspectiva de esta posición, reconociendo

¹ Roberto Andrés González, *Renovación del humanismo y emancipación antropológica. Hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*, Editorial Fontamara, México, 2013, p. 106.

la importancia de los procesos simbólicos como función estructurante de la realidad, tanto interna como externa.

Por otro lado, como complementación para la comprensión y el valor de los procesos simbólicos, se utiliza el psicoanálisis aplicado, que tiene como intención agregar el valor que, además de ver a los procesos simbólicos como herramientas para construcción del conocimiento, también el afecto tiene lugar en los mismos; no solo es considerada la capacidad de construcción de conocimiento sino también, se pretende poner en relieve cómo el afecto tiene impacto en las formas que se llevan a cabo estos procesos simbólicos, pues se argumenta que el afecto es parte de lo que alimenta la posibilidad simbolizante.

La posibilidad de crear, como las tendencias destructivas, forman parte de la gama de conductas de la humanidad; así, se plantea que el espíritu no solo tiende a una acción creadora, también, debido a los procesos y afectos de angustia y odio se puede llevar a cabo diferentes formas de interacción con el mundo; dichos procesos, tanto de creación como de destrucción, aparecen ahora en el claro de lo que se encontrará como una “segunda naturaleza”, es decir, los procesos citados anteriormente tienen un espacio particular en lo que Cassirer reconoce como *cultura*; esta idea también se ve desarrollada en el capítulo uno, ya que, precisamente, es este espacio el que se reconoce como el resultante del impulso creador de las personas.

Finalmente, en el recorrido del primer capítulo, se plantea la necesidad y la posibilidad de pensar como estos procesos están teniendo relación en las interacciones contemporáneas desde una preocupación ética, ya que el trabajo tiene la intención de comprender las relaciones con los otros y lo otro, explorando la filosofía moral desde la misma perspectiva que se plantea las modalidades del espíritu, es decir, desde la acción, en este caso, la acción moral y cómo esta toma forma mediante las interacciones creativas; a lo largo se reconoce la importancia de las cualidades materiales y pertenecientes al hombre y la mujer, pero no como determinantes sino como parte de la gama y campo base de sus creaciones culturales.

Este aspecto material, somático, de la humanidad, encuentra sus explicaciones en las ciencias naturales, pero la totalidad de la experiencia humana y el sentido de su existencia son ya cuestionamientos e indagaciones que pertenecen al campo de la filosofía, y más específicamente de la antropología filosófica, pues esta tiene una característica que pertenece a la humanidad misma: “el conocimiento del hombre no deja de tener consecuencias para el ser del hombre²”, y no solo el conocimiento del sí mismo, sino del mundo, va formando la autognosis de la que habla Cassirer³, igualmente se plantea el análisis de las funciones del aparato perceptual y su contribución base a la consciencia así como de la autoconsciencia, situación que también busca relacionarse con respecto al actuar moral, tanto entre personas como con el mundo.

Ahora bien, la filosofía busca la explicación que no solo intenta encontrarse con el funcionamiento o causas, sino el sentido del mundo y de la humanidad. La estructura del mundo material halla el cuerpo teórico en las ciencias naturales, en la búsqueda y formulación de leyes generales; sin embargo, el conocimiento de dichas leyes formuladas por hombres y mujeres es también, para sí mismo, busca las medidas del universo y de sí dentro de éste en tanto se reconoce como materia; sin embargo, como se plantea en el capítulo, dicha materialidad pertenece a la parte de una primera naturaleza.

En el desarrollo de la cultura es en donde existe la posibilidad de extender las cualidades del espíritu más allá de dicha naturaleza, y para esto se plantea la posibilidad de la libertad de dichos impulsos; se trabaja desde los planteamientos de Isaia Berlín, quien desarrolla su trabajo sobre la libertad a partir de la aparición y del contacto con los otros humanos; la libertad podría pensarse, también como una cualidad de lo humano, ya que ésta puede verse como resultado de la interacción con otros, no solo con la naturaleza misma. Es a partir, también de este aspecto social y cultural, que se pretende encontrar un espacio para la comprensión de lo

² Michael Landman, *Antropología Filosófica*, UTEHA, México, 1978, p. 115.

³ Cfr. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Ímaz, México, 2016

que puede reconocerse como libertad, bajando dicho pensamiento igualmente a las situaciones morales en las que nos encontramos por la misma interacción.

Dentro de este planteamiento, el desarrollo de conceptos como necesidad, voluntad y acción toman fuerza, pues en el intento de pensar al libertad se consideró importante la diferenciación, nuevamente de los impulsos de la naturaleza a los impulsos de la cultura, por llamarlos de alguna forma, y frente esta colocar una posición ante el reconocimiento de la libertad, en tanto que esta aparece por la formas de modificación mediante el afecto y el símbolo, no solo del mundo de la naturaleza, sino del mundo de interacciones humanas, que se presenta también como parte del mundo interno.

Esto tuvo la intención de conceptualizar el marco de trabajo para un análisis posterior, en relación con los aspectos psicoanalíticos que forman dicho cuerpo teórico, resaltando el papel del afecto y lo inconsciente como otra perspectiva en que, junto con el símbolo, busca explicar el quehacer contemporáneo de la humanidad; en esta segunda parte, se plantea principalmente el papel del afecto y cómo este aparece a manera de otra energía que junto con el espíritu avientan al ser humano al mundo natural, intentando organizarlo y darle un sentido, todo esto, claro desde el interior.

El psicoanálisis y sus planteamientos de la aparición y formación de la estructura moral deviene del reconocimiento de la identificación con los otros y el reconocimiento de los mismos, la mudanza de un pensamiento omnipotente y narcisista a la capacidad de pensar en el otro y en lo otro; se colocan como elementos clave en la posibilidad de crear la libertad que necesita el Yo para poder establecer sus relaciones y cumplir la satisfacción de sus necesidades. Es, desde esta dirección, y que junto con los planteamiento de la posibilidad de las representaciones y del conocimiento del mundo que se argumenta a favor de la libertad; el trabajo de Arthur Schopenhauer junto con el de Cassirer, que son dos post kantianos, permite pensar las formas de conocimiento y las formas de introyección y construcción del mundo, se reclama este como, precisamente, un

ejercicio de libertad, con sus limitaciones y trabas, pero que, de nuevo, es imprescindible para el desenvolvimiento de lo humano.

En el segundo capítulo, desde la mención de la tendencia al dar sentido y cargar de afecto tanto las relaciones con el mundo, como con los otros, se comienza a plantear la apertura que debe existir para que se logren estas posibilidades, es decir, se piensa el problema de la libertad, y como esta es una condición necesaria para que los procesos de organización y simbolización puedan tener lugar, esto mediante la diferenciación de las necesidades, la voluntad y el sentido de las acciones del hombre y la mujer, tanto individual como en colectivo y dentro, siempre, de la cultura.

En el tercer capítulo, se pretende el aterrizaje de las conceptualizaciones anteriores, es decir, el símbolo, el afecto, el desarrollo del yo y de la consciencia, así como de la posibilidad de la libertad en el análisis de los funcionamientos desde el uso de las herramientas tecnológicas contemporáneas en las formas de creación y vinculación que se presentan ahora en el campo de la virtualidad; este toma forma mediante su exploración filosófica y psicoanalítica, se plantea el contraste entre lo real y lo virtual desde la teoría de las relaciones objetales y el funcionamiento mental interno, así como desde las aportaciones de Lacan a lo real, lo imaginario y lo simbólico; se busca comprender los efectos del uso de las Tecnología de la Comunicación y la Información (TIC) y las redes sociales, como vías de acceso a la interacción virtual interpersonal y con el ambiente; el funcionamiento del símbolo y del lenguaje y sus implicaciones éticas y psíquicas con respecto a la libertad a través del análisis de la cultura y la elaboración e integración de esta por dichas tecnologías.

En este sentido de creación, se busca pensar a la tecnología como resultado del conocimiento científico, y como esta ha sido un hito en la forma en que el hombre y la mujer van no solo conociendo, sino dominando y comprendiendo el cosmos y a sí mismo. En la vida contemporánea el acelerado proceso tecnológico ha planteado una nueva realidad, que, junto con el proceso de globalización, han dado paso a una realidad que ya no solo se manifiesta en la conducta o el pensamiento, sino en la totalidad de la cultura, *la virtualidad*; condición que tiene diferentes significados pero que se encuentra en la necesidad de una indagación filosófica que se va

abriendo camino con las propuestas de P. Lévy, entre otros; pues el cuestionamiento de esta nueva condición dará paso a un intento de la comprensión de la experiencia humana actual.

Así mismo, se cuestiona el impacto de los espacios virtuales en la construcción de la moralidad y las conductas morales actuales; se pregunta por su validez y funcionalidad, así como se piensan las posibles resistencias y problemáticas que estas tecnologías puedan presentar; mientras que piensa también la problemática sobre el impacto en las formaciones simbólicas, y las creaciones generales que devienen de las necesidades espirituales y afectivas, así como de conocimiento del mundo.

Capítulo 1. El ser humano. El símbolo, la cultura y la psique.

El título de este primer capítulo no pretende dividir o valorar como superior la importancia de alguno de los tres elementos referidos, pues, por el contrario, en el transcurso se podrá observar, o al menos se pretende mostrar, la integración que implican dichos elementos: el símbolo, la cultura y el psiquismo en la experiencia humana; es, más bien, por fines didácticos y para el objetivo de este trabajo, que es necesario abrir a través de una conceptualización clara de dichos elementos para comprender la propuesta de integración.

Por otro lado, el acercamiento teórico no será el único objetivo encomendado a este primer capítulo, pues también existe la intención de comenzar a presentar la problematización a partir de la pregunta filosófica que aparece ante la duda por el lugar de la humanidad en el mundo, un cuestionamiento siempre actual y renovado, que, probablemente encuentra algún inicio de su camino en occidente con los presocráticos⁴, pero que, para este trabajo, será retomado desde *la filosofía de las formas simbólicas* propuesta por Ernst Cassirer, quien, justamente, revela una preocupación por los procesos simbólicos y la formación de la cultura como características propias de la humanidad.

Se pretende también, enriquecer la elaboración de tales procesos simbólicos con los postulados de la teoría psicoanalítica que refieren al igual que Cassirer, al símbolo como vehículo de integración y expresión del mundo y al lenguaje como posibilidad integrativa humana, estudiando la formación del *yo* y su relación simbólica, afectiva e inconsciente con el exterior y con los otros. El interés de la complementación con elementos psicoanalíticos surge de la observación de que, en ciertas experiencias humanas, tanto el símbolo como el lenguaje, son herramientas usadas por algo más, la vida inconsciente y el afecto, así como el espíritu que recargan desde adentro toda formación y acción.

⁴ Cfr. Roberto Andrés Gonzáles, "La emergencia del hombre en medio del clamor del ser: Anaximandro, Heráclito y Parménides", Plaza y Valdez Editores, México, 2015, p. 13 – 19.

Al mismo tiempo, lo que se pretende, es la promoción del trabajo colaborativo entre diferentes disciplinas y que cada una, desde su trinchera teórica y metodológica promuevan la unidad como posibilidad comprensiva.

1.1 La pregunta por el hombre y la mujer contemporáneos desde la filosofía de las Formas Simbólicas.

Para presentar dicho cuestionamiento, el que se plantea aquí por el hombre y la mujer actuales, habría que mencionar y justificar dicha necesidad; Cassirer plantea que “el punto de partida de la especulación filosófica está caracterizado por el concepto de *ser*”⁵; la necesidad del conocimiento de las cosas más allá de su experiencia sensible promueve la indagación y la duda por la existencia de estas, sus interacciones o tal vez, su aparente o posible propósito.

En el momento en que este concepto se constituye como tal y en que frente a la multiplicidad y diversidad de los entes despierta la conciencia de la unidad del ser, surge por vez primera la dirección específicamente filosófica de la contemplación del mundo⁶.

Puede considerarse que dicha contemplación del mundo se extendió a la humanidad misma, pues la filosofía permite la interrogación no solo por todas las cosas, sino por nosotros mismos; “podría decirse que el arranque de la filosofía se encuentra marcado por la irrupción de una nueva manera de comulgar del hombre con la naturaleza”⁷. En donde este se incluye en las necesidades comprensivas propias de su espíritu.

La capacidad única del hombre y la mujer de inteligir y formalizar el mundo a través del ordenamiento de la realidad o realidades externas a él⁸, es decir, formar una conciencia del ser propio y del cosmos puede ser promotora de nuestra capacidad de preguntarse por el mundo, “somos una manera en que el cosmos se conoce a sí

⁵ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, Fondo de cultura Económica, México, 2009, p.24.

⁶ *Ibid*, p. 24.

⁷ Roberto Andrés González, *La emergencia del hombre en medio del clamor del ser: Anaximandro, Heráclito y Parménides*, Plaza y Valdez Editores, México, 2015, p. 23.

⁸ Cfr. Carlos Sierra Lechuga, “El hombre, realidad de realidades: para una revelación dentro de la antropología filosófica”, *Revista Filosófica Open Insight*, vol. 10; Querétaro, 2015 p. 171.

mismo”⁹. Esta conciencia lo lleva a colocarse a sí mismo como un objeto de conocimiento desde lo natural y al mismo tiempo un sujeto de conocimiento “con una interpretación metafísica de sí mismo, y es que, este conocimiento es lo que diferencia la conciencia del hombre, que es también autoconciencia”¹⁰. Conoce la existencia del mundo y se reconoce dentro de ella, auto clasificándose dentro del mismo; a través de la razón y la experiencia busca su familiaridad con aquellos que le son semejantes e intenta encontrar su lugar junto a los demás seres vivientes, especialmente en relación con los animales, pero dando lugar a su especificidad.

La base material y natural o biológica del ser humano es innegable¹¹, a través de la corporeidad y los sentidos es que se puede interactuar con el mundo y con sus semejantes, pero ¿Es la condición material del ser humano lo que permite la experiencia humana? Al respecto, Sierra Lechuga¹² destaca la importancia de la animalidad del ser humano como parte de la naturaleza, pero, al mismo tiempo, encuentra que esta animalidad, aunque sofisticada y altamente evolucionada llega solo a la diferencia en la naturaleza y no a lo nuclear de lo humano.

Plantear qué es lo diferente de lo humano para separarnos de esta animalidad es una tarea complicada, si lo que se destaca es la capacidad intelectual, racional y cognitiva de la humanidad, esta proviene del cerebro y de su avanzado proceso evolutivo en comparación con otras especies de mamíferos superiores y seres vivos, por esto si la inteligencia fuera lo esencial del hombre y la mujer y esta proviene del cerebro, se estaría reduciendo a las personas a un órgano, a un cerebro, y sus producciones sociales y culturales serían solo una cuestión accidental de la naturaleza por la complejidad socio - biológica del ser humano¹³. Pues lo humano no solo abarca dichos aspectos racionales e intelectuales; la

⁹ Carl Sagan citado por Vigo Saneli Carbajal, “El Universo en el hombre”, Revista *Ideele*, no. 257, Lima, Perú; citado el 02-10-2023, en: <https://revistaideele.com/ideele/content/el-universo-en-el-hombre#:~:text=%E2%80%9CSomos%20una%20manera%20en%20que,excelencia%3A%20%C2%BFDe%20d%C3%B3nde%20venimos%3F>

¹⁰ Michael Landmann, *Antropología Filosófica*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1978, p. 4.

¹¹ Cfr. Carlos sierra Lechuga, *op. cit.* p. 173.

¹² *Ibid*, p. 174.

¹³ Cfr. *Ibid*, p. 173.

capacidad de amar, así como la de elaborar formas de comportamiento que protejan y sostengan todo tipo de interacciones, es decir, naturales o sociales generan un *ethos*, es también, una diferenciación importante.

Los cuestionamientos sobre lo humano podrían existir en un vaivén de individualidad y colectividad, pues ante la pregunta por la existencia del todo y la contemplación del mundo, es imposible no contemplarse a uno mismo; ya la antropología filosófica, se ha encargado de dichos cuestionamientos, “¿qué es el hombre? ¿quién soy yo? ¿cuál es el sentido de la existencia humana? Estos y otros interrogantes aparecen en el campo de la antropología filosófica”¹⁴. Cassirer argumenta que “la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica”¹⁵, dicho de otro modo, el autoconocimiento, que podría incluir la pertenencia al mundo natural, nos permitiría el camino a la comprensión de nuestro lugar en el cosmos, elaborando nuestra diferencia y su aplicación con lo otro. Esto mismo nos vuelve parte de la existencia y de los seres.

Si bien, la animalidad es ya una vertiente para una investigación completa, en este caso se menciona en tanto que no puede ser negada; sin embargo, Cassirer, en su trabajo intenta superar la sustancialidad ya sea de lo animal o de lo racional, para poder nombrar lo humano; como se menciona arriba, si las características intelectuales y racionales fueran lo sustancial en tanto el funcionamiento cerebral, seguramente no cabría mucho espacio para preguntarse por los problemas metafísicos y metapsicológicos que aparecen con el cuestionamiento de lo simbólico.

En esta dirección, Cassirer se aproxima al sentido de lo humano por la observación de sus creaciones, de su acción y la interacción con el mundo, investigando esto a partir del estudio de la cultura; y será desde esta perspectiva, que aparece el cuestionamiento por la humanidad actual, y lo que podríamos llamar, sus recientes

¹⁴ Joseph Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2008, p. 11.

¹⁵ Ernst Cassirer, *antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de cultura Económica, trad. Eugenio Ímaz, 2016, p. 17.

acciones virtuales a través de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC).

La virtualidad y el uso de la tecnología aparecen como campos de conocimiento humano necesarios para la actualización de su comprensión contemporánea, el sentido de los espacios virtuales y la digitalización del mundo puede observarse cada vez en más ámbitos de la vida cotidiana, la economía, la educación, la interacción interpersonal; aparece como una característica más que nos diferencia del resto de seres vivos; y puesto que “el hombre es el único ser que se ve afectado por su propio conocimiento y el del mundo, y este nunca deja de avanzar”¹⁶, los cuestionamientos sobre la experiencia de la cultura y sus interpretaciones aparecen renovados constantemente.

Se analiza el cambio fundamental en el que, la creación humana pasa ahora a espacios y con herramientas tecnológicas virtuales, en donde parece existir un tipo de trasplante o uso de prótesis en las formas de interacción, tanto con el ambiente como con los demás, alterando posiblemente la forma de interpretación y como se plantea la simbolización de las experiencias personales y comunitarias.

El preguntarse sobre las creaciones de la humanidad tiene la intención de poner en relieve el método de las formas simbólicas y la aparición de la cultura como prueba de que la acción humana se eleva sobre las genéticamente programadas de los demás seres vivos; las diferentes antropologías ya dan cuenta de algunas de las divisiones que se han generado a lo largo de la historia para la comprensión de ser de lo humano; la elevación del intelecto, del uso de la razón alejado de los impulsos del cuerpo, así como algunos postulados en la antropología religiosa¹⁷; en cualquiera de los casos “se divide al hombre transversalmente: es un ser partido en dos, se descompone en su razón y en su *físis* somática, en la cual descansa la razón”¹⁸. Ahora el autor se pregunta sí, ¿en la tendencia a dividir para simplificar se ha colocado a la tecnología solo como una herramienta y no como una extensión

¹⁶ Michael Landmann, *op. cit.* p. 4.

¹⁷ Cfr. Michael Landman, *Op. Cit.*

¹⁸ *Ibid.* p. 166.

actualizada de la creación de la cultura?, lo que podría generar ciertas dificultades en la forma de interpretar y entender los motivos y resultados del uso de la tecnología contemporánea; y que dichas divisiones entorpezcan el proceso de comprensión de lo humano para poder interpretar su función psíquica, simbólica y social, ahora, a través del uso de la tecnología.

Las diferentes formas de conocimiento, como las de las ciencias naturales o humanas, en la tradición cartesiana de dividir a un objeto para simplificar su estudio, como se menciona, ha dividido la posibilidad de comprender al ser humano en su sentido de unidad, tanto con los otros como con la naturaleza; sin embargo, con la llegada de Max Scheller, aparece una primera intención de colocar y estudiar a la humanidad desde la complejidad de sus formas de producción, ya no verlo como un ser dividido, si bien la base material y natural o biológica del ser humano es innegable¹⁹, también lo es que existe algo más en sus quehaceres que lo separan del resto de seres vivos.

El aspecto somático del hombre y la mujer parece marcar la pauta a un abordaje de la pertenencia de la humanidad a lo natural, a la realidad material de la que forma parte y que en la contemporaneidad encuentra su discurso en las ciencias naturales y biológicas, sin embargo, esta mención aparece solo como necesaria y en forma de reconocimiento, pues si bien, se busca tratar el símbolo, la psique, estos habitan en el cuerpo. “Precisando aún más, diremos que el cuerpo humano representa la posibilidad concreta de ser y de comunicarse con los demás en el mundo”²⁰; dicho de otro modo, el cuerpo sostiene y contiene lo simbólico, lo afectivo, lo humano; sin embargo, es un contenedor en unidad con otros aspectos, el espíritu, la psique; y estos no están “dentro” del cuerpo, sino en y con el cuerpo mismo.

Se dejará la investigación sobre la pertenencia de la humanidad a la naturaleza a quienes se encargan de dicho conocimiento, que, se rectifica, es fundamental para la comprensión del tema propuesto; sin embargo, el proceder para este trabajo será a través de la metodología de las formas simbólicas y la fenomenología del

¹⁹ Cfr. Sierra Lechuga, *Op. Cit.* p. 173.

²⁰ Joseph Gevaert, *Op. Cit.* p. 83.

conocimiento que propone Ernst Cassirer, las cuales se desarrollaran más adelante; camino por el que se investigará el tema propuesto.

En lugar de investigar meramente los presupuestos generales del conocimiento científico del mundo, había que proceder a delimitar con precisión las diversas formas fundamentales de la “comprensión” del mundo y a aprehender con la mayor penetración posible cada una de ellas con su tendencia y forma espiritual particulares²¹.

La forma comprensiva del conocimiento propone ampliar las maneras de observación e introyección de lo que se pretende conocer, ubicándolo en su contexto temporal y geográfico, así como presta atención a la individualidad y la subjetividad de quien desea comprender, es decir, no solo se presenta la cosa o hecho que se quiere comprender desde la búsqueda de una generalización de la experiencia, más bien, abre paso a la interpretación desde la individualidad de la función espiritual o humana.

El objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino como es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se ha hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así.²²

Lo que se propone, es el análisis comprensivo de las funciones del espíritu actuales en la elaboración, interpretación y acción del uso de la tecnología y sus vicisitudes con respecto a lo virtual; explorar y ampliar la comprensión de las relaciones internas y externas que implican las formas de vinculación actuales, tanto las elaboraciones afectivas como en las diversas expresiones espirituales o humanas; poder llevar al pensamiento aquello que pudiera presentar problemático, cuestionable de dichas producciones, pues es este el objetivo de lo comprensivo, la elaboración en el pensamiento de manera más amplia y abierta²³; en este caso, entendiendo por *espíritu*

²¹ Ernst Cassirer, *Op. Cit.* P. 19.

²² Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método vol. I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 33.

²³ Cfr. Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método vol. II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 43.

Una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc²⁴.

Es a partir de dicha definición que se propone el diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis, ya que la apertura del uso del *espíritu* desde una perspectiva más bien antropológica puede permitir la integración de los discursos y el análisis integral que se propone. Considerando el papel del afecto en la formación e integración de las subjetividades que se elaboran entre personas, comunidades y de estas con la naturaleza; pues son las mismas interacciones las que permiten la aparición de las herramientas humanas para la integración de un mundo interno, entre las que se encuentran, desde diferentes puntos teóricos, el símbolo.

Esta subjetividad no se agota en la contemplación cognoscitiva de la naturaleza y la realidad, sino que se muestra activa dondequiera que la totalidad del fenómeno es enfocada desde un punto de vista espiritual determinado y configurada a partir de lo mismo²⁵.

La subjetividad del afecto y sus formas en el símbolo se vuelven también objeto de análisis, pues si bien, estos toman los referentes desde el mundo externo y la percepción del mismo, tanto la filosofía de las formas simbólicas como el psicoanálisis nos permiten identificar que todo elemento concreto será interpretado desde la experiencia interna humana, llevando todo el mundo y las personas de afuera hacia el interior, y una vez más, hacia el exterior, formando así un ciclo de novedades y elaboraciones originales ante uno mismo y hacia el mundo.

Los procesos simbólicos y afectivos se colocan en este trabajo, como los principales en mira para la explicación de las elaboraciones subjetivas ya mencionadas, por tanto, habría que poner en relieve lo que se rescata de dichos procesos, por lo que se intenta pensar en un estado actual, “en el marco de la filosofía contemporánea, la tematización propiamente rigurosa en torno a un asunto como el “símbolo”,

²⁴ Roberto Andrés González, *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer: antropología y ontología*, Editorial Académica Española, Alemania, 2015, p. 33.

²⁵ Ernst Cassirer, *Op. Cit.* P. 19.

encuentra en Cassirer uno de sus primeros cultivadores que tratan el tema con toda seriedad y frescura”²⁶.

A través de la revisión del trabajo de E. Cassirer se encuentran elementos importantes para la explicación de los procesos simbólicos; el trabajo de este autor bien podría pensarse desde una perspectiva ontológica ya que con su filosofía busca unificar y comprender el ser de la humanidad, se pregunta por la estancia de la misma en el mundo, así como por la interacción de esta tanto consigo misma, como con los otros y lo otro; y a través de dichos cuestionamientos y observaciones encuentra la importancia del símbolo y su función, la cual será retomada en este trabajo como la posibilidad o el camino para pensar e intentar comprender los modelos de las interacciones anteriormente dichas con la intención de una opción para el análisis contemporáneo.

En este, se reconoce la importancia de las miras ontológicas del autor de *La Filosofía de las Formas Simbólicas*, pero estas serán colocadas como un matiz, debido a que también se reconoce que temas de tal profundidad requieren espacios más amplios; por lo que la categoría del ser no será del todo desarrollada en los objetivos de este trabajo; el predominio será en la mira de los procesos simbólicos desde una perspectiva más operativa o funcional o mejor dicho, desde el fenómeno.

Como se menciona al inicio de este capítulo, la necesidad de actualizar la pregunta por el lugar de la humanidad en el cosmos es constante, ante esta, en su momento, “la filosofía de las formas simbólicas irrumpe denunciando la estrechez del concepto de razón como nota definitoria de las personas. Enarbola la necesidad y urgencia de renovar el planteamiento antropológico”²⁷, si bien el dualismo entre el cuerpo y la razón en algunos aspectos permanece, en otros se considera superado, se retoma esta necesidad del siglo pasado en la idea de seguir pensado las renovaciones no solo de la idea sobre la humanidad, sino en la renovación de sus procesos de la interacción con el mundo, y que dichos procesos existen en variantes

²⁶ Roberto Andrés González, *Renovación del humanismo y emancipación antropológica. Hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. Editorial Fontamara, México, México, 2013, p. 41.

²⁷ J. Gevaert citado por Roberto Andrés González, *op. cit.* Pag. 24.

de diversos orígenes, el pensamiento, la razón, la imaginación y el afecto, por mencionar algunos; “la amplitud y la riqueza del mundo de la vitalidad no puede esconder que a su lado existe un mundo de valores, de ideas, de sentimientos superiores cuyo sentido no puede reducirse”²⁸. Desde los planteamientos de Scheler se buscaba el reconocimiento de la complejidad y variedad en las que la humanidad intenta establecer su lugar y sus interacciones desde diferentes aspectos de estas mismas, pero es con Cassirer que dicha integración toma cuerpo y solidez²⁹, además de introducir un concepto importante en la visión de la multiplicidad de las funciones y elaboraciones humanas, a saber, *la cultura*, espacio donde se plantea la posibilidad de apreciar la multiplicidad de los procesos de integración y proyección de las funciones espirituales humanas.

La filosofía de las formas simbólicas se encuentra animada desde su origen por un anhelo de integración. Es decir, se encuentra tendida hacia la búsqueda de un principio de unidad de las diferentes manifestaciones del espíritu en el horizonte de la cultura. La cultura sería el claro abierto para el desarrollo de la actividad del espíritu³⁰.

En la contemplación de la cultura es en donde se puede apreciar tanto la singularidad como lo diverso de las elaboraciones humanas, concentrándolas todas en una forma de funcionamiento o funcionamientos que parten del mismo principio: lo espiritual. Cassirer, “en su natural aspiración a lo universal no va a poner en entre dicho, en ningún momento, la presencia de lo particular”³¹, es decir, lo espiritual y lo simbólico son tanto personales como culturales; pero, ¿cómo se generan dichas características de lo humano?, se puede empezar a tener la impresión de que el símbolo puede aparecer en esta relación entre el espíritu de lo humano, junto con la naturaleza y a su vez en la cultura; pero es este primero el que moviliza, el espíritu; el que aparece como la parte del puente que construye con el símbolo el camino de ida y vuelta entre lo humano y el mundo, como se menciona antes, el sentido del espíritu tiene una connotación más bien antropológica, en donde se

²⁸ M. Scheler, citado por Roberto Andrés González, *op. cit.* Pag. 24.

²⁹ Cfr. E. Cassirer en Roberto Andrés González, *op. cit.* Pag. 34.

³⁰ *Ibid.* P. 35.

³¹ *Ibid.* P. 36.

define a partir de las funciones u operaciones que efectúa en el ser del hombre y la mujer y a partir de este; lo que define el espíritu en la obra de Cassirer son los impulsos creadores y su función creadora como tal.

El espíritu, desde el punto de vista de Cassirer, se encuentra enderezado hacia la complejidad, ensanchando cada vez más sus horizontes. Esta idea al autor le viene insinuada por Hegel. Éste último menciona que el principio rector del desenvolvimiento del espíritu apunta directamente hacia la consecución de su propia libertad³².

Aquí se expone otro elemento importante, que se refiere ya no solo a la creación original que define el espíritu humano desde la *filosofía de las formas simbólicas*, se agrega el elemento de la libertad, parte importante y desde la perspectiva del autor de este trabajo, constitucional de la vida y de lo humano; sin embargo, se ahondará dicha situación un poco más adelante.

Por otra parte, aparece también la necesidad de referir que las creaciones si bien emergen del núcleo espiritual humano, estas se diversifican sobre las más curiosas y variadas formas; el ser de lo humano y su espíritu “consiste en su quehacer³³”, uno que unifica y da sentido, y que precisamente, es la tarea del símbolo acudir al auxilio a esta última tarea mencionada; podría pensarse que el espíritu lo que busca es existir mediante un quehacer que produzca sentido mediante el uso de lo simbólico.

Se plantea la integración del mundo que podemos pensar como material y a la propia materialidad citada del hombre en procesos de modificación casi o tal vez simbiótica; “Cassirer va a proponer la idea del hombre como animal simbólico³⁴”, esto se percibe con la intención de, justo como se menciona arriba, reconocer el ser del hombre y la mujer, pero desde la multiplicidad de los aspectos que lo forman, en donde dicha animalidad no es determinante y lo simbólico presenta la apertura de

³² *Ibid*, p. 37.

³³ *Ibid*, p. 40.

³⁴ Roberto Andrés González, *op. cit.* P. 41.

la multiplicidad de los horizontes de su espíritu. Decir que es un animal simbólico no implica escisión, más bien integración.

El símbolo toma el lugar en la vida humana debido a su naturaleza integrativa, al ser el vehículo entre el espíritu humano y el mundo, podría pensarse desde las siguientes formas:

Tres son los momentos en los cuales puede subrayarse la preeminencia de este concepto, a saber: en primer lugar, como elemento común de las diferentes formas simbólicas; en segundo lugar, como el punto de intermediación entre el hombre y la naturaleza; y, en tercer lugar, el “símbolo” tiene que deslindar su peculiar resplandeciente a partir del contraste con el concepto de “signo”³⁵.

Dicho de otro modo, son los procesos y las formas simbólicas las que construyen a partir de la naturaleza, ajena y propia a lo humano, las posibilidades de despliegue de la creatividad y el afecto, “el aporte que ha hecho el espíritu a la realidad es la factura de una realidad locuaz mediante la cual el hombre se atreve a sobrepasar el mundo de la mera necesidad”³⁶. Ya no existe solo el impulso de la animalidad natural, sino que emerge una posibilidad de transformación e interiorización para luego abrir paso a nuevas proyecciones del espíritu, toda modificación que no puede ser entendida desde la naturaleza misma o que, no puede ser reducida a esta; no en un sentido de quitarle complejidad, pues la naturaleza misma es más que compleja; a la naturaleza se le convierte desde una transformación que proviene de aquellas formas que pertenecen al espíritu, “este aporte, que no ha sido producido por la naturaleza, sino por el espíritu, es justamente el símbolo³⁷”. Es el agente transformador y creador de aquello que en el cosmos no aparece por él mismo, que posiblemente, sea el sentido, la interpretación y tal vez, cierta consciencia del afecto y del tiempo, de la ética y la moral.

³⁵ *Ibid.*, pp. 41 – 42.

³⁶ *Ibid.*, p. 51.

³⁷ *Ibid.*, p.51.

El símbolo importa una realidad que no ha sido creada naturalmente, sino como se ha dicho, sólo mediante la potencia del espíritu. El sistema simbólico permite que el hombre se instale en una nueva dimensión impregnada por doquier de sentido³⁸.

Ahora bien, para comprender este sentido es importante pensar un poco en lo que podemos comprender de realidad, pues es a esta, precisamente a lo que se le busca dar sentido, o al menos se pretende; y para esto es precisamente donde se elaboran las *formas* simbólicas “como modalidades de configuración, se remontan a un último estrato de lo real que en ellas solo se vislumbra como a través de un medio extraño”³⁹; el espíritu del hombre y la mujer debe interactuar con el mundo externo, e interno que pueda producir para poder desplegar en ambos las creaciones que le son propias, plurales pero unificadas, “el espíritu posee diferentes fuentes de desarrollo, cada una de estas direcciones constituye en específico una *forma simbólica*”⁴⁰, se encuentra la necesidad de configurar el mundo en diferentes perspectivas, las cuales, desde el punto de vista de Cassirer, se encuentran el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia, la filosofía; si bien cada una ofrece una configuración diferente, estas integran las interpretaciones de la realidad en un solo contenedor que a su vez podría pensarse como el lugar donde se recargan dichas configuraciones, y esto como se ha mencionado, es el espíritu; este es fuente y receptáculo.

Las mismas formas fundamentales que dan al mundo del espíritu su fundamentación, su sello, su carácter; aparecen por otra parte como otras tantas refracciones que experimenta el ser, en sí mismo unitario y homogéneo, en cuanto el “sujeto” lo aprehende y lo asimila. Desde este punto de vista la *Filosofía de las formas simbólicas* no es más que el intento a cada una de ellas, el índice de refracción determinado que especifica y peculiarmente les corresponde⁴¹.

Las formas simbólicas intentan establecer una relación lo más estrecha con la realidad, con “la realidad última del ser en sí”⁴², situación que busca comprender la

³⁸ *Ibid.*, p.52.

³⁹ Ernst Cassirer, *Filosofía de las Formas Simbólicas III*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 11.

⁴⁰ Roberto Andrés González, *op. cit.* P. 40.

⁴¹ Ernst Cassirer, *op. cit.* P. 11.

⁴² *Ibid.* P. 11.

complejidad en la forma en la que se recibe dicha realidad, que para conocerla tiene que ser sentida y pensada, se apuesta por el acceso a la mayor elaboración e integración de la realidad desde sus principios materiales y su involucramiento por el pensamiento como función espiritual, dicho de otro modo, las formas simbólicas son las interacciones entre el ser de la humanidad y el ser de las cosas, operación que nunca es lograda por completo ya que

El hombre no puede vérselas de manera directa con la realidad tal como es en sí. Este supuesto, desde luego, posee su raíz en Kant quien ya había inferido que el hombre no puede vérselas nunca con el ser-en-sí, sino solo con el fenómeno⁴³.

En donde la interacción de ambos establece relaciones que son elaboradas para la promoción de la creación y su modificación; así, la realidad de lo sensible aprehendida y modificada por el pensamiento, es devuelta en forma de sentido; transforma las experiencias sensoriales que ofrece el mundo; sin embargo, una vez que cruzan el umbral del espíritu nunca pueden ser devueltas de la misma manera, pues estas son ahora impregnadas por el sentido del ser humano y viceversa; el ser de hombres y mujeres es modificado por el contacto y el conocimiento de la naturaleza.

Pues pensamiento y realidad no solo deben “corresponder” en un sentido cualquiera, sino que deben compenetrarse. La función del pensamiento no debe reducirse a “expresar” el ser; es decir, a determinarlo y captarlo *sub specie* de sus propias categorías significatorias. Por el contrario, el pensamiento se siente capaz de hacer frente a la realidad; alberga la convicción y cree poseer la seguridad de que puede agotar su contenido⁴⁴.

La realidad aquí representa no solo un cúmulo de experiencias senso-perceptibles, sino que, además, estas están sujetas a leyes, estas consisten en las pautas que rigen la realidad pero que, al mismo tiempo, están siempre sujetas al cambio⁴⁵; las cuales también tienen que ser aprehendidas por el espíritu para la correcta

⁴³ Roberto Andrés González, *op. cit.* P. 107.

⁴⁴ *Ibid*, p. 11.

⁴⁵ Cfr. Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Sudamericana, Argentina, 2014.

correspondencia entre el mundo interno del espíritu y la realidad natural⁴⁶, y que, a su vez, esto “correcto” será subordinado por la cultura en donde se despliegue dicho espíritu.

En este sentido el mito es nombrado por Cassirer dentro de las primeras posibilidades del despliegue del espíritu⁴⁷, y esto debido a que es el primer intento de otorgar sentido al mundo de la naturaleza y sensorio-perceptivo origen, en este caso de tipo divino; pero cimienta el camino para formas más complejas en constante actualización, como lo refiere y aparece en la religión, la cual se diferencia del mito por la irrupción de una separación de lo uno y lo otro. Es decir, el mito al ser el primer intento de significación abarca hasta la humanidad misma, con la religión se logra una separación de lo otro; la forma simbólica de la religión permite ya no solo dar un sentido de origen, estancia y tiempo, sino de una separación de lo que es real y lo que solo tiene significado⁴⁸.

Así mismo, el lenguaje atraviesa toda forma simbólica, pues es una integración de las interacciones de las sensaciones, el pensamiento y la elaboración simbólica del ser de las cosas con el ser del espíritu; “el ademán está conectado con la palabra, las manos están conectadas con el intelecto de tal modo que verdaderamente parecen formar parte de él”⁴⁹, las reacciones del cuerpo también son manifestación elaborada como parte de las interacciones simbólicas incluidas en el lenguaje; sin embargo, están tienen que ser acompañadas del sonido.

Solo en el medio físico del sonido se desarrolla su auténtica espontaneidad espiritual. La articulación de los sonidos se convierte en medio para la articulación del pensamiento, así como esta última se da a sí misma un órgano cada vez más diferenciado y sensitivo en la elaboración y formación de los sonidos⁵⁰.

Aquí se puede apreciar también, como las interacciones espirituales y simbólicas podrían ser promotoras del cambio de lo somático, es decir, así como la evolución

⁴⁶ Cfr. *Ibid.* P. 11.

⁴⁷ Cfr. Roberto Andrés González, *op. cit.* P. 57.

⁴⁸ Cfr. *Ibid. op. cit.* pp. 67 – 69.

⁴⁹ Ernst Cassirer, *Op. Cit.* P. 125.

⁵⁰ *Ibid.* Pp. 125 – 126.

permite la complejidad necesaria para la integración y significación del mundo, también esta resulta del despliegue espiritual; sin embargo, un problema surge con las formas de configuración de la realidad y la aprehensión de las cosas por este medio, y esto es que, con el lenguaje:

Desde el punto de vista objetivo se vuelve apto para servir, no solo para expresar cualidades materiales, sino ante todo para expresar relaciones y determinaciones formales de relación; desde el punto de vista subjetivo, en el sonido se traducen la dinámica del sentido y del pensamiento⁵¹.

Es decir, el lenguaje si bien, es una de las formas simbólicas fundamentales, pues gracias a este se logran expresar las interacciones entre el ser de las cosas con el de las personas y entre estos, o más bien, para estos, esta requiere de la interacción con las otras formas simbólicas, pues por sí misma, el lenguaje puede verse como la manifestación de una configuración material, como la expresión de lo sensible, no como la relación espiritual y ontológica que más bien la moviliza; en el lenguaje parece una forma de realidad ya modificada por el espíritu, no la realidad misma; por lo que “se hace necesario descubrir un estrato originario de la realidad, en la cual ella misma pueda ser aprehendida independientemente de cualquier interpretación simbólica”⁵².

Se manifiesta la necesidad de una interacción que podría pensarse de tipo interno, pues es el mismo espíritu cargado ahora de contenidos del mundo de la naturaleza y de otros espíritus que deben ser elaborados e integrados, acomodados bajo el régimen de la legalidad de dichos seres, entendiendo por esto, los hechos y características propios de cada objeto aprehensible⁵³ por el espíritu; sin embargo, aquí se presenta otro problema, pues sería necesario pensar y elaborar las formas simbólicas ya no solo en la interacción del ser de la humanidad con el del mundo, sino el del ser de sí mismo, lo que se nombró anteriormente como autoconsciencia, posiblemente; pero, ese camino podría pensarse para otra investigación.

⁵¹ Cfr. Cassirer, *op. cit.* p. 126.

⁵² Ernst Cassirer, *op. Cit.* P. 12.

⁵³ Cfr. Mario Bunge, *op. cit.* p. 13.

Ahora bien, otro punto importante para la interacción con la realidad se basa no solo en la relación con las cosas y el intento del acercamiento a su ser-en-sí, sino que esta relación es articulada también por el conocimiento de las mismas, tanto la ciencia como la filosofía son *formas simbólicas* que buscan promover la interiorización como la proyección al y del espíritu a lo que puede pensarse como realidad, es decir, de la contemplación teórica del mundo se establecen intercambios entre lo propio de la humanidad y su entorno.

El conocimiento no es descrito como una parte del ser ni como su reproducción y, no obstante, tampoco se ve privado de su relación con este ser, sino que más bien es fundamentado desde un nuevo punto de vista. Pues la función del conocimiento es la que ahora construye y constituye el objeto no como absoluto, sino como “objeto fenoménico, condicionado justamente, por esa función⁵⁴.”

Incluso, como se menciona, cada forma simbólica es pensada como una manera de conocer el mundo, por lo tanto, es necesario el pensamiento de sus interacciones para comprender los estratos de la realidad que representan cada una de estas; y que el conocimiento que de esta deviene es también fuente de las movilizaciones de la necesidad contemplativa o teórica y comprensiva de las cosas; “la justificación y fundamentación crítica del conocimiento debe ser también comprendida en su estructura; el saber teórico deber ser comprendido en su “estructura significativa⁵⁵”.

La realidad aparece como parcial siempre ante la imposibilidad de encontrarse con ella misma, la contemplación y el conocimiento de las interacciones con esta se presentan por un lado, como las necesidades materiales del hombre y la mujer para vivir, pero por otro, tratan del desenvolvimiento del espíritu y sus modificaciones en una correlación de cambio constante, se presenta como dos formas, lo natural y lo espiritual, pero cabe señalar, que dicha separación ya no busca sustancialidades, sino, más bien, una suerte de didáctica para comprender el funcionamiento complejo del espíritu y la naturaleza, y que, ante dichas necesidades aparece el

⁵⁴ Ernst Cassirer, *op. cit.* p. 14.

⁵⁵ *Ibid*, p. 15.

símbolo como creación desde la primera y como la respiración, interiorizado y proyectado en el mundo; y el símbolo tiene entonces, la peculiaridad de sobrepasar lo sensible y alzarse como un vehículo más complejo, que podría darse a notar a partir de contraponerlo ahora con el signo, pues este como con ciertas partes del lenguaje, son manifestaciones sensibles y motoras de estímulos que aparecen de este mismo orden,

El signo se encuentra más emparentado con la conducta animal, a la expresión fisiognómica, la cual se encuentra ceñida a la necesidad natural. El signo se encuentra enderezado hacia un fin específico y se expresa mediante un gesto concreto (...). El símbolo, por el contrario, no se ve frenado por un gesto en específico⁵⁶.

El signo se diferencia del símbolo en tanto su variabilidad, el signo es determinado, el símbolo es creativo; aquí se retoma la idea de los problemas del lenguaje y la ciencia, donde se determinan ciertos signos y significados, los cuales si bien, permiten un acercamiento al mundo y a la realidad, como se menciona, solo permanecen en un sentido más bien orgánico; es con el símbolo que estos toman el camino hacia el interior del espíritu, es decir, cuerpo e intelecto conocen las cosas, pero es por vías del símbolo que estos quedan impregnados por el espíritu y al mismo tiempo lo impregnan; por esto mismo “la llave que está destinada a abrir las puertas del conocimiento debe ser comprendida también en su estructura; el saber teórico debe ser comprendido en su “estructura significativa”⁵⁷.

La convivencia de las formas de conocer el mundo, sus formas son adaptaciones de la herramienta simbólica que es producida por el espíritu para la interacción con el mundo y consigo mismo; todos los aspectos de las interacciones entre la humanidad y su espíritu con el mundo y el ser de las cosas es gracias a las creaciones simbólicas las cuales se les da un sentido en cada caso único, y esta peculiaridad puede pensarse tanto de forma individual como colectiva en tanto la sujeción a las leyes que también le son propias, en este caso, pensando las

⁵⁶ Roberto Andrés González, op. cit. P. 53.

⁵⁷ Ernst Cassirer, *Op. Cit.* P. 15.

naturales y las que podrían nombrarse en lo humano, por ejemplo, las sociales; pues la interiorización de la ley es el reconocimiento de lo ajeno, y dicha capacidad es movilizadora en parte también, como se citó antes, de la forma simbólica de la religión.

Cabe mencionar, que otros impulsos también son proyectados en las formas del espíritu, pues no solo el conocimiento teórico del mundo tiene la capacidad de promover un intento del acercamiento con el ser-en-sí de las cosas, como se menciona, la voluntad hace su aparición en superación de la necesidad, y ante esto, también se le puede agregar el afecto, que incluye tanto la capacidad de amar y crear, como la de destruir, pues los afectos que impregnan las acciones simbólicas también son parte constitutivas de las mismas.

1.2 La interacción entre la realidad y el mundo interno: una mirada desde el psicoanálisis.

En el apartado anterior se elaboró como, desde la *filosofía de las formas simbólicas*, el ser de la humanidad busca establecer una relación con el mundo desde las interacciones que promueven el conocimiento del mismo así como la búsqueda de sentido; y para esto se vale precisamente del uso del símbolo en sus diferentes formas, al mismo tiempo que se pone en perspectiva como ante esta interacción, ambos, el ser humano y de las cosas o naturaleza se ven transformados, se podrá decir que hay una creación y modificación interna y externa; y que cada una de estas formas tiene sus limitaciones, pero desde su función colaboran para el sostenimiento de la permanencia en el mundo; por ejemplo,

la filosofía alcanza lo que la mera ciencia, ligada al indisoluble medio del lenguaje y de sus conceptos no puede alcanzar nunca: nos presenta el mundo de la experiencia pura en su ser-ahí y en su ser-así inmediatos, libre de toda mezcla de componentes heterogéneos y libre de conocimiento y perturbación debidos a ingredientes significativos arbitrarios⁵⁸.

⁵⁸ Ernst Cassirer, *op. cit.* p. 13

Esto no quiere decir que la forma simbólica de la ciencia sea insuficiente, pues si se piensa al revés, la filosofía no se concentra como tal en la explicación sensible de las experiencias del mundo, es decir, la filosofía requiere de la ciencia como un acceso al entendimiento material de las cosas, es por esto que Cassirer insiste en el reconocimiento de la diversidad de las funciones del símbolo.

Este método parte de que tanto la fenomenología del ser del hombre como la filosofía de la cultura, el conocimiento de la unidad se finca a partir precisamente del conocimiento de la ley, o estructura fundamental, de la cual van a derivar las diversas actividades y manifestaciones del hombre en todas sus latitudes⁵⁹.

El hombre y la mujer hacen, la naturaleza hace; la fuerza creadora de esta última vive o habita en el primero, es de esta forma que existe una correlación, donde el conocimiento, no únicamente científico sino, la aprehensión de las cosas en un intento de acceder con la parte más fundamental existe como un ideal inalcanzable pero siempre presente en las movilizaciones humanas y su empuje no solo a conocer, sino a comprender, dar sentido, adaptar y modificar tanto el mundo de la naturaleza como el propio, para esto, se presenta el planteamiento sobre la “analítica del entendimiento” propuesto por Cassirer que cita:

Ella quiere mostrar cómo se engranan las diversas formas fundamentales del conocimiento, la sensación y la intuición pura, las categorías del entendimiento puro y las ideas de la razón pura, y cómo en su interrelación e indeterminación determinan la configuración teórica de la realidad⁶⁰.

La idea de poder tener un contacto directo con la realidad se presenta como un problema a la vez que una meta; como se ha mencionado, la interacción con el ser-en-sí es imposible, pero eso no quiere decir que, al mismo tiempo, sea uno de los motores que buscan pensar y conocer la realidad, y que esto se hace, mediante las creaciones, justo, como la ciencia o la filosofía.

Así pues, es precisamente el espíritu mediante su acción creadora quien realiza la primera apertura del mundo. El producto de la acción creadora del espíritu es el

⁵⁹ Roberto Andrés González, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁰ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 14.

“símbolo”; el símbolo es la, por así decirlo, llave mágica que ha abierto el mundo desde su origen, desde que el mundo es mundo, justamente para construir el mundo en tanto que mundo⁶¹.

En este punto es importante considerar la idea de que las personas no puede vérselas con el mundo tal como es, incluso el propio cuerpo ha tenido que desarrollar evolutivamente mecanismos para poder lidiar con la gran cantidad de estímulos que el mundo de la naturaleza ofrece, estos, son los mecanismos de la sensación, percepción y atención, dicho proceso perceptivo es el mecanismo sensorio-cognitivo de gran complejidad mediante el cual el ser humano siente, selecciona, organiza e interpreta los estímulos, con el fin de adaptarlos mejor a sus niveles de comprensión⁶².

Así como el cuerpo encuentra formas de conocer y organizar el mundo de las sensaciones, como se ha mencionado, el espíritu conoce y organiza a través de sus funciones creadoras y de sentido dicho mundo natural, no solo conocemos el mundo, sino que este conocimiento también lo crea; pero lo hace igual que como es recibido, con el encuentro con el fenómeno, este se enarbola como un hacer que se compenetra con el quehacer del espíritu; en Cassirer:

La fenomenología del conocimiento tampoco se reduce al análisis del conocimiento científico de la naturaleza, sino a toda actividad espiritual por la que nos creamos un mundo en su configuración característica, en su orden y en su ser como tal⁶³.

Se entiende aquí la cuestión en una interacción de la fenomenología, precisamente como un encuentro de actividades, el fenómeno es la actividad propia resultante de la naturaleza, en tanto que la fenomenología del conocimiento es la actividad del espíritu, y esta crea sentido, y este a su vez, activa las modificaciones tanto internas como externas propias de lo humano. Así mismo, también cabe mencionar, que los fenómenos percibidos por la humanidad, ya precisamente por acto de la percepción

⁶¹ Roberto Andrés González, *op. cit.*, p. 106.

⁶² *Cfr.* Munkong y Juang citados en Vilatuña Correa, Fausto., Guajala Agila, Diego., Pulamarín, Juan José., & Ortiz Palacios, Walter. (2012), "Sensación y percepción en la construcción del conocimiento." *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, Vol., núm.13, pp.123-149 [Consultado: 25 de octubre de 2023]. ISSN: 1390-3861. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846102006>, p. 7.

⁶³ Roberto Andrés González, *op. cit.*, p. 44.

y la atención, no son recibidos en su forma más pura, pues el cuerpo y los filtros orgánicos de este modifican la interacción para su procesamiento perceptual; funciones similares se encuentran en las *formas simbólicas*, estas aparecen como los mecanismos necesarios para el trámite de la multiplicidad de sentidos a los que el espíritu está expuesto y que mediante el lenguaje logra una concreción necesaria para la evitación de una sobrecarga que podría venir de la intensidad que existe en la vida, tanto externa como interna; por ejemplo, pensar en la gran potencia del tiempo podría ser sobrecogedor sin la capacidad del entendimiento para modularlo.

La filosofía de las formas simbólicas no se propone una metafísica del conocimiento, sino una fenomenología del conocimiento. Bajo esta noción (fenomenología del conocimiento) se entiende toda actividad espiritual por la que se configura la imagen de un mundo. El hombre precisa la facturación de mundos para existir, y posee entre una de sus consignas, la imperiosa necesidad de crear diferentes mundos para ser⁶⁴.

Una vez mencionados los procesos psicológicos básicos mediante los cuales se tramita la experiencia sensorial con el mundo, se identifican en el trabajo de Cassirer cierta tendencia a una psicología más bien de tipo cognitivo conductual, y que los procesos internos quedan explicados desde las mismas funciones del espíritu, como movilizador interno, y que con este “el hombre puede establecer *de facto* una relación con lo ajeno”⁶⁵. Sin embargo, con respecto a la creación y sostenimiento del mundo interno, el psicoanálisis logra demostrar cómo el desarrollo de los planteamientos de la vida inconsciente y más específicamente, la teoría de las *relaciones objetales* propuesta por Melanie Klein aparecen como la mira desde un ángulo diferente de las complejidades de la vida interna del humano, e incluso podría pensarse desde esta perspectiva, que es justamente una vida interna cargada de sentidos y afectos lo que diferencia la animalidad humana, pues estas características, como se ha mencionado, superan las programaciones genéticas que impulsan el comportamiento animal, es decir, la complejidad de la vida interna evoluciona junto con las formas del espíritu y tendencia a dar sentido.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 47.

La fenomenología de Cassirer permite la interacción entre diferentes formas del conocimiento, este puede entenderse más allá de la existencia fáctica de los fenómenos, pues el mundo posee también un sentido y un significado, es decir, puede ser simbolizado, pero, a su vez, dichos procesos pretenden acceder a la realidad del ser de las cosas, la simbolización también es solo parte del proceso de conocer, pues la pretensión es la aprehensión de la amplitud de la cosa o experiencia conocida⁶⁶; el conocimiento hace referencia a la posibilidad de la aprehensión de la realidad última de las cosas; cada forma simbólica se encuentra con la necesidad de interactuar con la otra, cada forma del conocimiento o de conocer la realidad puede ser entendida desde distintos puntos de vista, lo que enriquece su comprensión y su sentido. No hay un privilegio entre ninguna forma del conocimiento, entre ninguna forma simbólica, todas permiten tramitar la realidad desde su propia forma de sentido y colaboran entre sí para una mayor creación y claridad; así como a la elaboración e integración del conocimiento de las cosas⁶⁷.

Puede pensarse que la capacidad del espíritu de dar sentido, de integrar, de simbolizar, se concreta en la creación de una instancia que existe en correlación tanto con el espíritu como con el mundo, usa el símbolo como vehículo entre la realidad y el espíritu, que puede pensarse aquí como el depositario y organizador del mundo externo dentro de este, este sería el Yo, esta instancia “no es ninguna sustancia cósmica que aisladamente pueda ser pensada como existente, separada completamente de todas las demás cosas en el espacio, sino que recién alcanza su contenido, al saberse en un mundo de otras cosas”⁶⁸.

Dos situaciones se detectan de suma importancia ante esta aseveración, la primera, que el Yo es la instancia resultante de la consciencia de las cosas por parte del espíritu en sus intenciones de diferenciación de las mismas, la consciencia y el yo se vuelven los conductores designados por el espíritu para la interacción de la realidad y el ser de las cosas y el de sí mismo, desarrollando los mecanismos para

⁶⁶ Cfr. Ernst Cassirer, *Op. cit.*, p. 12.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 48.

⁶⁸ E. Cassirer citado por Roberto Andrés González, *Renovación del humanismo y emancipación antropológica. Hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. Editorial Fontamara, México, México, 2013, p. 48.

vivir en el mundo y dentro de sí mismo. Y es importante este señalamiento, pues la consciencia

Apenas en las grandes creaciones de la consciencia cultural resulta propiamente también legible “el devenir hacia el yo”. Pues apenas en sus actos espirituales madura el hombre y llega a la consciencia de su yo al discernir y configurar la secuencia fluida y siempre idéntica de las vivencias, en lugar de abandonarse a ellas, y solo en esta imagen de la realidad configurada de las vivencias se encuentra a sí mismo como sujeto, como centro monádico de la existencia multiforme⁶⁹.

La segunda tiene que ver con respecto al reconocimiento de lo otro, pues el yo surge a partir del reconocimiento de lo ajeno, “ya que al saberse singular es porque se sabe en un mundo de cosas; es decir, el aparecer de las cosas supone, desde mucho antes, la función significativa del espíritu”⁷⁰, dicho de otro modo, podría pensarse que el yo es un objeto, una especie de entidad subjetiva que da forma a la identidad personal, habitando dentro del espíritu; uno que se identifica como tal en cuanto entra en interacción con otros objetos, y es mediante el uso del símbolo como se realizan intercambios objetales entre el espíritu, el mundo y los otros.

Ambas situaciones también reafirman los procesos de la búsqueda de lo familiar, pues el yo toma forma a partir de otro yo, a partir de lo ajeno, y esta es siempre también una actividad. Las necesidades de aprehender la realidad, modificarla y ajustarla son tareas también designadas a dicha instancia tanto por el cuerpo, como el espíritu y la psique; pues es partir de los intercambios activos que se genera la diferencia, no puede haber un yo si no existe otro yo o cosa o experiencia para diferenciarse, y esto precisamente puede ser entendido en los mecanismos de interiorización y exteriorización de los propios elementos de lo interno y lo externo.

En cuanto al análisis del mundo interno, es decir, el del espíritu y la psique, el rescate de los principios psicológicos en la obra de Cassirer obedece más bien a

⁶⁹ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁰ Roberto Andrés González, *op. cit.*, p. 49.

una psicología basada en los procesos cognitivos⁷¹ y funciones ejecutivas⁷², rosando el psicoanálisis con la mención de las fantasías omnipotentes que aparecen en ciertas etapas del desarrollo del pensamiento infantil en sus primeros estadios; sin embargo, el trabajo sobre la estructuración del Yo y el aparato psíquico, así como de los mecanismo de simbolización descritos y desarrollados en el cuerpo psicoanalítico podrían permitir la elaboración complementaria desde lo afectivo y lo pulsional.

En los principios del psicoanálisis este intentó la explicación de las conductas desde la neurofisiología; sin embargo, con el desarrollo de sus observaciones y descubrimientos tales explicaciones y la búsqueda del origen de los comportamientos vivió un cambio, “concentrándose en el estudio de la personalidad concebida como resultado de una interacción del yo con los objetos”⁷³, es decir, se preocupa también por la interacción tanto interna como externa en el marco de las producciones psíquicas de las personas.

Si bien, el psicoanálisis tiene un origen clínico, pues el desarrollo su cuerpo teórico, de sus explicaciones comprensivas de la personalidad y método de investigación se construyen a partir del estudio de la neurosis, principalmente de la histeria, dichos conocimientos son llevados también al análisis del funcionamiento cultural, de las producciones de la misma y sobre todo, de sus malestares; es decir, el psicoanálisis “podía considerarse desde una triple perspectiva: como un *método* terapéutico, como una *teoría* psíquica y como un *método de estudio de aplicación general*”⁷⁴ de esta posibilidad aparece el *psicoanálisis aplicado*⁷⁵, el cual pretende el análisis de

⁷¹ Cfr. Martelo Ortiz, Okendy Melissa., & Arévalo Parra, Jessica Marcela. (2017), "Funcionamiento cognitivo y estado s emocionales de un grupo de niños y adolescentes con bajo rendimiento académico." Revista Neuropsicología Latinoamericana, Vol., núm.3, pp.13-22, p. 14, [Consultado: 25 de octubre de 2023]. ISSN: Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439554381002>.

⁷² Cfr. Esperanza Bausela Herreras, *Funciones Ejecutivas: Nociones Del Desarrollo Desde Una Perspectiva Neuropsicológica*, Revista Acción Psicológica, vol. 11, no. 1, 21-34. ISSN: 1578-908X, Logroño, 2014, pp. 21 – 34.

⁷³ Joan Coderch, *Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica*, Editorial Herder, 2002, Barcelona, España, p. 22.

⁷⁴ Carlos Gómez en *Introducción. Aporías de la cultura*, Sigmund Freud. *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p.11.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

diversos temas bajo la mira del cuerpo teórico psicoanalítico, ya que este también puede considerarse desde una perspectiva más allá de lo clínico.

Ahora bien, el psicoanálisis y su trabajo se basa en la observación y comprensión del aparato psíquico, su estructura y funcionamiento, para ello la identificación y desarrollo de sus conceptos aparece como primera tarea; el trabajo de Freud analizando los contenidos oníricos de sus pacientes así como los síntomas neuróticos le permitió el descubrimiento de una instancia donde eran depositarios un sinnúmero de contenidos de la vida de las personas, lo que le permite el desarrollo de una serie de sistemas que toman sentido desde lo anímico, dicha instancia es el *Inconsciente* (Icc).

Pero antes de profundizar en tan compleja estructura, se hace menester explicar cómo, desde la perspectiva del psicoanálisis funciona el aparato psíquico, el cual está regido, por una energía propia y de origen interno así como en Cassirer el espíritu; es la fuente interna de toda movilización y producción, es decir, es, desde adentro, desde la parte más íntima del ser que este se aventura al mundo, así mismo funciona el aparato mental, pues lo que incita las interacciones con el mundo externo, no vienen de este, más bien es la excitación interna, de origen endógeno lo que empuja a hombres y mujeres a las interacciones con lo otro, la vida psíquica toma fuerza desde el interior y es la necesidad de encontrar objetos para la descarga de su energía lo que moviliza el aventurarse hacia el mundo tanto natural, como social⁷⁶; ahora bien, dicha energía interna del aparato psíquico al mantenerse eternamente cargada y recargada mientras exista la vida, se convierte en tensión, la cual es vivida dolorosa y con la apremiante necesidad de ser liberada, esta dinámica se le conoce como principio de displacer – placer, la cual consiste en la excitación o recarga interna o externa como tensión displacentera y a su liberación como obtención de placer, situación que solo termina con la muerte⁷⁷. Esta acción es lo que permite el deseo, el cual se refiere a la búsqueda de la liberación de la tensión

⁷⁶ Cfr. Juan David Nasio, *El placer de leer a Freud*, Gedisa editorial, Barcelona, 1999, p. 26-27.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29.

a través de la *descarga*⁷⁸ de la energía psíquica mediante la elección de un objeto y su transformación, así como por una acción⁷⁹; a esto se le nombra *placer*.

Para Freud, toda tensión del aparato psíquico es de tipo sexual, cabe resaltar así otro elemento fundamental de la teoría Freudiana, pues la sexualidad es “todo lo que con el propósito de obtener una ganancia de placer se ocupa del cuerpo”⁸⁰, es decir, lo que el cuerpo convierte en acción por el impulso a la descarga de su energía o tensión y, por lo tanto, se convierte no solo en acción sino también en producción, toda producción, es sexual. Así mismo, esta energía psíquica, se le da el nombre de *libido*, que “es la fuerza por la que se exterioriza la pulsión”⁸¹; las pulsiones son

Procesos dinámicos consistentes en un *empuje* (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente, en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin. Si bien se reconocen las excitaciones externas se debe reconocer que estas son siempre impregnadas por la energía interna que habita en el lcc, por esto una excitación de fuente externa es llevada al interior y vivida internamente⁸².

Cabe mencionar, que las pulsiones nunca logran su descarga total, ya que deben atravesar la barrera de la *represión*, la cual está destinada a deformar el contenido puro de las pulsiones que proviene desde el Inconsciente, al mismo tiempo la energía pulsional lcc nunca aparece en sí misma, pues dentro del lcc habitan una multiplicidad de objetos a los cuales las pulsiones se pegan o acomodan mediante los procesos de *condensación y desplazamiento*, los cuales consisten la unión de varios objetos en uno o en la salida de representantes de la pulsión como en “fila

⁷⁸ Cfr. Jean Laplanche, Jean Bertrand Pontalis, *Diccionarios de psicoanálisis*, Editorial Paidós, Traducción de Fernando Gimeno Fernández, 1996, Buenos Aires, p. 96.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 96.

⁸⁰ Sigmund Freud, 20 conferencia. La vida sexual de los seres humanos, Sigmund Freud. Obras completas. Conferencia de Introducción al Psicoanálisis (Parte III), traducción por José L. Etcheverry, Amorrortu Editores, 1984, p.277.

⁸¹ *Ibid.*, p. 285.

⁸² Jean Laplanche, Jean Bertrand Pontalis, *Diccionarios de psicoanálisis*, Editorial Paidós, Traducción de Fernando Gimeno Fernández, 1996, Buenos Aires, p. 324.

india”, donde un solo objeto o representante no busca su irrupción en la consciencia por sí solo, sino que se “pega” a otros; cada uno de estos respectivamente⁸³.

Las formas de funcionamiento del aparato psíquico son los procesos primario y secundario; el primero obedece a los movimientos con total libertad dentro del Icc de la energía o libido, donde esta intenta asirse a objetos o representantes para la descarga de dicha energía y disminuir la tensión, y esta obedece el principio de placer y displacer. Por otro lado, el proceso secundario se refiere al movimiento de dichos objetos pasados por la represión, censurados por la consciencia (Cc) y que encuentran su camino al mundo exterior, en donde a la regulación del aparato perceptual se le suma la sofisticación de la consciencia⁸⁴.

La Cc es la parte del sistema que hace alusión no solo al aparato perceptual, sino al receptor y actor que busca de primera mano la adaptación de los impulsos internos y externos en la vida del sujeto y para el funcionamiento sano del mismo.

Una instancia más aparece en los funcionamientos de aparato psíquico, esta es el *Preconsciente (Pcc)*, “el sistema preconsciente se encuentra situado entre el sistema inconsciente y la consciencia; está separado del primero por la censura, que intenta prohibir a los contenidos inconscientes el camino hacia el preconsciente y la consciencia”⁸⁵; hay una instancia que auxilia, por decirlo así, al trámite de la gran cantidad de información y experiencias afectivas que pudieran desbordar a la consciencia, pues ya sea desde los fuertes e inagotables estímulos endógenos o por la gran cantidad de estímulos exteriores, el preconsciente permite almacenar contenidos que son necesarios para el funcionamiento psíquico albergando la información y dosificándola dependiendo de las necesidades actuales.

Ahora bien, entra en juego el *afecto*, esta palabra hace referencia a la carga y a la intensidad de la carga libidinal que inviste un objeto o un representante de objeto de

⁸³ Cfr. Juan David Nasio, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁸⁴ Cfr. Sigmund Freud, *El proceso primario y el proceso secundario. La represión*, La interpretación de los sueños, Obras Completas, Tomo V, Amorrortu Editores, 1984, Buenos Aires, pp. 578-598.

⁸⁵ Jean Laplanche, Jean Bertrand Pontalis, *op. cit.*, p. 283.

la pulsión, la cual está ligada a las experiencias del sujeto, tanto del cuerpo, como de las interacciones con los otros⁸⁶.

Dos aspectos dentro de estos procesos son fundamentales, primero la represión, esta “no equivale a la no realización de un deseo, sino a su falta de percepción”⁸⁷, el deseo tiene su origen en lo lcc, si bien, las excitaciones del aparato psíquico pueden ser también de origen externo, esta experiencia es llevada al interior para convertirse en elevación de tensión interna, toda excitación se ve envuelta en libido interna; sin embargo, cuando la envoltura en la libido es muy alta hasta el punto de presentarse dolorosa, la represión⁸⁸ hace su entrada separando el monto de afecto del objeto representante de la pulsión; si bien, esta tarea no es siempre lograda, es lo que permite el trámite y la descarga que le es posibles a tales experiencias⁸⁹, de esta forma el objeto permanece en proceso primario mientras que el afecto desinvertido es deformado o colocado en otro representante, el cual tiene la intención de ser soportado por la Cc y por la realidad.

Dentro de una concatenación teleológica, nada prueba mejor el valor de la sobreinvertidura producida por la influencia reguladora del órgano sensorial Cc sobre la cantidad móvil de la creación de una nueva serie de cualidades y, con ella, de una regulación nueva, que constituye el privilegio del ser humano sobre los animales⁹⁰.

El espíritu es la fuerza regulada por el Yo y la consciencia y moviliza a la creación para poder dar sentido, así la Cc y el preconscious en el psicoanálisis funciona como filtro de los contenidos y de la energía pulsional que viene del Inconsciente, en ambos el Yo y la consciencia son instancias requeridas para la regulación de los poderosos impulsos que vienen desde dentro.

⁸⁶ Cfr. Jean Laplanche, Jean Bertrand Pontalis, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁷ Carlos Gómez, *op. cit.*, p.14.

⁸⁸ Cfr. Sigmund Freud, *op. cit.*, pp. 590-593.

⁸⁹ Cfr. Sigmund Freud, *El camino de la formación del síntoma*,

⁹⁰ Sigmund Freud, *Lo inconsciente y la consciencia. La realidad*, La interpretación de los sueños, tomo V (segunda parte). Sobre el sueño. Sigmund Freud. Obras completas, traducción por José L. Etcheverry, Amorrortu Editores, 1900, p. 604.

La represión evita que exista el encuentro con la energía libidinal como tal, así como con los contenidos lcc explícitos, pues estos suelen ser intransitables para la Cc, no solo por su tensión; también, para estos no hay otro u otros que no sean solo para la satisfacción de sus deseos, los cuales, en la vida social, muchas veces, no son elaborables ni permisibles; y es precisamente esta parte de la interacción con lo otro que instaura el *principio de realidad*⁹¹.

En este proceso, se encuentra una similitud con las formas simbólicas, tanto en la filosofía de Cassirer como para Freud, no nos la podemos ver con la realidad en sí, ni interna ni externa, más bien, son necesarias funciones que modifiquen y organicen los estímulos tanto internos como externos para poder asegurar la funcionalidad y la existencia de las personas en el mundo, tanto natural como social. Así mismo, el espíritu por sí mismo no posee la posibilidad de tomar forma, necesita de objetos externos con los cuales construirse a sí mismo, para lo cual, como se ha mencionado, la principal herramienta es el símbolo y sus formas.

El lugar de origen de la energía psíquica o libido, así como del afecto, es el Inconsciente, este tiene múltiples definiciones desde diferentes perspectivas, a saber; desde un punto de vista descriptivo, el lcc, como el espíritu puede ser apreciado por sus creaciones, “las formas del inconsciente se presentan como actos, palabras o imágenes inesperados que surgen bruscamente y desbordan nuestras intenciones y nuestro saber consciente”⁹²; como un sistema se refiere a la estructura base del aparato psíquico, de donde provienen las forma y la energía libidinal⁹³; desde un punto de vista dinámico, el inconsciente es el causante de la movilización de representantes de la pulsión que buscan irrumpir en la consciencia pero por la represión son deformados y genera movimientos entre fuerzas que chocan, generando así el dinamismo del sistema lcc y Pc – Cc⁹⁴; en un sentido económico, el lcc tiende a cambiar y deformar su energía y sus representantes de pulsión, es decir, tiende a establecer intercambios entre este y las necesidades de

⁹¹ Cfr. Juan David Nasio, *op. cit.*, p.31.

⁹² *Ibid*, p. 42.

⁹³ *Ibid*, p.43.

⁹⁴ *Ibid*, pp. 44-48.

la consciencia y la realidad⁹⁵; finalmente desde un punto de vista ético, se entiende al inconsciente como el movilizador de un placer absoluto, que para el psicoanálisis es el incesto, que más que el acto sexual en sí, representa el deseo del retorno a la vida intrauterina, donde toda necesidad estaba cubierta y no era necesaria la existencia del deseo, por lo tanto, no había tensión ni displacer, pero tampoco placer, y es a partir de dicha prohibición que se instaura una ley, se reconocen a otros separados de uno y se pretende la existencia en conjunto⁹⁶.

Ahora bien, se ha descrito una de las tópicas freudianas, la topográfica, que consiste en la descripción de las instancias que conforman el aparato mental; sin embargo, Freud describe una segunda tópica de tipo estructural, ahora dentro de esta primera de tipo topográfico encuentra las instancias que dirigen, organizan, censuran e interpretan los impulsos que provienen del lcc y del mundo exterior, dichas instancias son el Ello, el Yo, y el Superyó.

Uno de los puntos clave de la teoría psicoanalítica, es el concepto de represión, y es a partir de este que Freud encuentra la dinámica entre los sistemas Inconsciente y Preconsciente-Consciente, pues, precisamente la represión, es un acto lcc del Yo para mantener aquellos contenidos lcc lejanos de este y en ocasiones del Pcc⁹⁷, cabe mencionar aquí que los impulsos internos que devienen del lcc son desconocidos, provienen de las primerísimas interacciones entre aparatos psíquicos, primordialmente con el de la madre, pero las demandas pulsionales y las fantasías que de estos aparecen, que a su vez buscan su cumplimiento mediante el deseo emergen como fuerzas desconocidas que gobiernan las partes más externas del aparato psíquico y, por lo tanto, la mayoría de las acciones de las personas; ya Freud explica esto retomando un postulado de Groddeck:

Me refiero a Georg Groddeck, quien insiste, una y otra vez, en que lo que llamamos nuestro «yo» se comporta en la vida de manera esencialmente pasiva, y —según su expresión— somos «vividos» por poderes ignotos {unbekannt}, ingobernables⁹⁸.

⁹⁵ *Ibid*, pp. 48-49.

⁹⁶ *Ibid*, pp. 49-52.

⁹⁷ *Ibid*, pp. 91-93.

⁹⁸ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, en Obras Completas Vol. 19, Amorrortu Editores, Buenos aires, 1984, p.25.

Esto permite poner en relieve no solo la existencia de los sistemas, sino sus interacciones; la tónica topográfica describe las partes del aparato psíquico, la estructural describe las instancias que dentro de estos lugares toman sus funciones y su contenido, así Freud diferencia en primer término el Ello y el Yo;

Propongo dar razón de -ella llamando «yo» a la esencia que parte del sistema P y que es primero prcc, y «ello»,⁹⁹ en cambio, según el uso de Groddeck, a lo otro psíquico en que aquel se continúa y que se comporta como lcc⁹⁹.

El Ello toma forma y fuerza a partir de las excitaciones de la libido que habita en el sistema lcc, la marca de esta instancia es primordialmente de dicha naturaleza, por lo que obedece principalmente el principio de placer, y como hemos visto, esta energía y pulsiones son desconocidas, por esto es llamado Ello, es como otro que habita en el individuo, otro que posee toda su historia de la forma más íntima y pura; “un in-dividuo [Individutum] es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido (no discernido) e inconsciente”¹⁰⁰, todo lo proveniente del Ello aparece como inaccesible, ya sea por intransitable o por inadmisibles, lo primero tiene que ver con que toda experiencia es vivida por las cargas de energía y por tanto, tensión tal cual existen; pongamos un ejemplo, un accidente automovilístico y todo su dolor se queda grabado en el lcc, y es vivido por el Ello en cada momento como si fuera todo el tiempo presente, esas sensaciones y afectos no pueden ser regulados por el Ello, no logran tener un sentido y son, por tanto, intransitables, así el dolor también de un abandono o un abuso sexual.

Así mismo, muchas de las tensiones y deseos que vienen del Ello son inadmisibles, ya que por mucho odio que se pueda sentir ante aquellos o aquello que nos lastima o causa algún dolor, no nos son permitidas las agresiones, y cabe mencionar que la intensidad de la energía lcc del Ello lleva a planificar las más turbias fantasías de destrucción, pero que, como se refiere, no pueden ser cumplidas, ya que son reguladas por la realidad y la parte que de esta es vivida por el cuerpo y la psique;

⁹⁹ *Ibid*, p. 25.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 25.

ante lo cual la interacción con lo otro y su legalidad así como la establecida por la moral o la ética hacen su aparición como reguladores externos, claro, en la cultura.

Dicho de otro modo, el Ello tiene ciertas cualidades de un Yo, pero primordial y únicamente de tipo lcc, en donde existen además “representaciones innatas, propias de la especie humana, inscritas y transmitidas filogenéticamente”¹⁰¹, es importante esta mención, pues el espíritu tiende a una originalidad de la misma índole;

El pensamiento de Cassirer se traza en el claro de un proceso espiritual permanente. Esto nos habla ya de una concepción de corte filogenético acerca del espíritu, pues no se debe olvidar que la secuencia que describe precisamente el alma dibuja una tendencia que va desde lo más elemental hasta lo más complejo. Digamos que, para Cassirer, el espíritu se va formando gradualmente en la historia de sus manifestaciones culturalmente; pues justo en la historia éste (el espíritu) se va enriqueciendo mediante la facturación de nuevas formas expresivas¹⁰².

Tanto el espíritu como el lcc son los herederos de lo que podríamos pensar como los impulsos originarios de sentido y afecto que se precisan para habitar el mundo, tanto de la naturaleza como de lo social; por otro lado, continuando por el lado psicoanalítico otro aspecto es fundamental en la diferenciación del Ello de lo lcc, y este se refiere a que, al igual que el Yo tiene la tarea de percibir las excitaciones externas, así funciona el Ello, este posee la capacidad de la percepción de las tendencias pulsionales internas, es el que siente desde adentro, por así decirlo, solo que, sin ninguna regulación u organización, de ningún tipo, ni social, ni temporal¹⁰³, otro aspecto comparten espíritu e lcc, son atemporales e históricos, pues estos son arrojados ante el devenir de la creación y la construcción, ambos requieren de un Yo que mantenga el contacto con la realidad y la organice, que le provea objetos o experiencias para dar sentido a las necesidades internas.

Es fácil inteligir que el yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior, con mediación de P-Cc: por así decir, es una continuación de la

¹⁰¹ Juan David Nasio, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰² Roberto Andrés González, *op. cit.*, p.107.

¹⁰³ Cfr. Juan David Nasio, *op. cit.*, p. 95.

diferenciación de superficies. Además, se empeña en hacer valer sobre el ello el influjo del mundo exterior, así como sus propósitos propios; se afana por remplazar el principio de placer, que rige irrestrictamente en el ello, por el principio de realidad. Para el yo, la percepción cumple el papel que en el ello corresponde a la pulsión¹⁰⁴.

Similitudes importantes, se rescatan entre el Yo planteado por Cassirer y el Yo psicoanalítico, en ambos, dicha instancia funcional no solo corresponde al sistema perceptual y está en contacto directo con la realidad natural, más bien, son una estructura que lleva hacia el interior de forma organizada dicha realidad; por un lado, desde el espíritu, la fuerza e impulso creador y dador de sentido envuelve las interacciones con el mundo, a su vez, el Yo desde el psicoanálisis lleva la energía libidinal en la que se envuelven también, las relaciones con el exterior.

Ahora bien, así como en la tónica topográfica existe una instancia entre el sistema Cc y el lcc, así mismo existe otra instancia que permite la regulación dentro de la segunda tónica freudiana, esta, es el Superyó; esta instancia es la heredera de las interacciones con lo otro, principalmente con lo otro moral, “si el yo solo fuera la parte del ellos modificada por el influjo del sistema percepción, el subrogado del mundo exterior real en lo anímico, estaríamos frente a un estado de cosas simples”¹⁰⁵; la existencia de las nociones pulsionales complejizan la realidad externa envolviendo las relaciones con el exterior por el afecto, sin embargo, la capacidad de tramitar y experimentar todas estas experiencias, no solo es realizada por el Yo, la herencia filogenética propia de la especie humana que aparece a través de la internalización del otro permite una función auxiliar, es decir, el yo nunca está solo, pues debido a la interacción con otros aparece esta instancia ideal, que deviene de la superación del complejo de Edipo.

Dicho complejo consiste en la superación del deseo de incesto, que a su vez refiere el deseo lcc de regresar al cuerpo de la madre y poseerla; situación que una vez superada debido a la angustia de castración, es decir, de perder el pene simbólico, el falo, o en el caso de la mujer enfrentarse al dolor de la castración y realizar la

¹⁰⁴ Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 30.

misma renuncia; y que esto implica la desexualización de los padres, es decir la deslibidinización de las idealizaciones placenteras hacia estos¹⁰⁶, y de esta manera niños o niñas logran colocar sus deseo y su energía en otros objetos, es decir, existe una apertura ahora más hacia las idealizaciones de otros aspectos de la personalidad de los padres que aparecen como identificaciones, y estas a su vez son la introducción de la necesidad de vivir con otros, y es que, es precisamente del reconocimiento de la existencia y dicha necesidad del otro que deviene lo moral¹⁰⁷.

Al igual que es el espíritu, la necesidad de la interacción con los otros aparece como una de las fuerzas más importantes, no solo como movilizadora, sino como potenciadora de sentido y estructura, los cuales forman parte del conocimiento de las cosas y si se pudiera agregar, del conocimiento de los otros, pues los vínculos afectivos se proponen también una posibilidad y necesidad del conocimiento, tanto del espíritu como del Inconsciente.

1.2.1 Las relaciones objetales. La realidad del mundo interno.

Como se ha visto en el apartado anterior, la realidad externa se ve envuelta no solo por la fuerza del espíritu que mediante el símbolo introduce sentido a las interiorizaciones de la realidad sensible a la que está expuesta por vías del aparato perceptual y la consciencia; también la vida afectiva, así como la capacidad de amar u odiar, de crear o destruir, de sentir placer o tensión, existen desde el Inconsciente psicoanalítico tienen un impacto en la relación con los otros y lo otro; pero, ¿de dónde provienen dichas capacidades? Podría pensarse que tanto la cualidad de la existencia del espíritu y de lo inconsciente es interno y único en cada ser humano; igualmente en el capítulo se describe precisamente las cualidades internas del espíritu como la parte interna del ser del mismo, la cual se moviliza hacia el exterior, pues la vida anímica también contribuye a la creación de dicho mundo interno desde los elementos del externo.

¹⁰⁶ Cfr. Juan David Nasio, *El Edipo. El concepto crucial del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2015, pp.23 – 63.

¹⁰⁷ Cfr. Sigmund Freud, *op. cit.*, pp. 35-36.

En sus estudios sobre la sexualidad y la pulsión Freud encuentra lo estructurante de la relación del bebé con sus primeros objetos y sus primeras excitaciones; desde que el bebé abandona la vida intrauterina se encuentra con una serie de estímulos orgánicos que inmediatamente busca acomodar y organizar, con el primer contacto con la madre es que se inaugura la vida psíquica del neonato y comienzan las relaciones con sus objetos, dentro de los cuales será el primero, el pecho de la madre, si bien Freud destaca la importancia de dicha relación en su trabajo, es Melanie Klein quien, a partir del análisis de las relaciones del bebé con el pecho de la madre y después con la figura completa de la madre y luego del padre que desarrolla toda una teoría que intenta dar sentido a dichas relaciones.

Toda la vida psíquica humana se halla determinada por el establecimiento, la elaboración y las vicisitudes de las relaciones objetales, es decir, de las relaciones que, a partir del momento del nacimiento, el bebé ha mantenido con las personas, que han tenido cuidado de él y han atendido sus necesidades vitales¹⁰⁸.

El bebé nace con un mundo interno que irá tomando forma a partir de la interacción con los otros y con el mundo real, pero ambas cosas no serán en sentido puro, el mundo interno y afectivo del bebé modificará las formas de introyección e identificación tanto con sus objetos como con sus experiencias, y establecerá una serie de conexiones entre lo real y lo interno; a esto se le conoce como relaciones objetales, “el término relaciones objetales se refiere, en sentido estricto, a una estructura intrapsíquica y no a relaciones externas interpersonales”¹⁰⁹, y el o los modelos de estas con todas sus benevolencias o demandas se establecen durante los primeros años de vida de cada ser humano; en estas Melanie Klein plantea dos posiciones, la esquizo paranoide y la depresiva; en la primera, el recién nacido experimenta dichas relaciones con lo que llama objetos parciales, es decir, es incapaz, también por el temprano desarrollo de los órganos sensoriales, la percepción de objetos completos; entre, como se ha dicho, destaca el pecho de la madre y en su momento el pene del padre, estos objetos parciales o escindidos

¹⁰⁸ Joan Coderch, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 23.

serán los objetos tanto de introyección como proyección de las pulsiones del infante, y estas al mismo tiempo, se dividen en pulsiones libidinales o de vida y pulsiones de muerte o de destrucción, las formas en que los padres reciban, elaboren y devuelvan tanto el amor como las tendencias destructivas propias de la mente humana en estas primeras etapas de desarrollo será replicado a lo largo de la historia de vida del sujeto con cada una de sus diferentes relaciones¹¹⁰.

Es importante agregar, que toda experiencia y relación es interpretada por el propio sujeto, sea el primer día de vida o el último, pues también las devoluciones de los padres y de la realidad externa, natural o cultural se verá modificada por la propia vida interna; “en todas las situaciones interpersonales no puede manifestarse otra cosa que esta estructura intrapsíquica. Esto es el ‘mundo interno’ de las relaciones objetales modula, de forma decisiva, el trato del sujeto con los otros en el mundo externo”¹¹¹. Además, cabe agregar que en las primeras etapas de vida existe un predominio del caos, la agresión y la angustia, afectos que son después contenidos por las experiencias gratificantes que se experimentan con padre, madre y la pareja parental, las experiencias de amor son las que permiten un proceso de identificación con las pulsiones de vida de la madre y así disminuyen la agresión y la angustia hasta un punto tolerable.

Cuando se logran dichos procesos de identificación, junto con el desarrollo normal del aparato perceptual, se entra en la etapa depresiva, este es un cambio sumamente significativo, pues se logran las identificaciones con los objetos parentales de forma completa, ya no solo es un pecho y un pene, sino, más bien, el infante logra reconocer la totalidad del otro y su presencia, disminuye así el pensamiento narcisista y omnipotente y se hace consciente de la existencia de otro y de un mundo ajeno a él¹¹².

¹¹⁰ Cfr. Melanie Klein, *Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé*, en Obras Completas, Melanie Klein. Envidia y Gratitud y otros trabajos, Tomo 3, Paidós, México, 2009, pp. 70 – 81.

¹¹¹ Joan Coderch, *op. cit.*, p. 23.

¹¹² Cfr. Melanie Klein, *op. cit.*, pp. 81 - 89.

Si todo sale bien, y las experiencias amorosas y gratificantes superan a las generadas por la angustia, agresión y frustración tanto del mundo interno como externo, el niño comienza a temer por la agresión y la destrucción de aquellos objetos buenos que le permitieron el manejo de su agresión y destrucción, lo que le genera un sentimiento de culpa que lo impulsa a conductas reparatorias ante las fantasías de daño a dichos objetos, esto, junto con el proceso edípico, que para Klein empieza mucho antes que en la teoría freudiana, también hay Edipo temprano que se inaugura con el deseo de poseer los contenidos de la madre cabalísticamente en sus primeros meses de vida; es la forma de la insaturación de la moral; dicho de otro modo, la angustia por ser destruido por el otro y después la culpa por haber dañado o destruido al otro amado permiten la instauración de los principios morales¹¹³.

Ahora bien, por qué se ha decidido la introducción de dichos principios, esto es debido a la necesidad de un entendimiento no solo desde la potencia creadora que se plantea deviene del espíritu, sino también desde la agresión innata que habita en cada ser humano y si lo pensamos en la naturaleza misma, el psicoanálisis pretende la comprensión desde los aspectos destructivos de la humanidad, incluso de la destrucción que deviene de ciertas moralidades, rígidas e idealizadas.

En vista de estos hechos. no puede uno dejar de preguntarse si el psicoanálisis no estará destinado a ir más allá del individuo en su esfera de operaciones, para influir sobre la vida de la humanidad en su conjunto. Los repetidos intentos que se han hecho para mejorar a la humanidad -en especial para hacerla más pacífica- fracasaron porque nadie entendió toda la profundidad. y el vigor de los instintos de agresión innatos en cada individuo¹¹⁴.

Ante dicha situación, podemos rescatar puntos importantes, y es que la aceptación de las tendencias agresivas pueden permitir el análisis de las formas y necesidades

¹¹³ Cfr. Melanie Klein, *Primeros estadios del conflicto de Edipo y de la formación del superyó*, en Obras Completas Melanie Klein Tomo 2. El psicoanálisis de niño, Editorial Paidós Mexicana, traducción de Arminda Aberastury, México, 2008. Pp. 139-162.

¹¹⁴ Melanie Klein, *El desarrollo temprano de la consciencia en el niño*, en Obras completas Melanie Klein. Amor, culpa y reparación, tomo 1, Paidós, México, 2008. P 262.

morales en cada época, y por qué no, pensarlo en la actual, los sentimientos de culpa y angustia por el daño a los otros y a lo otro son elementos clave para la construcción de la consciencia moral, o por lo menos, es una parte de lo que se puede apreciar; dicho de otro modo, para que pueda existir la moral debe haber una interacción con los otros, con lo otro, sin la consciencia de la existencia de las cosas, se presupone o se puede pensar no habría un sentido o necesidad de la protección de uno mismo y de la vida en general, pues aquí se piensa, que la moral, lo que busca, o su objetivo, es la protección de la vida, por un lado humana desde la moral en la cultura y la ética, pero también hacia la naturaleza.

1.3 La cultura y la moral. El estar con lo otro y con los otros.

El ser humano no puede estar ajeno a todo lo que le rodea, su propia existencia, tanto interna como externa, depende de las interacciones que este pueda establecer con el mundo, para esto, se vale del conocimiento y los procesos de sentido y aprehensión que devienen de la fuerza creadora de su espíritu, así como de la capacidad de amar, situaciones que, a su vez, modulan también las tendencias destructivas que pueden habitar en él.

La formación de la consciencia puede pensarse desde las funciones espirituales y afectivas, entre las que se destacan las formas simbólicas, que como se ha mencionado también, se refieren a las formas en las que el espíritu envuelve las experiencias y las cosas para convertirlas en elaboraciones aprehensibles e interpretables mediante la dotación de sentido y afecto, estas mismas, son algunas de sus características más particulares, sin embargo, otra característica fundamental aparece con la construcción de dicho conocimiento, , y es que “el conocimiento del hombre no deja de tener consecuencias para el hombre”¹¹⁵, esto quiere decir que los procesos simbólicos y afectivos también tienen un impacto en el mundo interno, tanto del espíritu como Inconsciente.

¹¹⁵ Michael Landmann, Antropología Filosófica, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1961, p.4.

Esto permite la observación de que el ser humano no es una estructura completa e inamovible, al contrario, los procesos espirituales necesitan de una cierto vacío, de una incompletud que le permita su despliegue, las cualidades espirituales que se miran en la formación de conocimiento y afecto devienen desde la falta de determinación que experimenta la especie humana, “digamos más prudentemente, solamente su estructura más general, el modo peculiar de su percibir y de su obrar, etc., le ha sido dado por la naturaleza como herencia fija”¹¹⁶, como se establece al inicio de este capítulo, solo la parte del cuerpo, perteneciente a lo estrictamente natural tiene una determinación completa, pues como seres vivos necesitamos comer, respirar, consumir agua, etc.; sin embargo, las formas y los significados de todas estas acciones van más allá de dicha determinación orgánica, “pero este aspecto de estabilidad en el hombre no lo es todo. Además, se alza en cierto modo un segundo piso, que no está determinado por la naturaleza, sino sometido a su propia fuerza creadora y a su decisión”¹¹⁷, dicha elevación hace referencia a la cultura, en esta, se transforman y elaboran nuevas y particulares formas de estar en el mundo, es decir, la cultura es la funcionalidad volcada del espíritu transformador, que, a su vez, deviene del conocimiento de sí mismo y del mundo; “la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad”¹¹⁸, las interacciones con el mundo natural mediante las funciones simbólicas permiten la transformación del mismo, pero también del mundo interno, podría pensarse, que la potencia del espíritu se ve recargada contantemente mediante la prehensión de las cosas en el intento de la construcción del conocimiento de las mismas, y estas pueden tomar formas totalmente únicas.

¹¹⁶ *Ibid*, p.4.

¹¹⁷ *Ibid*, p.4.

¹¹⁸ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de cultura Económica, México, 2016, p.133.

Las diversas formas de la cultura no concuerdan por una identidad de su naturaleza sino por una conformidad en su misión fundamental. Si existe un equilibrio en la cultura, únicamente podrá ser descrito como equilibrio dinámico.¹¹⁹

La cultura permite y subordina desde las cualidades funcionales y espirituales una interacción con lo otro, con el mundo de la naturaleza, o al menos, eso se pretende, pues cabe aquí señalar, precisamente, que no todo aspecto de la cultura está envuelto en este impulso creador, pues como se ha mencionado, la agresión innata propia de las funciones afectivas también embarga aspectos de las formas de relacionarse tanto con el mundo como con nuestros semejantes.

Se piensa que la cultura permite también el establecimiento de formas de conocimiento que permiten el sostenimiento de la misma, para esto podría presentarse la moral como creación para las interacciones de tipo gratificante y amoroso que logren contener aquello que se presenta como destructivo.

Si la cultura somete cada aspecto creativo de la vida humana, las formas de vinculación entre estos y con el mundo también entran en dicha subordinación, es decir, las formas de experimentar los sentimientos de angustia y culpa que permiten la elaboración por la preocupación por los otros y lo otro, es decir, las formas de la implantación de lo moral, también serán recibidos y pensado desde la cultura.

Ahora bien, hay que recordar que las formas de creación son mediante lo simbólico, para Cassirer “El simbolismo señala la unidad del hombre y su mundo, a la vez que es el vehículo del hombre hacia su moralidad”¹²⁰. La moral aparece a partir del reconocimiento y la preocupación por otro, así como por las acciones que rigen dichas relaciones.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 43.

¹²⁰ Mauricio Beuchot, en Prólogo a *La Filosofía de las formas simbólicas I*, Fondo de cultura Económica, México, 2009, p. 17.

Capítulo 2. Un acercamiento a la idea de libertad.

Trabajar la libertad es, sin duda, una tarea que puede, por un lado, abrirse no solo a meditaciones filosóficas o éticas, sino políticas, psicológicas o antropológicas, incluso a una elaboración transdisciplinaria para acercarse a la comprensión del mismo; y por otro, tomar un camino de cierto nivel de especificación para elaborar la idea desde un autor u otro, en una época u otra; es por esto, que por fines prácticos y para los objetivos de este trabajo, solo se intentará hacer un acercamiento general hacia lo que el autor considera los puntos más importantes que pueden observarse en la idea de libertad para, al final del capítulo, esbozar cierto nivel de comprensión desde los aspectos nombrados. Esto, debido al reconocimiento que la información acerca de la libertad tiene una amplitud y una riqueza basta, por lo que transitar un camino concreto y delimitado podría permitir una revisión más eficiente.

Así mismo, se trazará dicho sendero a través del recorrido y el análisis de tres conceptos, a saber, acción, necesidad y voluntad; integrando posteriormente el refinamiento, la interacción y la complejidad en la que estos elementos trabajan en conjunto dentro de la experiencia humana; así como se interpretan y se manifiestan a la hora de argumentar sobre la posibilidad de la libertad; se escribe como posibilidad pues se reconocen los trabajos que niegan la existencia de esta y más que argumentar en un sentido de asegurar que esta existe, se invita a la reflexión y a la argumentación para poder, más que asegurar su existencia, intentar comprender el papel de la posibilidad de la libertad.

Comenzado a trazar el camino mencionado para acercarse a la idea de libertad hay que tener en consideración conceptos importantes que permiten la reflexión o la meditación sobre esta, entre ellos, y no solo a juicio del autor, sino de la literatura, las ideas de acción, voluntad, necesidad y valor, como se verá a continuación, se vuelven imprescindibles; por lo tanto, es menester la exploración y la comprensión de estos para poder articular así un argumento sobre la idea de la libertad y más aún, poder llevarlos a la comprensión de su importancia en la época contemporánea.

2.1 Acción, necesidad y voluntad.

Como lo indica el nombre del apartado, y a juicio del autor, hay que iniciar por el hacer, es decir, la acción, pues es en esta donde se ven reflejados, no solo la voluntad y la necesidad, sino los afectos y el deseo; como lo nombra Cassirer, “es en la obra del hombre donde aparece su humanidad”¹²¹, y a través de la exploración de la literatura, humanidad y libertad, se observará, son inseparables y visibles en la acción, pues es esta característica creadora lo que podría diferenciar al hombre y la mujer de los demás seres vivos. La acción no solo implica pensar los haceres, sino los movilizados de este hacer, por lo que es importante pensar en lo creativo y su origen.

Digamos de momento que lo que distingue al hombre respecto de la naturaleza no es una constitución biológica, sino su capacidad espiritual [...]. En esta capacidad descansa la posibilidad para la construcción de una realidad matizada por la simpleza locuaz¹²².

Es dentro de esta construcción, junto con la capacidad simbólica del espíritu que da pie a las creaciones de la cultura, en donde la introyección del mundo pasará a la proyección de creaciones siempre inéditas, en el transcurso de estos apartados se pretende pensar la necesidad y la posibilidad de que dicho despliegue sea en libertad.

2.1.1 Idea general de Acción.

Las meditaciones filosóficas con respecto a nuestro actuar son, sin duda, una fuente valiosa la cual es imperativo reconocer; al respecto, Gevaert argumenta que, “a la observación filosófica le ha impresionado siempre que la humanidad, a diferencia de los animales, no esté totalmente inmerso en acciones predeterminadas y en

¹²¹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*; Fondo de Cultura Económica; México, 2016. P. 133.

¹²² Roberto Andrés González, *Renovación del humanismo y emancipación antropológica. Hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*, Editorial Fontamara, México, 2013, p. 108.

comportamientos estereotipados”¹²³. Y ahora podría recuperar del capítulo anterior lo que Landman argumenta de un humano a “medio hacer”, donde lo único que tiene determinado, es el cuerpo dado por la naturaleza; al parecer, la fascinación por la separación de la programación instintiva que da la naturaleza a los demás seres vivos es lo que, en un momento, abre el camino a hablar de libertad, la libertad del instinto y más aún, a la acción libre.

Esta acción libre, puede, de alguna manera, verse expresada en la dirección que toma la vida de hombres y mujeres, ya en sociedad, ya de manera individual; “el hombre está capacitado para llevar las riendas de su existencia fijando las metas humanas a conseguir [...]. El obrar humano no es un mero resultado de una serie de factores internos y externos que lo determinan”¹²⁴.

Dicho de otro modo, la orientación de los actos humanos lleva por una senda que no solo busca la satisfacción de necesidades biológicas o sociales, sino también, personales; “en todo obrar humano, aunque determinado también por elementos biológicos, animales, naturales e inconscientes hay un factor personal”¹²⁵.

Cabe ahora mencionar, cuáles podrían ser tales orientaciones; Habermas distingue ya entre la orientación hacia el éxito y la orientación hacia el entendimiento, si bien, estas se hayan consideradas dentro de su teoría de la acción comunicativa, es posible encontrar en ellas un esbozo de la acción en general en las cuales las personas está dirigiendo su obrar en dos posibles direcciones, en la primera, *el éxito*; “esto es, hacia las consecuencias de su acción, tratan de alcanzar sus objetivos ejerciendo influencia desde fuera sobre la definición de la situación o las decisiones o motivos del interlocutor utilizando para ello armas o mercancías, amenazas o halagos”¹²⁶. Ahora bien, ¿Cuáles podrían ser tales consecuencias?, Habermas, “define, en general, a la acción como la dominación de situaciones”¹²⁷,

¹²³ Joseph Gevaert, *El Problema del Hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Ediciones Sígueme; Salamanca; 2008, p. 182.

¹²⁴ *Ibid*, p. 182.

¹²⁵ *Ibid*, p. 182.

¹²⁶ Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 138.

¹²⁷ *Ibid*, p. 139.

entonces, podría argumentarse lo siguiente, las acciones, orientadas al éxito, buscan el dominio de las situaciones para el logro de sus objetivos, que en perspectiva del autor y como se argumentó anteriormente, estas pueden tener una finalidad individual o social, biológica o cultural, pero al mismo tiempo, en esta dirección la acción viene de un deseo proyectado al exterior.

Por otra parte, cuando se dirigen hacia el *entendimiento*, es la “orientación que vinculan los planes de acción de diversos participantes y que resumen las acciones orientadas a un objetivo en una relación interactiva que no puede retrotraerse por su parte, a una acción teleológica”¹²⁸. En este caso, ya no se busca el dominio particular de una situación a través de la influencia externa para un fin, más bien, existe la vinculación entre uno o más sujetos que intervienen en la acción y la situación. “Los procesos de entendimiento buscan un acuerdo que depende de la aprobación, racionalmente motivada, del contenido de una aseveración”¹²⁹. La acción al incluir ya, la comunicación con otros, podría integrar también los valores de la cultura bajo los cuales se origina dicha orientación. La influencia que puede destacarse ahora, es la que resulta ya no de uno, sino de varios sujetos, es decir, la acción orientada hacia el entendimiento tiene elementos de interacción en comunidad, los cuales pueden presentarse para la consecución del mismo, así como para su obstaculización.

Ya sean el éxito o el entendimiento, la acción conlleva hacia un objetivo a la realización de un propósito; sin embargo, cabe diferenciar que la búsqueda de la realización de dichos objetivos a través de la acción también ha tenido meditaciones o argumentaciones diversas.

Las meditaciones filosóficas si bien, encuentran o describen el origen del comportamiento animal en el instinto, para las personas, y su aparente libertad, pueden ver un punto de partida en las siguientes cuestiones: ¿Cuál es el móvil de sus acciones? ¿De dónde viene el impulso a lograr sus objetivos?

¹²⁸ *Ibid*, p. 139.

¹²⁹ *Ibid*, p. 139.

Se rescatarán dos senderos, de manera muy breve y concreta; se hace la advertencia, no se profundizará en estos pues la intención es solo abrir paso para posibles investigaciones futuras en el tema de la libertad; ambos senderos, a saber: el de la razón y el del espíritu; en los cuales, en su búsqueda del ser de la humanidad, dan así mismo una visión sobre su actuar; el primero, se abre camino desde Platón hasta la filosofía de finales del siglo XIX y principios del XX, tomando como referente gran parte de la historia del pensamiento occidental que coloca a la razón como nota esencial de la humanidad, entre ellos, Descartes, Kant, Hegel¹³⁰; en esta era de la filosofía, por tanto, toda acción humana para el alcance de sus objetivos y que proviniera de este, tendría que ser racional, ejemplo de esto, es, sin duda el pensamiento kantiano: “La regla práctica es en todo momento producto de la razón porque prescribe la acción como medio para la realización de un propósito”¹³¹.

Por otro lado, siguiendo el sendero del espíritu, desde la concepción de Scheler, quien en su momento “consiguió ampliar la noción clásica del hombre y al mismo tiempo lograr proponer bajo la noción del espíritu, una pauta para lo complejo del tema”¹³². Scheler no solo atribuyó las acciones y el ser de la humanidad bajo su visión de espíritu, sino que, además, abrió el camino para la consideración de nuevas meditaciones sobre el actuar humano; Cassirer y su metodología de las formas simbólicas encuentra una función común de la cual la razón, es solo una expresión de tantas, a saber: *la función del espíritu*¹³³.

Dicho de otro modo, la acción de hombres y mujeres deja de ser considerada como únicamente racional para abrirle paso al deseo, lo afectos y el sentimiento, integrando así una fuente compleja para dar con el móvil del obrar humano, “Cassirer encuentra que el espíritu, en cuanto agente activo, y no como sustancia,

¹³⁰ Cfr. Roberto Andrés González, *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer: antropología y ontología. Del animal simbólico a la idea del hombre como ser de la expresión*, editorial Académica Española, Alemania, 2015, pp. 21 – 35.

¹³¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Alexis Padrón Alfonso, Editorial Verbum, Madrid, 2020, p. 24.

¹³² Roberto Andrés González, op. cit. p. 33.

¹³³ *Ibid*, p. 40.

es el principio sobre el cual se funda la posibilidad de unidad de las diferentes manifestaciones culturales”¹³⁴.

Esbozando de manera general, la acción humana puede entenderse como el quehacer orientado hacia el cumplimiento de un propósito, este puede ser personal o comunal, biológico o cultural, además de la posible realización de un deseo. Así mismo puede verse como la manifestación de una expresión propia de la humanidad, *el espíritu*, que, desde la metodología de las formas simbólicas y su autor, Cassirer, van desde el conocimiento científico hasta el mito; la acción humana no responde únicamente al impulso instintivo o la disminución de la tensión generada por un estímulo (según el arco reflejo)¹³⁵, es más una elaboración personal creadora, dentro del seno de una cultura, la cual subordina cada aspecto de la vida humana¹³⁶.

2.1.2 Necesidad.

Como se vio en el apartado anterior, toda *acción* lleva consigo la consecución de un propósito, de un objetivo, pero ¿Qué clase de propósitos?, ¿Cuáles objetivos?, para intentar responder estas preguntas sería prudente, acompañarlas de un par más ¿Por qué cumplir con esos objetivos o propósitos? O ¿por qué necesitamos actuar para alcanzar dichos propósitos?, para así poder abrir paso al tema de interés, la necesidad.

El cual es de suma importancia para el estudio ya no solo de la acción de hombres y mujeres, sino de la libertad de los mismos. “El estudio de las necesidades y de los deseos se considera clave para captar toda complejidad del comportamiento humano”¹³⁷.

Si bien el comportamiento humano en su totalidad no es la clave de este trabajo, si lo es el cómo podemos llegar a actuar de manera libre, y para ello, el concepto de

¹³⁴ Roberto Andrés González, *op. cit.* p. 40.

¹³⁵ *Cfr.* Juan David Nasio, *Op cit.* p. 22.

¹³⁶ *Cfr.* Roberto Andrés González, *op. cit.* p. 36.

¹³⁷ Joseph Gevaert, *op. cit.* p. 192.

necesidad se vuelve de interés, pues la necesidad “es el relieve, o la base, a partir de la cual el hombre puede trazar su margen de maniobra en el horizonte de sus posibilidades”¹³⁸.

Podría decirse, entonces, que la necesidad es la base de la acción humana, es a partir de esta que puede darse un despliegue de manifestaciones que deviene de su no determinación, característica humana que se ha venido argumentando a lo largo del trabajo, pero que, recapitulando un poco, hace referencia a que lo único dado por hecho en la humanidad es el cuerpo.

La necesidad no solo aparece como la base de la acción humana, sino como una condición la cual no puede eludir, esta existe en un sentido ontológico de sí mismo¹³⁹; la persona, como diría Landman, al estar en un “medio hacer¹⁴⁰”, tiene la necesidad de autocompletarse, o como lo diría Maslow, de autorrealizarse¹⁴¹.

Este camino de autorrealización, sin duda, se lleva a cabo a través del cuerpo, “el cuerpo, entonces ha de ser concebido como algo imprescindible e indispensable, o sea necesario, en la ontología del hombre, pues en éste es donde el hombre encuentra alteridad en su ser con la naturaleza”¹⁴².

El cuerpo, al ser el puente entre el *espíritu*¹⁴³ y el mundo, al actuar como base para toda manifestación humana o cultural de igual manera se convierte en base de las necesidades de hombres y mujeres, sin embargo, dichas necesidades somáticas, no son únicamente para la satisfacción del mismo soma, la complejidad del espíritu se manifiesta en la multiplicidad de las acciones llevadas a cabo por el cuerpo.

La mayoría de los impulsos no se pueden aislar, ni localizar somáticamente, ni se pueden considerar como lo único que sucede en el organismo a la vez. El impulso,

¹³⁸ Roberto Andrés González, *op. cit.* p. 65.

¹³⁹ *Cfr. Ibid*, p. 65.

¹⁴⁰ Michael Landmann, *Op. cit.*, p. 245.

¹⁴¹ *Cfr.* Abraham H. Maslow, *La personalidad creadora*, Editorial Kairós, Barcelona, 2008, P.47.

¹⁴² Roberto Andrés González, *op. cit.* p. 66.

¹⁴³ A partir de aquí se usará el término *espíritu* bajo la concepción y significado que se le da en la teoría de las formas simbólicas de E. Cassirer.

necesidad o deseo típico no es ni estará nunca relacionado con una base somática específica, aislada, localizada¹⁴⁴.

Con esto se quiere decir, que la necesidad fisiológica no es únicamente del cuerpo, sino del espíritu que se manifiesta través de ese cuerpo dentro de una cultura, ya Maslow ejemplifica esta situación con el hambre y la necesidad de reconocimiento¹⁴⁵, de esta manera se puede abrir paso a la jerarquía propuesta por este mismo autor, que encuentra en su teoría de la motivación, un sendero por el cual es posible llegar a la comprensión de la conducta humana a través del estudio de sus necesidades y que es en la satisfacción y la expresión que deviene de las mismas donde se encuentra el despliegue de una humanidad sana; “la plena humanidad es la capacidad de abstraer, de tener un lenguaje gramatical, de amar, de tener ciertos valores, de trascender el yo, etc.¹⁴⁶”.

Retomando la cuestión de la necesidad fisiológica como base, Maslow “encuentra dentro de esta, dos líneas de investigación: primero, el desarrollo del concepto de homeostasis y segundo, el hallazgo de que los apetitos son una clara y eficaz indicación de las necesidades reales o carencias del cuerpo¹⁴⁷”, y que, más que poder nombrarlas con alto grado de especificidad, es necesario reconocerlas como la pauta para el reconocimiento de las siguientes en su jerarquía, las cuales, en su argumentación, superan estas primeras, sin embargo, también se reconoce que un cuerpo con hambre en una situación extrema deja fuera cualquier otra necesidad.

Una vez cubiertas estas necesidades fisiológicas básicas, surgen necesidades superiores con fines más sociales¹⁴⁸, las cuales se irán nombrando según el autor de *Motivación y personalidad*.

Se encuentra ahora la *necesidad de seguridad*, estas obedecen ya al orden de lo social y cultural pues están relacionadas con “la estabilidad, la dependencia, protección; ausencia de miedo, ansiedad y caos; necesidad de una estructura, de

¹⁴⁴ Abraham H. Maslow, *Motivación y personalidad*, Ediciones Díaz de Santos S.A., Madrid, 1991, pp. 4-5.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid*, pp. 3-7.

¹⁴⁶ Abraham H. Maslow, op. cit. p. 51.

¹⁴⁷ Abraham H. Maslow, op. cit. p. 21.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid*, p. 22.

orden, de ley y de límites, etc.¹⁴⁹, es ahora, ya no la evitación del hambre, sino la evitación del peligro; la seguridad de la permanencia de la vida y la integridad.

Ahora ya cubiertas el hambre y la seguridad, surge en la especie humana “*la necesidad del sentido de pertenencia y las necesidades de amor*, estas suponen dar y recibir afecto [...]. Tal persona tendrá hambre de relaciones con personas en general¹⁵⁰”. Se resalta la necesidad del otro ya no solo para conseguir cobijo o protección, sino una interacción donde el deseo y el afecto son las condiciones que lograrán colmar esta necesidad.

En cuanto a la necesidad de pertenencia, esta tal vez, pueda rastrearse a través de un recorrido histórico de la formación de las comunidades humanas y la identificación generada a tal o cual patria, “tenemos muy poca información científica sobre la necesidad del sentido de pertenencia, aunque este es un tema común en las novelas, autobiografías, poemas y obras de teatro y también en la literatura sociológica más reciente¹⁵¹”; tal vez, este pueda obedecer a cuestiones más metapsicológicas, al igual que la explicación del afecto y la psicodinámica, así como el aspecto económico que elabora el psicoanálisis, dejare esta reflexión con respecto a la necesidad de pertenencia que se vincula al problema de la identidad; pues puede prestarse a un trabajo ulterior.

Así como es necesario el amor del otro, también es necesario el amor hacia uno mismo; aquí no se cuestionará cual es primero o más importante, pues el tema es conocer las necesidades humanas y para esto, solo se está reconociendo la importancia y el aporte de la psicología holista de Maslow.

Todas las personas de nuestra sociedad (...) tienen necesidad o deseo de una valoración generalmente alta de sí mismos, con una base firme y estable; tienen necesidad de auto respeto o autoestima y de la estima de otros (...). Primero están el deseo de fuerza, logro, adecuación, maestría y competencia, confianza ante el

¹⁴⁹ *Ibid*, pp. 25-26.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 28.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 29.

mundo, independencia y libertad. En segundo lugar, tenemos lo que podríamos llamar deseo de reputación o prestigio¹⁵².

Ya no solo se busca el amor del otro, sino el reconocimiento, a esto, podría sumarse tal vez, no solo la idea de prestigio, sino el reconocimiento del otro de mi propia humanidad, de mi personalidad y de mi espíritu, así como de la forma de vivir el mundo y la cultura.

Finalmente aparece la necesidad de auto realización, “se refiere al deseo de la persona por la auto satisfacción, a saber, la tendencia en ella de hacer realidad lo que ella es en potencia (...), llegar a ser todo lo que uno es capaz de llegar a ser”¹⁵³.

En resumen, la necesidad es en la humanidad aquella condición fisiológica, material y ontológica que permite la capacidad de su despliegue, el espacio para dar pie a sus diversas manifestaciones. En un principio en tanto ser vivo requiere cubrir las necesidades fisiológicas adherentes al funcionamiento del cuerpo, como puede ser la alimentación, sin embargo, una vez cubiertas estas últimas, en hombres y mujeres existe la tendencia a la necesidad y reconocimiento del otro así como de sí mismo; la auto elaboración o auto realización se ve manifiesta en toda aquella función espiritual que expresa las necesidades de socialización y afecto; la necesidad lleva a la acción fuera de la determinación de la naturaleza, del instinto.

2.1.3 La voluntad o los actos de voluntad.

Como se argumentó anteriormente, la acción tiende a la realización de un propósito, el cual, puede devenir de una necesidad; sin embargo, la humanidad no obra solo para cubrir sus necesidades, cuales quiera de las citadas anteriormente en la propuesta de Maslow.

La necesidad no aparece solo como un estímulo al cual sucede una acción para satisfacerla, más bien, cada suceso se vive de manera personal y se le da respuesta dentro del seno de una cultura, la resolución dependerá en cierta medida, de aquella

¹⁵² *Ibid*, pp. 30-31.

¹⁵³ *Ibid*, p. 32.

respuesta que hombre o mujer sean capaces de dar y de cómo logren interpretar y significar tal o cual suceso, esto es la voluntad. “La voluntad es la capacidad de dar un sentido o significado a la propia actividad e incluso a toda la existencia humana. Es también la capacidad de proseguir el logro de las metas superando dificultades y obstáculos”¹⁵⁴.

La voluntad actúa como aquella fuerza que otorga sentido y comprensión a los actos humanos, la acción ya no es solo una respuesta a una necesidad o a la aparición de tensión generada por un estímulo abriendo paso a una respuesta mecánica resuelta como en el arco reflejo; la voluntad, a la humanidad, “le ofrece la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su ser, de su obrar, de sus movimientos”¹⁵⁵; como se ha venido argumentando, al igual que la cultura o el espíritu, la voluntad se observa en los actos del soma. “La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición”¹⁵⁶.

La voluntad, podría decirse, entonces, que es la comprensión de un suceso que se ve reflejado en el movimiento, en la acción del ser humano; a este punto cabe aclarar que se busca comprender, de momento, la voluntad en el hombre y la mujer, y no como la fuerza que moviliza, incluso la vida y la naturaleza; sin embargo, también se reconoce que esta actúa en él en tanto ser vivo y como parte de la naturaleza, “fuera. También en nosotros la voluntad actúa ciegamente de muchas maneras: en todas las funciones de nuestro cuerpo que no están dirigidas por ningún conocimiento, en todos sus procesos vitales y vegetativos”¹⁵⁷. Se busca el manifestar de la voluntad puesto que “dicta la posibilidad de conocerse a sí mismo de otra forma, que no se restringe solo a la representación y responde a la pregunta del porqué de las acciones de las personas”¹⁵⁸. La voluntad aparece no solo como

¹⁵⁴ Joseph Gevaert, *op. cit.*, p. 183.

¹⁵⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Pilar López de Santa María, primer volumen, libro segundo, p. 120, disponible en <http://Rebeliones.4shared.com>.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 120.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 137.

¹⁵⁸ Luisa Fernanda Barrero G., “Algunas consideraciones de la voluntad como inconsciente en Schopenhauer: voluntad, represión y locura”, *Franciscanum*. Revista de las ciencias del espíritu, pp. 239 – 236, 2011,

fuerza movilizadora, sino como dadora se sentido y afecto, pues ésta, así como puede contrariarse y causar dolor, su complacencia deriva en bienestar, abre paso al conocimiento del sufrimiento y el placer en las acciones humanas, y no solo interiores, provenientes de la misma voluntad individual, sino también del mundo externo¹⁵⁹.

La voluntad podría encontrar su relación con el querer, en el sentido de realización o descarga ante un acto volitivo, sin embargo, este querer está sujeto al vaivén del placer o dolor en tanto la complacencia de la voluntad, pues así mismo existe el vaivén en el querer del hombre y la mujer; “el dolor y el placer no son representaciones, son formas en que la voluntad se manifiesta corporalmente en el sujeto, experimentándose de forma constante en la medida en que el sujeto tiene experiencias del mundo y varía constantemente su querer¹⁶⁰”.

Así mismo, la voluntad tiende a la inmediatez, a una realización externa de acto seguido a su aparición, por tanto, encuentran también un camino fuera de sí misma.

Pero esos actos de la voluntad tienen todavía una razón fuera de sí, en los motivos. Sin embargo, estos nunca determinan más que lo que yo quiero en este momento, en este lugar y bajo estas circunstancias, y no que yo quiero en general, ni qué quiero en general, es decir, la máxima que caracteriza el conjunto de mi querer. Por eso mi querer no puede explicarse en toda su esencia a partir de los motivos, sino que estos determinan simplemente su exteriorización en un instante dado, son la simple ocasión en la que se muestra mi voluntad¹⁶¹.

La voluntad interna del sujeto encuentra un motivo en el exterior, un objeto en el que yace el querer de la voluntad, no siendo en sí mismo la totalidad de la voluntad, de esta manera, se puede pensar que la voluntad tiende a descargas en tanto

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529077009>, (consultado en 21 de octubre de 2021)

¹⁵⁹Cfr. Arthur Schopenhauer, *op. cit.* pp. 120 – 123.

¹⁶⁰ Luisa Fernanda Barrero G., *op. cit.* p. 248.

¹⁶¹ Arthur Schopenhauer, *op. cit.* p. 127.

encuentra en el exterior movilizadores que impulsan o complementan la acción volitiva, dando así un representante no solo en el cuerpo, sino en el mundo externo.

Como se mencionó anteriormente, el cuerpo es la objetivación y el lugar de la voluntad, sin embargo, así como esta última moviliza al primero, también los sucesos del cuerpo afectan la voluntad, puesto que es través del cuerpo, sus sensaciones y percepción, sus afectos y su interpretación que se complementa el proceso de significación de los actos.

Se ha alegado ya que toda acción sobre mi cuerpo afecta enseguida e inmediatamente también a mi voluntad y en ese sentido se llama dolor o placer, en los grados inferiores sensación agradable o desagradable; y también que, a la inversa, todo movimiento violento de la voluntad, o sea, todo afecto y pasión, sacude el cuerpo y perturba el curso de sus funciones¹⁶².

Cuerpo y voluntad conviven en una relación recíproca, lo que sucede a aquel, modifica las formas de esta, a la impronta de la manifestación de la voluntad reacciona el cuerpo, siempre con una modulación individual del querer, lo que podría suponer una relación voluntad – cuerpo – mundo exterior, no necesariamente en ese orden, pues pensándolo como una esfera, en el centro de esta podría encontrarse el factor individual del sujeto, que en convivencia constante con su voluntad, el mundo, y cabe mencionar, otras voluntades, ya sean de hombres y mujeres o naturaleza, se experimenta un querer o no querer, una descarga volitiva o una evitación de la misma, experimentado las afecciones que devienen de los mismos.

Así mismo un acto de voluntad, podría nombrarse también un acto de significación, de interpretación y por lo tanto dador de sentido, tanto al cuerpo como al mundo y sus interacciones.

Tengo que llegar a comprender a partir de mi propio movimiento por motivos la esencia interna de los movimientos más simples y comunes del cuerpo inorgánico que veo producirse por causas; y he de conocer que las fuerzas insondables que se

¹⁶² *Ibid*, p. 75.

exteriorizan en todos los cuerpos de la naturaleza son de la misma clase que lo que en mí es voluntad y solo difieren de ella en el grado.¹⁶³

La voluntad es, entonces, aquella fuerza que existente en la naturaleza, en la humanidad se manifiesta como impulso motivante al acto; así como aquella fuerza primigenia que necesita, no solo de un cuerpo, sino de un ego para llevar a cabo su querer, así como la modulación del mismo; “según Husserl, toda la vida de la consciencia está dinamizada por un <<impulso o aspiración>> volitiva que guía los actos hacia las metas y fines¹⁶⁴”.

Al igual que en Schopenhauer, en Husserl los actos volitivos en tanto resultado de esta fuerza que impulsa, se encuentran modulada ante el ego del individuo y las características personales y de entorno en las que la voluntad y su querer buscará a sus objetos de descarga, “las resoluciones del querer [...] están motivadas por la experiencia del mundo entorno, por la interacción con los otros y por la historia personal¹⁶⁵”.

La voluntad, como se mencionó anteriormente, tiende a la descarga inmediata, al acto inmediato del querer, por este motivo, la voluntad busca superar todo obstáculo que pueda aparecer en su camino, “la aspiración volitiva unifica las actividades dirigidas a la meta, independientemente de las interrupciones que se necesiten para desarrollar otros asuntos¹⁶⁶”.

La voluntad está encaminada a la consecución de las metas que aparecen ante la impronta de su querer, sirviéndose del mundo y del ego del individuo como vehículos para el logro del acto volitivo, por esto “el <<impulso>> volitivo se proyecta

¹⁶³ *Ibid*, p. 150.

¹⁶⁴ Julio César Vargas Bejarano, “Venturas y desventuras de la voluntad. Reflexiones a partir de la fenomenología de Edmund Husserl”, *Civilizar. Ciencias sociales y humanas*, vol. 14, no. 26, 2014, Bogotá, p. 140, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100232154014> (consultado en 01 de noviembre de 2021).

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 140.

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 141.

hacia el futuro e intenta valerse de los recursos disponibles, articular los medios para alcanzar y conquistar el fin o para seguir tras la meta reguladora.¹⁶⁷”

Para concluir este apartado, se encuentra que la voluntad es en las personas aquella fuerza que moviliza su acción, que busca la descarga inmediata de esta fuerza, sin embargo, encuentra su modulación o limitaciones ante el ego de la persona y el mundo exterior; es también, aquella fuerza que dentro de las interacciones entre mundo y sujeto permite experimentar a este último afectos de placer o dolor, de bienestar o angustia ante la consecución o la frustración, parcial o total del acto volitivo; así mismo, en la humanidad la voluntad es aquella fuerza que acompaña del afecto mencionado, tiende a superar cualquier obstáculo hacia el logro de su finalidad; por otro lado es aquella fuerza que en la humanidad, permite dar sentido a sus actos, pues incluye la necesidad y el querer, la voluntad propia y la de otras personas, encontrado su camino allende a estas mismas así como al lado de la naturaleza.

2.2 La sofisticación y el refinamiento de la voluntad, la necesidad y la acción.

Como se vio en el capítulo anterior, Landman¹⁶⁸, de quien se tomó un argumento breve y concreto sobre la libertad, lo hace separando a la humanidad de toda programación instintiva dada por la naturaleza, él sostiene que a diferencia de los animales, a la humanidad no se le dió una forma concreta de ser o actuar más que en su propio organismo, pero la otra vida, la vida humana existe en la libre fuerza creadora de este mismo; por otro lado Márquez Guevara¹⁶⁹ recupera del pensamiento de Scheler una idea muy similar, mientras los animales están ligados a sus instintos, a la humanidad se le dotó de espíritu, lo que le permite crearse a sí mismo en un ejercicio de libertad.

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 241.

¹⁶⁸ Landmann, *op. cit.* p. 245.

¹⁶⁹ *Cfr.* Francisco Antonio Márquez Guevara, “La antropología filosófica y el problema del hombre. Hacia una concepción de lo humano en Centroamérica”, *Revista filosófica* de la Universidad de Costa Rica, pp. 103 – 109, 2017. ISSN: 0034 – 8252; p. 104; disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28334/28403>; revisado 17 de febrero de 2021.

La libertad es un tema ético y práctico, esto último está directamente relacionado con la forma de actuar, ya sea individual, en grupo, en comunidad, es decir, está ligado a la fuerza y acción creadora de la humanidad. En cuanto a la cuestión ética, Berlín¹⁷⁰ encuentra un camino en tanto se considera a partir de la actividad política como ejercicio de la misma, direccionado en los temas de la coacción y la obediencia.

Berlín argumenta que “coaccionar a un hombre es privarle de su libertad¹⁷¹”, y es a partir de la idea de coacción que el autor desarrolla dos sentidos en su interpretación de la libertad, a saber, en una idea “positiva” y otra “negativa”.

Si bien la idea de libertad ha tenido a lo largo de la historia, un sinnúmero de interpretaciones, y argumentos a favor o en contra de su posibilidad, en general, esta cuenta con un principio de interacción humana, la libertad existe en tanto hay otro que la permite o la limita.

Normalmente se dice que yo soy libre en la medida, en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política, es simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros¹⁷².

Retomando la idea de acción como la capacidad de despliegue del espíritu o como la manifestación de la voluntad en tanto despliegue de la cualidad de significación y del querer, podría interpretarse a la libertad como el espacio de despliegue de toda actividad del espíritu humano, así como el espacio de su voluntad.

En el campo de la libertad, no entra en juego la posibilidad de despliegue de un solo hombre o mujer, más bien, es un devenir de manifestaciones de múltiples individuos, en los que entra en juego la interacción de sus actividades, esto

¹⁷⁰ Cfr. Isaiah Berlín, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Versión española de Belén Urrutia, et. al., Madrid, 1988, p. 190.

¹⁷¹ *Ibid*, p.191

¹⁷² *Ibid*, p. 191.

encamina ya no solo a la afirmación de la libertad, sino también a una idea negativa, una de imposibilidad o más bien de limitación.

Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que podría ser si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado, o quizá, oprimido.¹⁷³

La idea negativa de libertad en Berlín, obedece a la actividad de otros hombres o mujeres que limita la propia, y podría agregarse, la actividad volitiva de otros hombres o mujeres, pues, bajo las consideraciones de la voluntad como fuerza, sería la superioridad o la imposición de una fuerza sobre otra, y es a esto, precisamente, a lo que se llama coacción, pues este “no se aplica a toda forma de incapacidad. Si yo digo que no puedo saltar más de diez metros, o que no puedo leer porque estoy ciego [...], sería una excentricidad, en estos sentidos, decir que estoy oprimido¹⁷⁴”. La libertad, en algún sentido, no se encuentra en el cuerpo, en lo fisiológico; los actos de la humanidad y su capacidad de significación se gesta, como diría Cassirer, en las manifestaciones de la cultura, desde la ciencia hasta el mito; su capacidad de despliegue, si bien, se da en un entorno físico, es decir, de tiempo y espacio, también es cierto que se da en un sentido simbólico y de interacción; la libertad de uno está en convivencia con la de otras personas, la capacidad de manifestación como fuerza de mi voluntad está en constante choque con la fuerza de otros.

Cabe destacar, ahora, las fuerzas con las que la libertad se topa, si se retoma la idea de voluntad en tanto fuerza de la naturaleza, se puede considerar como una primera limitante ante la libertad humana, sin embargo, se podría argumentar que la libertad no es una fuerza natural humana, sino una fuerza cultural humana en tanto la capacidad de despliegue del espíritu; por lo tanto, la posibilidad y las limitaciones de esta se darían en el entorno de la misma cultura, es decir, en la convivencia de unos con otros, de las personas y voluntades humanas, y es en

¹⁷³ *Idem*, p. 192

¹⁷⁴ *Idem*, p. 192.

estos mismos, desde donde podría argumentarse, no la imposibilidad de la libertad, sino sus limitantes, como lo plantea Berlín, por ejemplo, en la coacción y su idea de libertad política¹⁷⁵.

La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. Solo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir su fin. La mera incapacidad de conseguir un fin, no es falta de libertad política¹⁷⁶.

Puede, entonces, interpretarse la idea de libertad política en tanto la existencia de la interacción humana y dentro de una cultura, pues es, dentro del vaivén de los actos volitivos de hombres y mujeres donde esta se podría encontrar, limitar e inclusive, bajo ciertas condiciones, ceder; es en la interacción, en las creaciones del espíritu y su despliegue en la cultura donde se encuentra la libertad humana. No en la naturaleza, pues la voluntad de la naturaleza yace en el hombre y la mujer solo en la determinación de su cuerpo, expresada en el impulso de las necesidades fisiológicas, pero que al final, dicha voluntad natural se enviste con la voluntad de la libertad creadora y personal humana, puesto que, gracias a las aportaciones y descubrimientos del psicoanálisis kleiniano, se reconoce y argumenta que el mundo exterior es siempre interpretado desde el interior¹⁷⁷; lo que acontece en la naturaleza es la voluntad primigenia, ya actualizada y sofisticada en el quehacer humano.

Si la libertad humana reconoce las limitaciones intrínsecas que tiene en tanto ser natural (la comida, el agua, el oxígeno, la cópula, etc.) es al mismo tiempo, reconocer que estas están investidas por el espíritu creador de la humanidad y que este mismo, así como crea, limita, incluso destruye, puesto que la agresión es constitutiva de la mente¹⁷⁸; pero sobre todo, reconoce, significa; existen en tanto la

¹⁷⁵ Cfr. *Idem*, 192.

¹⁷⁶ *Idem*, p.192.

¹⁷⁷ Cfr. Elena Ortiz Jiménez, *La mente en desarrollo. Reflexiones sobre clínica psicoanalítica*, Ediciones Culturales Paidós, México, 2021, p. 30.

¹⁷⁸Cfr. *Ibid*, p. 29.

interacción cultural y, por consecuencia, sus limitaciones habitan dentro de la misma, entre hombres y mujeres, entre comunidades e instituciones.

El criterio de opresión es el papel que estimo representan otros seres humanos en la frustración de mis deseos, lo hagan directa o indirectamente, y con intención de hacerlo o sin ella. Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad¹⁷⁹.

Por otro lado, dichas limitaciones aparecen como necesarias, pues como se mencionó anteriormente, la libertad de la humanidad, no tiende solo a la creación sino también a la destrucción; por tanto, es necesario una forma de poder moderar aquella fuerza volitiva libre en cada ser humano, para esto el papel de las instituciones y de la ley toma su lugar como negociador entre personas y sus libertades¹⁸⁰.

Sin embargo, el poder de estas instituciones también tendría que ser regulado, puesto que el objetivo de la ley no es diluir o negar en su totalidad la libertad, sino más bien, ser el puente de negociación entre personas, comunidades e instituciones¹⁸¹.

De aquí se sigue que hay que trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública [...]. Los hombres dependen en gran medida unos de otros, y ninguna actividad humana es tan completamente privada como para no obstaculizar nunca en ningún sentido la vida de los demás¹⁸².

Esto puede significar que la misma humanidad se hace consciente de que, al ser la libertad un espacio socio cultural, por lo tanto, de interacción, debe priorizarse el sentido, la importancia y las formas de la misma; “la libertad no es la primera necesidad de todo el mundo. Pues la libertad no es la mera ausencia de frustración de cualquier clase; esto hincharía la significación de esta palabra hasta querer decir

¹⁷⁹ Cfr. Isaiah Berlin, *op. cit.* p. 193.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid*, p. 194.

¹⁸¹ *Idem*, p. 194.

¹⁸² *Idem*, p. 194.

demasiado o querer decir muy poco”¹⁸³. Dicho de otro modo, la libertad puede pensarse no en la interferencia que pueda existir dentro del entorno de la naturaleza, por ejemplo, los acontecimientos naturales escapan a la voluntad humana; donde cabe la interferencia, es en el otro, así se puede argumentar que, “la defensa de la libertad consiste en el fin negativo de prevenir la interferencia de los demás”¹⁸⁴.

La coacción dentro de la idea de libertad política de Berlín permite dilucidar que esta obedece a elementos de la interacción de actos volitivos entre personas, y que para la regulación de estas son necesarias la ley y las instituciones; así mismo se podría reconocer que la libertad se defiende ante otras personas, lo que podría reforzar su existencia en un sentido sociocultural.

Remarcando el papel de las instituciones y la ley, cuyo objetivo sería regular la libertad de individuos, cabe destacar que la intención es poder, a la vez, mantener así mismo, un papel regulatorio entre ellas mismas; es decir, las instituciones y la ley podrían verse en una regulación recíproca con los individuos para que estas sean solo herramientas de negociación y no de supresión de la libertad; reconociendo y tal vez asegurando así un espacio de privacidad de la voluntad individual en total libertad, es decir, tanto de otras personas como de las instituciones mismas.

En la idea negativa de libertad, Berlín señala que se pueden encontrar como puntos clave primero el lugar social y cultural de esta desde su argumentación política, por otro lado, que lo negativo no se nombra en tanto su imposibilidad, al contrario, la libertad es tal que necesita de reguladores como la ley y las instituciones, intentado asegurar así una interacción moderada donde cada persona pueda ser libre y desplegar su voluntad sin que esta interfiera con la de otros.

Por otro lado, cabe destacar, ahora, que en la idea positiva de libertad se hace alusión a la posibilidad y el reconocimiento de la libertad desde un punto de vista individual; “el sentido positivo de la palabra libertad se deriva del deseo por parte

¹⁸³ Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 194.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 197.

del individuo de ser su propio dueño”¹⁸⁵. Podría reconocerse que si bien, desde la idea negativa de libertad se hace alusión a la posibilidad sociocultural de esta, se vuelve imprescindible nombrar al individuo como parte de dicha cultura, como creador del espacio cultural pero también como dueño de su propio espacio e interpretación del mundo y de sus interacciones.

Entra en juego el yo de cada persona y su voluntad, la búsqueda de su descarga en actos volitivos para buscar el placer de su realización o aceptar la pena de su frustración; sin que exista una intervención más allá de la perceptible y tal vez reconocible por parte de otras personas, leyes e instituciones; y que de esta manera se reconozca, incluso ante uno mismo, cierto nivel de individualidad y particularidad.

Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otro hombre como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios para realizarlos¹⁸⁶.

La libertad, puede, entonces, interpretarse también como la voluntad expresada y reconocida por un yo, y que al mismo tiempo este Yo, reconoce la libertad como el espacio y las interacciones de la fuerza de su voluntad y su querer. “Quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos”¹⁸⁷.

Se habla así, a través de la consciencia y la responsabilidad de una posible condición de auto conocimiento y autodominio que incrementaran la posibilidad de mi libertad, pero que al contrario, mientras menos se sepa de uno mismo y del mundo, menor será el espacio en que pueda desplegar su voluntad; por otro lado, se habla de la consciencia y del yo como como si fueran dos fuerza con fines divididos de la voluntad, esta última en tanto fuerza que busca su descarga y la

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 201.

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 201.

¹⁸⁷ *Ibid*, pp. 201 – 202.

primera como instancia que, reconociendo el mundo externo busca introyectar las limitaciones externa.

La dinámica entre las limitaciones personales con las de otras personas, lucha por buscar un espacio en el que no intercedan y obstaculicen en la de otros hombres y mujeres; podría suponerse, entonces, que el yo aparece como fuerza interna reguladora de la voluntad, y que al mismo tiempo, este yo, podría ser más bien integrador entre la voluntad interna y las voluntades externas, es decir, desde la idea del yo, la voluntad y sus interacciones, tanto internas como externas se forma la posibilidad del espacio de la libertad. “Las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, la persona, el hombre¹⁸⁸”.

El yo, puede presentarse, en primer lugar, como la ley en la cultura, es decir, en el lo individual modera los alcances de la voluntad; en la individualidad, el yo actúa como aquel mediador entre la cultura, la voluntad y la naturaleza; la fuerza de la libertad habita y se concreta en el yo, tomando elementos de la propia voluntad, la voluntad en la naturaleza y la de otras personas en la interacción cultural humana, forma así una fuerza propia, resguardada por uno mismo; “tengo que liberarme de los deseos que sé que no puedo realizar. Quiero ser dueño de mi reino, pero mis fronteras son largas e inseguras; por tanto, las reduzco con el fin de disminuir o eliminar el área que es vulnerable¹⁸⁹”.

En segundo lugar, el yo también puede aparecer como aquel espacio en el que cada individuo se resguarda ante la frustración de sus deseos, ya sea por voluntades ajenas o propias; “efectuando una retirada a mi ciudadela interior –mi razón, mi alma, mi yo nouménico- que no pueden tocar, hagan lo que hagan, ni las fuerzas exteriores ni la malicia humana¹⁹⁰”.

El yo, entonces, es alimentado ya no solo por la fuerza de voluntad que resguarda, sino que ha refinado esta misma a través de la interacción con la cultura y la

¹⁸⁸ Isaiah Berlin, *op. cit.* p. 205.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 205.

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 206.

naturaleza y ha convertido estos impulsos naturales y volitivos en una fuerza propia integrada, consciente y libre que se manifiesta a través de las expresiones y creaciones individuales volcadas en el contexto humano.

Ahora bien, si se le puede considerar a la libertad como una fuerza, y más aún, como una fuerza creadora, se podría argumentar que esta misma va a encaminarse hacia un despliegue en el mundo, y que por tanto, el yo como puente entre mi libertad y el mundo necesita un espacio amplio donde esta pueda ejercer su acción; y que, por consecuencia, mientras más espacio en el mundo posea más amplia va a ser mi libertad; sin embargo, no se está hablando de un espacio físico, sino más bien, simbólico, debe entenderse aquí, el poseer el mundo en tanto poseer la capacidad de significar este mismo a través del ejercicio libre de mi voluntad y de la acción del espíritu humano¹⁹¹, es decir, del ejercicio libre de significar mi entorno, tanto natural como cultural.

Al dotar con significado algo, este se integra al espíritu y se vuelve un espacio y una opción de despliegue del mismo, para esto, puede usarse la argumentación de Berlín sobre la música y sus partituras:

Para el músico, una vez que ha asimilado la estructura de la partitura del compositor y ha hecho suyos los propósitos de este, la interpretación de la música no constituye ninguna obediencia a leyes externas, ninguna obligación ni ninguna limitación a su libertad, sino un ejercicio carente de impedimentos [...], al entenderla, la ha identificado consigo mismo y de ser un impedimento para su actividad libre la ha transformado en un elemento de esta actividad misma¹⁹².

Mientras más objetos del mundo se puedan significar, estos son integrados a la acción libre humana y por tanto, mayores opciones de expresión existirían en el ejercicio libre del mismo.

Por otro lado, bajo esta misma premisa, pueden considerarse los sistemas, las leyes y las instituciones sociales; si estas logran integrarse mediante la dotación de

¹⁹¹ Cfr. Roberto Andrés González, *op. cit.*, pp. 106 – 119.

¹⁹² Cfr. Isaiah Berlin, *op. cit.* p. 212.

sentido para la vida del individuo, se aceptan como parte del campo de despliegue cultural y de libertad individual; por tanto la transgresión de estas podría significar una transgresión a la propia libertad; es decir, la integración de la ley es parte del ejercicio de la libertad humana, para esto podría recomendarse la literatura psicoanalítica y la importancia de la ley y la moral para la construcción psíquica del sujeto y su interacción con los demás seres humanos.

Regresando a la idea de la acción significativa, se podría argumentar, entonces, que la libertad humana yace en el claro del mundo creado por la humanidad misma.

Finalmente, integrando los conceptos mencionados al principio del capítulo, e intentando llegar al objetivo de este apartado, podría definir a la libertad como un refinamiento de la voluntad y la necesidad regulada por una fuerza del yo surgida o construida con base en la interacción de este mismo yo personal con la naturaleza y con el mundo, actuando también como potencia de significación y despliegue del espíritu humano.

Capítulo 3. Lo simbólico en la virtualidad y la cultura contemporánea.

Hasta ahora se ha venido argumentando sobre el papel de la cultura como espacio y posibilidad de creación del ser humano; el trabajo y metodología de Ernst Cassirer así como de la filosofía antropológica, permiten vislumbrar la importancia de la creación libre y el papel de la significación, que hombres y mujeres le dan al mundo de la naturaleza a través del símbolo, creando su propio mundo, el de la cultura; además, aparece no solo el tema de la creación, sino de la creación libre de la misma, teniendo como aproximación al entendimiento de la libertad aquella fuerza de la voluntad y la necesidad expresadas en la individualidad de un Yo que se despliega en la cultura, abriendo dicho acercamiento en el capítulo anterior.

Colocar tal recorrido ha tenido la intención de llevar a análisis, desde la perspectiva simbólica y cultural, así como de la libertad, el afecto y el yo, la situación actual con respecto al fenómeno de la virtualidad, la tecnología y sus implicaciones en la forma en la que nos vemos a nosotros mismos, toca interrogar que efectos pueden aparecer en nuestra forma de simbolizar el mundo y desplegarlos en él, en

nuestras interacciones. Es entonces el objetivo del presente capítulo abrir ahora la puerta de lo simbólico, la cultura y los procesos psíquicos que forman el yo en torno al fenómeno que se abre paso por las nuevas tecnologías de la comunicación, lo virtual.

Es necesario, por tanto, realizar una aproximación a que se entiende como virtualidad, así como explorar el uso de las tecnologías de la comunicación al ser elementos de interacción y cómo estas contribuyen a la socialización y la integración.

El psicoanálisis nos permite vislumbrar la necesidad y el valor de la interacción entre los seres humanos para la formación del yo, la integración de la cultura al mundo interno y las interpretaciones que de este se dan, y como a través del otro y de su mirada es que podemos formar la propia, los otros aparecen como el punto de referencia para elaboración de nuestro mundo e interpretación y acción que después verteremos con nuestra propia mirada.

La mirada de las personas sobre las cosas, sobre los otros, sobre sí mismas, parece haberse vuelto un problema de actualidad por las intensas demandas del ajetreado mundo globalizado y una cultura que no para, y que coloca fuertes demandas para lograr apreciarse como sujeto en la misma y con los pares; como una especie de fantasía compulsiva del sujeto. Desde el argumento lacaniano de que lo imaginario es una ilusión, un desconocimiento narcisista que deriva de la inevitabilidad del otro como espejo¹⁹³, uno necesario para la introyección de lo humano y la cultura, se presentan los problemas de las interacciones y sus formas, pues pareciera que la virtualidad es una forma de espejo que tal vez, contenga cierto parecido a la ilusión, pues estar en contacto con el otro, pero a través de la distancia y bajo la reglas del no contacto.

Lacan sostiene que lo imaginario es ese estadio que pertenece a la organización psíquica en y a través de la experiencia edípica; basándose en la idea hegeliana de que el propio ser sólo puede aprehenderse por su reflejo en el otro y por el

¹⁹³ Cfr. Jacques Lacan, Escritos 1, Siglo XXI editores, México, México, 2009, p. 100.

reconocimiento del otro, construye lo imaginario como aquello que se constituye a través de una superficie reflejante, como vehículo de alteridad. Y en la formación misma de lo imaginario, el sujeto deviene en otro que es él mismo¹⁹⁴.

Lo imaginario no nace de la imagen especular ni de la mirada del otro. Más bien, el “espejo” mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son la obra de lo imaginario, que es creación a través de los procesos de introyección y proyección de partes del Yo y del otro. Melanie Klein aborda el tema de la relación con el otro desde el narcisismo y la omnipotencia infantil del bebé de la introyección de la madre y del padre a través de esta, enriqueciendo con objetos la fantasía del bebé que luego irá tomando forma a partir de las relaciones del bebé con el mundo y a interpretación que este tenga por su mundo interno¹⁹⁵.

La idea de que el yo se constituye por desconocimiento de su imagen reflejada no hace sino descuidar que en cambio la psique inviste el ‘espejo’ con deseo¹⁹⁶, es decir, el otro no aparece libre de las propias deformaciones narcisistas del sujeto, y si bien, este proceso tiene fuertes repercusiones en el primer año o primeros años de vida, los modelos en lo que se hace tal “espejeo” es posible que persistan hasta avanzadas partes de la vida, cayendo en el peligro de siempre interpretar al otro desde el propio deseo, dificultando la interacción de subjetividades.

En la teoría lacaniana, el sujeto no es quien traduce las imágenes en representaciones, sino que las imágenes se le aparecen por detrás y más allá de él; así la imagen especular modula lo imaginario; abandonando de este modo la capacidad originaria de la psique, de producir representaciones e identificaciones. Para Lacan, la mirada se presenta como

Una extraña contingencia simbólica de aquello que encontramos en el horizonte y como tope de nuestra experiencia (...) En nuestra relación con las cosas, tal como la constituye la vida de la visión y la ordena en las figuras de representación, algo se

¹⁹⁴ Cfr. *Ibid.* p. 101.

¹⁹⁵ Cfr. Joan Coderch, *op. cit.* pp. 32 – 35.

¹⁹⁶ Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002, p.

idealiza, pasa, se transmite, de peldaño en peldaño, para siempre, en algún grado eludido¹⁹⁷.

Por una parte, la presencia no puede evadirse de los sentidos y de la percepción; pero, por otra parte, tampoco puede hacerlo del propio y fantaseado, el cual existe desde el nacimiento¹⁹⁸, en especial desde que el sujeto se concibe a sí mismo como pensamiento, sin embargo, el pensamiento también tiene contenidos afectivos, esto no solo implica una relación con los contenidos intelectuales, sino cómo se vio en las formas simbólicas, estas aparecen como una forma de interacción que incluye la fantasía y los afectos; pues el pensar puede verse como una “función de la personalidad¹⁹⁹”, es decir, no solo obedece a procesos racionales, sino como posible parte de la humano y lo cultural.

La presencia y la interacción con el otro, tiene un objetivo primordial, la contención del inconsciente y la introducción del sujeto a la cultura y la sociedad²⁰⁰, se trata el inconsciente en este trabajo porque es de interés analizar las relaciones que se producen entre los procesos primarios y los procesos secundarios del aparato psíquico organizados gracias a la función de la fantasía. Y queremos conocer de qué manera la pantalla y lo virtual actúa como un nuevo espacio de interacción, tanto interno como externo.

Antes de que Freud descubriera los procesos psíquicos del inconsciente, filósofos como Fichte, Schopenhauer y Nietzsche, ya trataban el inconsciente como una voluntad natural²⁰¹. Para Freud, el inconsciente está construido esencialmente, no por lo que la conciencia puede evocar, sino por la generalidad de los contenidos de la vida cargados por libido y sus representantes de pulsión, los cuales van apareciendo en el aparato psíquico por las interacciones sensoriales y afectivas, y

¹⁹⁷ Jacques Lacan Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Editorial Paidós. Buenos Aires, 1999 p. 81.

¹⁹⁸ Cfr. Melanie Klein, *Tendencias criminales en niños normales*, Obras Completas. Melanie Klein. Amor, culpa y reparación, Editorial Paidós, 2008, pp. 178 – 192.

¹⁹⁹ León Grinberg, Darío Sor, Elizabeth Tabak de Bianchedi, *Nueva introducción a las ideas de Bion*, Tecnipublicaciones, Madrid, España, 1991, p. 55.

²⁰⁰ Cfr. Sigmund Freud, La vida sexual de los seres humanos en Tomo XVI Obras Completas Amorrortu p. 277.

²⁰¹ Cfr. Mónica Cagnolini, “El psicoanálisis en la filosofía”, *Calibán*, Federación Psicoanalítica de América Latina, 194 -202, 2014

que en ocasiones por su naturaleza o contenido le son negados a la conciencia: pensamientos²⁰². El inconsciente no hace otra cosa que desear, no sabe de contradicción, ni de tiempo, ni de conclusiones. El inconsciente no puede estudiarse de forma directa, de hecho, Freud lo investiga a través de sus efectos, de aquellas distorsiones que ejerce sobre la conciencia²⁰³, y sobre sus producciones, como el espíritu desde los planteamientos de Cassirer. El inconsciente freudiano primario es un mecanismo psíquico a través del cual los sujetos entablan una relación imaginaria, tanto consigo mismos como con los otros.

En los procesos secundarios, que rigen la psique consciente, la energía psíquica está ligada al pensar cognitivo, y el principio del placer es sustituido por el principio de realidad. Es así como el sujeto “cuando duda, está seguro por eso de que en ese lugar hay un pensamiento, que es inconsciente, lo cual quiere decir que se revela como ausente. El sujeto del inconsciente se manifiesta, piensa, antes de entrar en la certeza²⁰⁴”. Y es esta represión de los deseos libidinales la que es constitutiva de la formación del sujeto, pero el proceso de represión no busca desaparecer los contenidos, sino en impedirles que se vuelva consciente, de nuevo, por su naturaleza, pues en el lcc la libido no solo es creativa, también existen los impulsos destructivos que buscan la aniquilación de todo aquello que pudiera presentarse peligroso, ya sea interno o externo²⁰⁵.

El inconsciente, entonces, se presenta como una condición de subjetividad a partir de la cual la conciencia emerge, organizada gracias a la función de interacción y contención de los propios elementos internos y las relaciones objetales establecidas, así como de la cultura y sus normas, entre las cuales, se quieren destacar aquí, las éticas y morales.

En otras palabras, los impulsos libidinales sólo pueden representarse en el inconsciente, el inconsciente es la capacidad de reproducir representación. Y la

²⁰² Cfr. Jacques Lacan op. cit. p. 52.

²⁰³ Cfr. Sigmund Freud, “Los caminos de la formación de síntoma” en Tomo XVI Obras Completas Amorrortu, p. 326.

²⁰⁴ Jacques Lacan op. cit., p. 44.

²⁰⁵ Cfr. Melanie Klein, op. cit., pp. 193 – 204.

‘idea’, pensamiento consciente, es el producto de este trabajo representativo porque los sujetos no reciben pasivamente las formas simbólicas y culturales, lo hacen a través de un proceso de reinterpretación en el que transforman esas significaciones en representaciones.

Para Freud, el estado entre la percepción y la conciencia es la relación que posibilita la significación. Los significantes, gracias a este proceso se han constituido en la simultaneidad de la experiencia humana por la constante relación entre el mundo interno y externo que coexisten en todo momento. Es a través de este proceso que Freud funda el sujeto del significante, por lo tanto, no importa cuán engañosos sean los sueños, los signos coinciden dentro de la estructura misma de la red²⁰⁶.

Las relaciones humanas están estructuradas por los significantes que la naturaleza les ha proporcionado y es en el ingreso a la subjetividad con el otro y las herramientas para logra estas operaciones en donde el sujeto ha de reconocerse como tal. De esta forma, la inauguración del inconsciente por dichas interacciones rompe con el narcisismo, cerrado en sí mismo, y lo lleva al orden simbólico; el lenguaje es entendido como un sistema organizado, una estructura que integra a la psique a un orden lingüístico; punto en el cual “el deseo empieza a cobrar forma en el margen donde la demanda apenas se separa de la necesidad²⁰⁷”. El inconsciente se instaura, así, como una ruptura, como un corte que se vive en la falta, una falta del otro para sostener y representar la realidad.

Lacan se apoya en la lingüística para explicar su teoría del inconsciente. Para Saussure, la lengua es un sistema de signos donde el signo une una imagen conceptual y una imagen sonora, de este modo el sentido circula en la estructura de esta. Saussure sostiene que el signo, por naturaleza, tiene un carácter arbitrario al ligar los objetos con las palabras; las palabras como tales, “no significan” a sus objetos²⁰⁸.

²⁰⁶ Cfr. Jacques Lacan op. cit, p. 54.

²⁰⁷ Jacques Lacan, *La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, Escritos Tomo II*, Editorial Siglo XXI, México, 1960, p. 86.

²⁰⁸ Cfr. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Editorial Losada. Buenos Aires, 1945, p. 93.

Pero Lacan conviene que el significante tiene primacía sobre el significado dentro de la creación de sentido y que el deseo inconsciente no es sino el deslizamiento infinito del sujeto, de significante en significante. “Los símbolos de hecho envuelven la vida del hombre en una red tan total que unen, antes que venga al mundo, a quienes lo engendrarán “por la carne”; tan total que aportarán a su nacimiento [...] la figura de su destino²⁰⁹”. El inconsciente es analizado por Lacan, como un movimiento interminable de significantes, cada uno de los cuales arrastra una cadena entera o un código de significantes.

Lacan sostiene que el inconsciente, como significante, mantiene una relación arbitraria con el sujeto humano como significado, y por la inestabilidad semántica de la relación, del deslizamiento de cada significante debajo de cada significado, el sujeto humano aparece sometido a la supremacía del lenguaje. El inconsciente presenta la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, ahí donde el sujeto se construye a partir de los efectos del significante. Jane Gallop indica que la castración para Lacan no sólo es sexual sino también lingüística, porque tiene lugar cuando el sujeto se ve despojado de una comprensión plena del lenguaje y, al mismo tiempo, sólo puede significarse a sí mismo gracias a un sistema simbólico que no domina, sino que lo domina²¹⁰. El precio que se paga por tener acceso al lenguaje y a la simbolización es un radical descentramiento del sujeto, lo arranca de lo imaginario y lo constituye en sujeto. Ya que el inconsciente está afuera, el espacio exterior que ya no puede ser alcanzado el sujeto, se ve devuelto al estadio de la “falta”.

La interacción entre inconsciente y el otro, así como sus caminos de introducción a la cultura se ven envueltos por la aparición de vehículos entre los mundo internos y externos, es decir, los símbolos. Los cuales tienen la función de tramitar todo deseo lícito y llevarlo a expresiones de cumplimiento del deseo a través, sobre todo de sublimaciones para la disminución de la tensión libidinal, esta capacidad de simbolización no solo implica la posibilidad de la creatividad, sino también la

²⁰⁹ Jacques Lacan, op. cit., p. 66.

²¹⁰ Cfr. Jane Gallop, *Reading Lacan*, Cornell University Press, Ithaca, 1985, p. 20.

contención y elaboración de los impulsos agresivos que habitan en todo ser humano, desde la voracidad de introducción del objeto hasta la destrucción del mismo para evitar posibles amenazas; es decir, los símbolo tiene un papel fundamental en la posibilidad de expresar la agresión de formas creativas y no tan destructivas²¹¹, situación que se relaciona con las reglas morales y la posibilidad éticas del sostenimiento de la vida.

Lo simbólico permite romper con la imagen únicamente fantaseada, la subjetividad y sus herramientas, como el lenguaje inaugura el inconsciente y constituye al niño en sujeto; sin embargo, este paso no es tan fácil porque el sujeto está marcado por la fantasía propia, lo pre edípico en Freud²¹², por sus ilusiones narcisistas que lo sobrepasan y por los embates de los efectos del orden real que opone resistencias a los movimientos del inconsciente y a los intentos de simbolización. Un principio del lenguaje es ser parte de lo real y todo lo que el niño pueda representar irrumpirá en el orden de lo simbólico, de la palabra, y lo que no entre en este espacio de construcción se dará bajo la forma de lo visto, de lo oído, de lo ya contado. Hombre y mujer sólo puede pensar con la ayuda de las palabras, la misma palabra encierra en sí misma una función creadora, junto con la posibilidad de elaboración de los afectos.

El hecho de que la humanidad habite en el lenguaje deja huellas y existen cosas que se inscriben en el inconsciente para siempre, como un agujero no reconocido²¹³. Levi-Strauss considera, para entender que la característica del ser humano es poder construir un segundo nivel de realidad: el mundo de las representaciones, tanto de sus relaciones con la naturaleza, como de sus relaciones sociales y también de evocar a este nivel el sentido de su existencia. Todo eso se construye y se expresa a través del símbolo.

²¹¹ Cfr. Melanie Klein, *La importancia de la formación de símbolo en el desarrollo del yo*, en Obras completas Melanie Klein tomo 1. Amor, culpa y reparación, Editorial Paidós Mexicana, D.F. México, 2008, pp. 224 – 237.

²¹² Cfr. Sigmund Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, Obras completas, Amorrortu editores, Tomo XXI, 1931, p. 230.

²¹³ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Palabra dada*, Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1984, p. 43.

Para Lacan, el orden simbólico “no se puede concebir constituido por el hombre, sino que lo constituye²¹⁴”, en este sentido, su teoría coincide con el postulado estructuralista de Lévi Strauss, que indica: “no cómo las personas piensan los mitos, sino cómo los mitos se piensan en la mente de las personas sin que ellos lo sepan”²¹⁵. De esta manera el estadio del Otro es introducido en su teoría: “El lenguaje está constituido de tal modo que nos funda en el Otro, al tiempo que radicalmente nos impide comprenderlo²¹⁶”. Así, es el Otro quien crea esa distancia en donde tiene lugar la representación, en la que la ausencia y la presencia se intercambian, es otro quien me llama por mi nombre y es otro quien me reclama su nombre²¹⁷.

Es a través del lenguaje, de lo simbólico y de la ley, que el sujeto enfrenta al mundo exterior. Ya que su teoría le concede poca fuerza a lo imaginario, lo simbólico arremete al sujeto ordenando la psique en formas socializadas, así lo simbólico determinará, por tanto, las reacciones psíquicas del sujeto frente a las instituciones sociales. Pero el orden simbólico para Lacan está relacionado a la ley simbólica: “Es en el Nombre del Padre donde tenemos que reconocer el soporte de la función simbólica que, desde los albores de la historia, ha identificado su persona con la figura de la ley²¹⁸”.

Más importante para nuestro propósito es definir el símbolo como otro nivel de la realidad; el símbolo aparece, así como un lenguaje que transmite un sentido, conduce a la comprensión. Gracias a su mediación se construye otro mundo, entre lo real y el imaginario, portador de sentido, de emoción, y de formas de interceptación de estos elementos, es decir, la cultura. Las funciones del símbolo son múltiples, en primer lugar, por el hecho de evocar más que definir, lo cual permite comprender cosas profundas y complejas de manera simple. Pensamos, y en este caso, se cuestiona, sobre el valor simbólico de lo digital, tanto de la posesión

²¹⁴ Jacques Lacan, *La función y el campo de la lengua y el lenguaje en el psicoanálisis*, Escritos, 1960 Editorial Siglo XXI. México p. 68.

²¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Londres, 1979, P. 12.

²¹⁶ Jacques Lacan, op. cit., p.66

²¹⁷ Cfr. Corinne Ennaudeau, *La paradoja de la representación*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 80.

²¹⁸ Jacques Lacan, op. cit., p. 67.

de bienes materiales que permiten el acceso a la red y como estos podrían tener impacto al mismo tiempo, al acceso de la realidad y sus procesos de interpretación simbólica.

Podemos también pensar el símbolo como instrumento de introyección y de proyección de los propios impulsos y de lo real y como la representación de una realidad incierta. El símbolo se presenta como herramienta constructiva, como pasaporte en las fronteras de lo real interno y lo real externo. El símbolo permite, además, no perder lo objetivo, a pesar de las deformaciones internas que las interacciones puedan implicar, a tener una visión coherente pero abierta y sin dogmatismo, a evocar la unidad sin negar la complejidad, a expresar las utopías sociales, a responder a las aspiraciones de la subjetividad; pues el símbolo no solo es vehículo de la integración y comprensión del mundo sino de los otros y parte de la subjetividad de hombres y mujeres²¹⁹.

3.1 El planteamiento de lo virtual como problemática actual.

El planteamiento sobre ¿qué es lo virtual?, no hace referencia inicialmente al mundo presentado por las Tecnologías de la Información y Comunicación (TICs) y el internet, es más bien, una cuestión filosófica con años de existencia, pero que, actualmente ha tomado un gran impulso debido al desarrollo tecnológico contemporáneo, permitiendo así, un pensamiento más riguroso y sistematizado sobre lo que es lo virtual con respecto a los fenómenos tecnológicos actuales.

Conviene señalar que los procesos de virtualización no aparecen en los últimos siglos, ni pertenecen a ninguna época determinada de la historia; lo que sucede es que hasta ahora caemos en cuenta de ver la realidad bajo tal óptica²²⁰.

El interés y la línea desde donde busca abordarse y relacionarse, es el uso de los espacios virtuales como espacios creadores, no solo de la cultura, sino de las personas mismas, apareciendo algunas interrogantes sobre ¿Cómo podría

²¹⁹ Cfr. María Belén Albornoz, *Los usos de internet. Comunicación y sociedad*, FLACSO, Quito, 2006, p. 214

²²⁰ Alejandro Rojas Benjumea, *Ética y virtualidad*, Signos, pp. 101-109, 2012, Disponible en: <http://univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/733> Consultado el 06 de marzo de 2022.

funcionar el símbolo en dichos espacios? ¿Cómo se experimenta el afecto a través de la virtualidad? ¿Cuáles son las implicaciones éticas de la conducta de las personas en espacios virtuales? Y ¿Los espacios virtuales funcionan como campos de creación al igual que el mundo de la cultura? Por mencionar algunas de las interrogantes que ya existen y pudieran surgir a través de las meditaciones alrededor del uso de la tecnología. Con respecto a visualizar lo virtual como oportunidad de campo creador. En cuanto los usos de espacios virtuales se considera que

En los procesos de virtualización la creatividad es el objetivo central, no hay lugar al simple intercambio de objetos o elementos. Es más, en la virtualización como proceso es más compleja la operación: de la solución volvemos al problema y de ahí a otra solución que no es simple cambio de la anterior²²¹.

Lo que interesa poner en relieve, es como gracias a la tecnología, el internet y la web 2.0, elementos en los que se profundizará más adelante; existen campos donde se puede verter el impulso personal y creador de la cultura en redes que escapan a lo que comúnmente se entiende como real; sin embargo, cabe destacar que el pensamiento filosófico con respecto a lo real y lo virtual es muy diferente a la creencia cotidiana de la “falta de realidad” de lo virtual.

Lo que interesa a la filosofía, no es el uso trivial y común según el cual algo es virtual cuando no tiene realidad, como un sinónimo de ideal o irreal. En rigor filosófico, lo virtual no se opone a lo real sino a lo actual²²².

Esto podría pensarse a través del impacto que tiene el uso de internet y las TICs en la forma en la que experimentamos el mundo actualmente, pues es innegable el poder y el alcance que tienen dichas tecnologías en la vida, en ellos, se crean y comparten innumerables contenidos, no solo informativos, sino también aspectos de la vida personal de cada ser humano, música, arte, conocimiento, finanzas, etc. Y no solo esto, también se han elaborado espacios de interacción en donde la gente puede compartir sus ideas personales, sentimientos e incluso intentar relacionarse

²²¹ *Ibid*, p. 104.

²²² *Ibid*, 105.

afectivamente con otros, esto último es posible gracias a las redes sociales, herramientas a las cuales también se les dará un apartado específico.

La virtualización y los desarrollos de la tecnología interactúan cubriendo la vida social y particular: lo cotidiano, los sitios de trabajo, el ejercicio de la profesión, la política, la economía, la academia, el cuerpo, las emociones, los objetos y en general, los espacios de formación del ser humano, lo público y lo privado. De aquí suele derivarse, en ocasiones, una reflexión superficial sobre la idea de que las necesidades básicas de las personas en la era contemporánea pueden encontrar solución o cumplimiento con las técnicas de la información sin detenerse a indagar más profundamente en el impacto de las mimas²²³.

Pero ¿realmente quedan cubiertas dichas necesidades? Justo se plantea la importancia del cuestionamiento crítico con respecto al uso de las TICs, pensado principalmente desde los ámbitos filosófico y psicológico, o planteado para este trabajo, desde lo ético y lo afectivo.

Cabe aquí, realizar una aproximación a lo que es entendido como realidad, para poder contrastarlo con lo virtual; si bien, la pregunta por lo que es real tiene ya una historia y aproximaciones complejas y diversas, pues tanto la filosofía y las humanidades como la ciencia hacen un esfuerzo constante por dar respuesta a dicho cuestionamiento, por razones y objetivos del trabajo se entenderá realidad desde dos perspectivas, la filosófica y la psicoanalítica o afectiva.

Con respecto a la primera, el significado del concepto de lo real es uno de los grandes problemas científicos y filosóficos, debido a que de él depende, en gran medida, nuestra concepción del mundo y de seres en el mundo. El concepto de lo real no se limita a ser la forma como concebimos el mundo, pues gracias a él pensamos nuestro mundo y nos pensamos en él; en este sentido, el significado de lo real, “es la lente a través de la cual vemos (concebimos) nuestro ser y nuestro mundo, y no solamente la forma cómo los concebimos²²⁴”. Un a través que modifica

²²³ Cfr. *Ibid*, p. 107.

²²⁴ Cecilia Tovar Hernández, “El significado del concepto de lo real”, *Suplemento*, Vol. 13 pp. 30 -34, 2003.

la forma de ver de los objetos que aparecen ante nosotros, en este caso el mundo, lo humano y lo real. De esta forma un cambio en nuestra forma de concebir lo real implica un cambio en nuestro sentido de realidad, en el significado de nuestro mundo; pensándolo con respecto a la tecnología, cabe destacar aquí como esta puede cambiar la forma en la que estamos en contacto con la realidad, tanto interna como externa. Como se ha mencionado anteriormente, el significado de lo real es problemático, la razón de ello radica en los diversos significados otorgados a tal concepto, a lo largo de la historia del pensamiento, por esto mismo se reconocerá de momento con la concepción citada anteriormente.

Si bien, la filosofía y la ciencia hacen cierta referencia a la apropiación o construcción del mundo externo y su introyección en tanto conocimiento y/o experiencia, podría verse en la ciencia y la filosofía la relación con la realidad externa y sus formas de apropiación; sin embargo, se destacará aquí como una de las ideas centrales la importancia del mundo interno e intersubjetivo, el cual se abordará desde la teoría psicoanalítica, pues esta postula, específicamente desde la escuela kleiniana que, “la realidad externa se percibe desde la interna²²⁵”.

En la teoría kleiniana el mundo aparece como el teatro donde se proyectan los deseos y las pulsiones internas que aparecen a partir de las relaciones arcaicas con padre y madre o aquellos primeros objetos afectivos. Se reconoce la existencia de la realidad desde lo empírico y los procesos de sensación y percepción, el cual no busca ponerse en duda ni ser cuestionado en este trabajo.

El problema de la introyección de un conocimiento claro de la realidad externa, y una formación de esta en el aparato psíquico, para el psicoanálisis va más allá de una primaria etapa de aprendizaje mecánico; más bien se plantea una posibilidad en la que se separan los deseos de las percepciones o las fantasías de los recuerdos²²⁶; es decir, se plantea la duda por la elección de objetos y como esta se da desde lo subjetivo. La idea central tiene que ver en como las personas

²²⁵ Elena Ortíz Jiménez, Op. cit., p. 30.

²²⁶ Cfr. Hartmann, H. *Notes on the reality principle. In Essays on Ego Psychology*. pp. 241 – 267, Nueva York, 1964.

aprehenden e interpretan el comportamiento de los demás, particularmente, con sus primeros objetos, pues se reconoce que dentro de estos despliegues existen las pautas morales, lo que está permitido y lo que no, así como las elaboraciones de pensamiento y conducta que permiten mediar lo agresivo, lo destructivo y la creatividad. La interpretación no se mira únicamente desde la repetición automática por estímulos, sino que depende del proceso intersubjetivo de como las cosas son habladas y explicadas. A través de tales intercambios, un cuerpo de referencias compartidas y conceptos acerca del comportamiento se adquiere a partir de los objetos primarios, quienes transmiten versiones de esquemas familiares y dentro de esta, culturales que van constituyendo lo “interpersonalmente razonable²²⁷”.

La capacidad para comprender el origen y la finalidad de las relaciones podría pensarse como “reconstruida a partir del proceso de socialización, del manejo de la absorción de los contextos comunes de la tradición²²⁸”. La realidad psíquica y la realidad externa están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, lo psíquico dependiendo para su estructura de los términos provistos por un mundo externo interpersonal compartido y lo personal reflejando la realidad psíquica de otras personas que han tenido a cada uno de nosotros por objeto.

La realidad puede comprenderse, entonces, como las interacciones entre lo externo y lo interno, mediado por lo social y cubierto por lo afectivo y subjetivo de la persona, esto a su vez entrelazado en interacciones intersubjetivas e interpsíquicas que son internalizadas, modificadas y proyectadas al exterior en las formas de la realidad psíquica de la persona con intentos de adaptación a lo cultural y claro, a lo moral y lo ético.

Una vez establecido un acercamiento a lo que se entiende como real, cabe referir su diferencia con lo virtual, ahora bien, es posible ampliar aún el panorama mostrado hasta aquí sobre virtualidad, presentando varias ideas del aporte de Pierre Lévy. En el marco de la visión que sostiene Lévy, lo virtual y lo actual crean un par indisoluble,

²²⁷ Putnam citado por Kirshner, *El concepto de realidad y realidad psíquica en el psicoanálisis como ejemplo de las diferencias entre Freud y Ferenczi*, Artículos sobre Ferenczi. Ferenczi y otros autores, p. 7, 2012.

²²⁸ Habermas citado por Kirshner, *op. cit.* p. 7.

dos formas diferentes de existir que se integran y existen ciertamente²²⁹. Lo virtual no es la ausencia de actualidad, no es vacío de realidad. En términos precisos, lo actual es una respuesta a lo virtual. Lévy subraya que de esta forma la realidad se hace más compleja, más dinámica y de mayor fuerza que como se la ha concebido, un aumento de creatividad en la resolución de situaciones²³⁰.

La noción de lo virtual puede ser comprendida bajo tres sentidos según piensa Lévy: desde el sentido común, desde el sentido filosófico y desde la percepción técnica. Y sucede frecuentemente que, al hablar de la realidad virtual, se confunden estos tres espacios²³¹. En primer lugar, en el uso cotidiano corriente, el del sentido común, se supone que lo virtual es algo imaginario, falso o pura ilusión, sin embargo, no deja ser captado por los sentidos y que, por esto mismo deja una impresión cognitiva en el pensamiento e incluso, en el inconsciente.

En cuanto a la inducción indirecta a la acción, la realidad virtual, en su concepción más básica, es un estímulo para la imaginación. Nos presenta posibilidades, pero la materialización de estas depende de acciones concretas en el mundo real. Es como una semilla que aún no ha florecido. Parecido a la pulsión que está en espera de un representante, el cual tendría que venir de lo real, es decir, de lo exterior, como la comida que puede saciar el hambre.

La aparente contradicción en los términos "realidad virtual" es un punto clave. Si algo es virtual, ¿cómo puede ser real al mismo tiempo? Esta tensión es lo que hace que el concepto sea tan fascinante y complejo, esto permite mirar también la relación entre lo virtual y la fantasía desde lo psicoanalítico, en donde, esta última tendrá una fuerza que impulsará al sujeto a acciones creativas o las más perturbadoras decisiones. Lévy captura perfectamente la esencia enigmática de la realidad virtual.

Es como un truco de magia que nos hace cuestionar la naturaleza misma de la realidad. ¿Qué es la realidad virtual entonces? Para responder a esta pregunta,

²²⁹ Cfr. Alejandro Rojas Benjumea, *op. cit.* p. 104.

²³⁰ Cfr. Pierre Lévy, *¿Qué es lo virtual?* Ediciones Paidós Ibérica, p. 17, Barcelona, 1999.

²³¹ Cfr. Lévy, *op. cit.* p. 33.

podemos considerar diferentes perspectivas; por un lado, podría pensarme como una simulación: La realidad virtual crea un entorno simulado que imita aspectos de la realidad física. Sin embargo, esta simulación es generada por herramientas tecnológicas y, por lo tanto, no es tangible en el mundo físico más que por la misma técnica, sin embargo, los resultados de esta son palpables, por ejemplo, pensemos en los casos de difusión de contenido sexual de personas sin consentimiento, si bien, aquellos que acceden a dichas imágenes no están en contacto “real” con el cuerpo de otro, el impacto de estas acciones tiene efectos incluso fatales en la vida de las personas.

En su uso corriente, el término virtual se suele emplear a menudo para expresar la ausencia pura y simple de existencia, presuponiendo la «realidad» como una realización material, una presencia tangible. Lo real estaría en el orden del «yo lo tengo», en tanto que lo virtual estaría dentro del orden del «tú lo tendrás», o de la ilusión, lo que generalmente permite utilizar una ironía fácil al evocar las diversas formas de virtualización²³².

Además, también puede pensarse como una experiencia inmersiva: Más allá de ser simplemente una simulación, la realidad virtual busca crear una experiencia inmersiva que haga que el usuario se sienta presente en un entorno virtual. Dicha relación se piensa desde cierto parecido con la fantasía y el afecto, cuya realidad también podría pensarse inmersiva, pues ante una relación cualquier respuesta efectiva envolverá las interacciones.

Al mismo tiempo, la tecnología y la virtualidad que de esta resulta también tiene la función de una herramienta para la creatividad y la comunicación: La realidad virtual ofrece nuevas formas de crear, compartir y experimentar. Puede utilizarse en campos como el diseño, la educación, la medicina y el entretenimiento. Si bien se hacen algunas menciones de los riesgos del uso de dichos espacios, también se destaca precisamente la posibilidad creativa que implica, se podría pensar como una posible extensión del mundo de la fantasía que refiere el psicoanálisis, con sus creaciones pero también con la necesidad de dar espacio a lo agresivo y destructivo,

²³² *Ibid.*

y es esta parte donde se vuelve menester la introducción de análisis éticos, pues como se ha visto, la moral tiene la función reguladora de todo impulso, arcaico o más actualizado.

Lévy realiza un giro significativo en la comprensión tradicional de lo virtual, alejándolo de una esfera ideal o irreal. Para él, lo virtual se integra plenamente en la realidad, aunque no sea tangible de la misma manera que un objeto físico. Es como una potencialidad que está presente en el mundo y que puede actualizarse bajo ciertas condiciones²³³.

La virtualidad por la tecnología también podría modificar cuales son las características que la van conformando, construyendo, pensado en la virtualidad como una posible proyección de la razón y el afecto, de la técnica y de lo humano que la crea, lo que existe como objeto de estudio que conforme el ser, lo integre o lo destruya; así como lo metafísico, es decir, aquello que se escapara parcialmente a ciertas partes más estructuradas ya sea del aparato perceptual psíquico, según la lente que se coloque²³⁴. Así mismo, los desarrollos tecnológicos en áreas como la informática y la nanotecnología han solidificado la base técnica de la realidad virtual, dotándola de un carácter tangible y prometedor, esto permite observar cómo, igual que hacía referencia en el capítulo 1, cada creación de la humanidad también modificará como se experimenta la vida.

Quéau plantea una distinción clara entre lo real y lo virtual, enfatizando que la realidad es aquello que escapa a nuestro control directo. No podemos manipularla a nuestro antojo, sino que se presenta ante nosotros como una entidad autónoma con sus propias leyes y características. La realidad posee una consistencia y coherencia innegables. Es decir, sigue patrones y reglas que son independientes de nuestra percepción individual; sin embargo, cabe destacar aquí, que en el caso delo moral y lo subjetivo la realidad sufre cierto grado de modificación con respecto a su interpretación afectiva e Inconsciente. Los sujetos no podemos prescindir de

²³³ Alejandro Rojas Benjumea, *op. cit.* p. 108.

²³⁴ Cfr. Carreño, *et, al. La formación del ser humano en la era de la virtualidad*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2010.

esta realidad. Es un marco de referencia ineludible para nuestra existencia y nuestras experiencias, pero de esta se toman los elementos para la comprensión, y esta sí que modifica el mundo interno, el humano²³⁵. “Lo real es lo posible, aquello que se encuentra entre el *automaton* de Aristóteles (redes significantes) y la *tyche* (el encuentro con lo real). Es aquello que siempre vuelve al mismo lugar²³⁶”. Lo real tiene la cualidad de permanecer a pesar de la interpretación subjetiva, sin embargo, esto no quiere decir que no se encuentre también en constante cambio.

Como lo señala Pierre Lévy, el concepto de lo virtual no contrasta con lo real, sino con lo presente y tangible²³⁷. Siguiendo a Serres, podemos entender lo virtual como aquello que escapa a nuestra percepción inmediata, un "fuera de ahí"²³⁸ que el ser humano ha explorado desde tiempos inmemoriales. Desde que la humanidad comenzó a imaginar, a recordar y a construir sistemas de creencias, ha estado interactuando con dimensiones que trascienden lo material y lo inmediato. La irrupción de Internet ha intensificado esta relación con lo virtual, pero no la ha originado. Se destaca que la relación del ser humano con lo virtual es un fenómeno que precede a la era digital, remontándose a las primeras manifestaciones de la imaginación y la conciencia. Reiterando la idea de que lo virtual no es opuesto a lo real, sino que representa una dimensión complementaria y potencial.

La actualización, según Lévy, funciona como el puente entre lo virtual y lo real. Si entendemos lo virtual como un estado de potencialidad, la actualización representa el proceso mediante el cual este potencial se transforma en realidad. Esta dinámica nos invita a reflexionar sobre la naturaleza de lo virtual y su relación con el mundo tangible. El término 'virtual', derivado del latín *virtus*, nos remite a la idea de una fuerza o capacidad latente que espera ser activada.

Si bien tanto Lévy como Quéau recurren a la raíz latina *virtus* para fundamentar sus respectivas teorías sobre lo virtual, sus interpretaciones divergen significativamente.

²³⁵ Cfr. Phillippe Quéau, *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, p. 43.

²³⁶ Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 62.

²³⁷ Cfr. Pierre Levy, *op. cit.*, p. 14.

²³⁸ Michel Serres, *Atlas*, Editorial Cátedra, Madrid, 1995, p.73.

Mientras Lévy concibe lo virtual como un estado de potencialidad, entendiendo la virtualización como el proceso de actualización de esta potencia, Quéau propone una visión más dinámica y activa. Para este último, lo virtual no es un estado latente, sino una fuerza inherente a la realidad, una especie de energía que impulsa y configura los procesos. Esta divergencia conceptual, arraigada en distintas interpretaciones del término *virtus*, tiene implicaciones cruciales para comprender la naturaleza y el alcance de lo virtual.

Cabe mencionar, el parecido que encuentra con el concepto de pulsión, el cual, como se mencionó, es una fuerza que busca la “actualización” de su descarga a través de sus representantes en el mundo exterior, es decir, se puede relacionar o pensar lo virtual como una forma más tangible de acceso al deseo.

Ahora bien, la virtualidad, mediante la sincronización y la interconexión, disuelve las fronteras espaciales y temporales, posibilitando la desterritorialización del sujeto. A través de simulaciones y representaciones simbólicas, el individuo puede experimentar realidades con una interpretación más compleja. Opera como un espacio de representación simbólica, donde lo no presente puede ser simulado y experimentado, como la fantasía del *lcc*. Esta capacidad de crear “preter realidades”²³⁹; permite al individuo trascender los límites de la realidad empírica, generando nuevas formas de conocimiento y experiencias.

Pierre Lévy postula que la evolución humana ha estado íntimamente ligada a un proceso de virtualización progresiva, manifestándose en tres dimensiones interrelacionadas: el desarrollo de los lenguajes, la proliferación de las técnicas y la creciente complejidad de las instituciones²⁴⁰. El lenguaje, lejos de ser una mera herramienta de comunicación, constituye el cimiento de la virtualización. Al crear mundos simbólicos y narrativas compartidas, el lenguaje nos permite trascender las limitaciones del presente y construir realidades alternativas. Esta capacidad de simbolizar y abstraer es fundamental para la construcción de conocimientos

²³⁹ Expresión que Jacques Maritain aplicaba al ámbito de las matemáticas, citado por Quéau en *Lo Virtual, Virtudes y Vértigos*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, p. 39.

²⁴⁰ Cfr. Pierre Lévy, *op. cit.*, p. 67.

complejos y la transmisión cultural. las técnicas, desde las herramientas más simples hasta las tecnologías más avanzadas, actúan como extensiones de nuestras capacidades físicas y cognitivas. A medida que desarrollamos nuevas técnicas, ampliamos nuestro poder de transformar el entorno y creamos nuevos espacios virtuales. Las técnicas no solo facilitan la vida cotidiana, sino que también nos permiten construir mundos artificiales cada vez más sofisticados.

Las instituciones sociales, como las familias, los gobiernos y las organizaciones, son sistemas de reglas y normas que estructuran nuestras interacciones. La creciente complejidad de estas instituciones refleja un proceso de virtualización, ya que crean realidades sociales abstractas que trascienden las interacciones individuales. Las instituciones nos permiten coordinar acciones a gran escala, construir civilizaciones y enfrentar desafíos colectivos.

En cuanto al lenguaje, Pierre Lévy nos invita a concebir este como el hilo conductor que teje la rica tapicería de nuestras realidades virtuales. Más allá de ser una simple herramienta de comunicación, el lenguaje se erige como el arquitecto de nuestros mundos simbólicos. Es a través de palabras, conceptos y narrativas que construimos realidades compartidas que van más allá de lo tangible.

La alianza constante entre la imagen y la palabra participaban de manera sistemática en el ordenamiento de una realidad que vinculaba íntimamente la experiencia humana y el mundo de los dioses. Favorecían la representación, la manifestación antes que la comunicación, contribuían a modelar una percepción de las cosas, una relación con la realidad y con la existencia²⁴¹.

En su análisis, Gruzinski plantea una interesante paradoja: las pinturas, a pesar de ser imágenes, también funcionan como textos. Esta dualidad imagen-texto se manifiesta de manera particular en contextos de conflicto cultural, como la Conquista, donde las imágenes visuales se convierten en vehículos de dominación ideológica y simbólica²⁴². Así mismo, podemos recordar el planteamiento de Freud

²⁴¹ Serge Grusinski, *La colonización de lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 22.

²⁴² Cfr. *Ibid*, p. 24.

en donde hace referencia a la “representación palabra” y “representación cosa”, y como son necesarias ambas para la simbolización por medio de las catexias que estas representaciones son para la pulsión.

Si bien las formas de comunicación por imágenes han experimentado un renacimiento en la comunicación visual contemporánea, la escritura ha sido fundamental en la evolución de los sistemas de representación. Al introducir una dimensión temporal que permite la coexistencia de múltiples tiempos en espacios contruidos, la escritura ha ampliado significativamente las posibilidades expresivas y cognitivas de la comunicación humana. Esta capacidad de la escritura ha dado lugar al surgimiento de una nueva forma de racionalidad y comprensión, no se puede desestimar la relación entre lo perceptual del mundo con lo simbólico, y en esta relación, junto con la pulsión o la libido que se da la simbolización y la creación, los cuales están teniendo un auge debido al uso de las pantallas en diferentes dispositivos.

La pantalla ha emergido como un nuevo medio que ha reconfigurado las formas de representación y, por ende, los procesos cognitivos. Los sistemas de representación, al evolucionar, no solo modifican las formas de pensar, sino que también establecen nuevas relaciones afectivas, políticas, económicas, etc. dentro de las sociedades que los adoptan; un importante riesgo se piensa en esto, y es que la masificación de la tecnología junto con la virtualización corren el riesgo de hacer también masivamente una hegemonía del pensamiento, en donde la diferencia no encuentra espacios libres de la agresión y los impulsos de ataque al otro, estos desde el narcisismo que se plantea en el inicio del capítulo, generando así tensión en diferentes niveles de la subjetividad de las personas y las culturas, entre otros el aspecto del ethos se destaca, pues la masificación de como “se debe de vivir”, el cual, actualmente se piensa desde el consumo y la enajenación con respecto al otro se propaga como un incendio que encuentra su combustible en la incapacidad de las instituciones de asegurar las necesidades de cada pueblo.

Así, las tecnologías intelectuales están relacionadas a grandes transformaciones de la humanidad: el nacimiento de la escritura al surgimiento de los primeros Estados

burocráticos con jerarquía piramidal y a los primeros esbozos de administración económica centralizada; en la Grecia antigua, la aparición del alfabeto es simultánea al invento de la ciudad, de la moneda y a la creación de la democracia; la imprenta es la primera industria de masas y a través de ella, los periódicos fundan la opinión pública, una de las fuentes de la democracia moderna; los medios audiovisuales en este último siglo dan paso a la aparición de la sociedad del espectáculo²⁴³.

La difusión de las tecnologías y sus usos no garantiza automáticamente transformaciones sociales profundas. El impacto de estas tecnologías depende en gran medida de las prácticas culturales y sociales que las adoptan. Son las culturas las que, al seleccionar y priorizar ciertos instrumentos cognitivos, moldean su propia evolución y configuran sus sistemas de representación. “Los procesos de virtualización según Lévy se basan en el Trivium -o triple vía de la enseñanza en la Antigüedad y en la Edad Media: gramática, dialéctica y retórica”²⁴⁴.

Si se piensa en las nuevas herramientas, internet cobra una relevancia altamente significativa, el internet ha transformado radicalmente la concepción de lo virtual. A diferencia de las formas previas de virtualidad, Internet ha permitido la creación de entornos digitales. Estos entornos, denominados mundos virtuales por Quéau, se caracterizan por

Una base de datos gráficos interactivos, explorable y visualizable en el tiempo real en forma de imágenes tridimensionales de síntesis capaces de provocar la sensación de inmersión en la imagen. En sus formas más complejas, el entorno virtual es un verdadero “espacio de síntesis”, en el que uno tiene la sensación de moverse físicamente²⁴⁵.

En el ámbito de las nuevas tecnologías, las imágenes de síntesis parecen haberse convertido en la “materia prima de lo virtual²⁴⁶”; dentro del mundo de las nuevas tecnologías, al modificar nuestros métodos de representación pueden cambiar nuestras formas de mirar las cosas, nuestros hábitos de trabajo y nuestras maneras

²⁴³ Pierre Lévy, *op. cit.*, p. 91.

²⁴⁴ *Ibid*, p. 92.

²⁴⁵ P. Quéau, *op. cit*, p. 15.

²⁴⁶ *Ibid*. p. 16.

de crear, al configurar una relación inédita entre el lenguaje y la imagen y al hacer posibles otros tipos de mediaciones entre las representaciones sensibles y los lenguajes formales. Así mismo, estas podrían ser modificadas por la fantasía interna, no hay que perder de vista, que no solo se trata de una experiencia intelectual o cognitiva, las emociones y los afectos tienen lugar en estos procesos, por lo que sería importante la inclusión de formas de regulación de lo destructivo en estos espacios, y de esta necesidad se cuestiona el funcionamiento de la moral y sus aplicaciones en ámbito de lo virtual.

Las imágenes tienen una doble representación, sensible (sentidos) e inteligible (inteligencia). Las imágenes sintéticas en especial contienen esta dualidad representacional de forma más acentuada, si partimos de que para que exista la imagen es necesario que se cree un modelo (concepción formal, programa informático). La imagen plantea una representación visible, el modelo en cambio una representación inteligible. La imagen escapa de esta forma de las metáforas e ingresa al mundo de los modelos²⁴⁷.

La simulación virtual representa una ruptura radical con las formas tradicionales de representación, pues se basa en modelos matemáticos creados artificialmente. Al abandonar la analogía con el mundo real, estas simulaciones nos permiten acceder a un nuevo tipo de realidad. Las simulaciones virtuales se caracterizan por su naturaleza simbólica y constructiva.

A diferencia de las representaciones que buscan reflejar la realidad, las simulaciones parten de modelos lógico-matemáticos creados por procesos humanos, lo que les otorga un carácter artificial y las sitúa en un espacio intermedio entre lo real y lo imaginario. Philippe Quéau señala que la mayoría de las imágenes sólo nos proponen ilusiones de mediación²⁴⁸, entonces puede pensarse que la pantalla ha transformado radicalmente nuestras formas de representación. Sin embargo, es necesario analizar en profundidad la naturaleza de esta mediación. ¿En qué medida la pantalla puede generar representaciones simbólicas auténticas?

²⁴⁷ *Ibid*, p. 16.

²⁴⁸ *Cfr. J. Quéau, op. cit.*, p. 22.

La respuesta a esta cuestión está condicionada por los usos específicos que se hacen de las imágenes y por las características de las mismas; desde una perspectiva psicoanalítica, la pantalla puede ser vista como una nueva superficie psíquica donde se proyectan deseos, fantasías y conflictos internos. La forma en que estas proyecciones se manifiestan y se interpretan dependerá de los códigos culturales y de las experiencias individuales de cada sujeto. La proliferación de imágenes digitales plantea interrogantes sobre la manipulación de la información, la construcción de realidades alternativas y la responsabilidad de los creadores de contenidos. Es fundamental reflexionar sobre los impactos sociales y culturales de estas nuevas formas de representación, así como sobre la necesidad de establecer marcos éticos que garanticen un uso responsable de la tecnología.

Las imágenes “ídolos” sólo divierten, engañan con falsas mediaciones de representación simbólica. No provocan nada, no generan nada, sólo llenan un espacio vacío con otro vacío; si lo virtual no se opone a lo real, sino a lo actual, la virtualización es heterogénea, es volverse otro, es un proceso de recepción de la alteridad. Las imágenes, creaciones sintéticas, no son irreales, tampoco son representaciones, son más bien simulaciones (hiperrealidades); decimos que son reales porque no son imaginarias, porque producen efectos y pueden llegar a producir construcciones simbólicas (a través de su forma de “íconos”)²⁴⁹.

Habitamos un espacio de abstracción mediada, donde la interacción se produce entre simulacros y no entre personas en carne y hueso. Esta nueva condición plantea interrogantes éticos fundamentales. Al desmaterializar la interacción y desplazarla a un espacio virtual, ¿qué ocurre con la autenticidad de las relaciones humanas? ¿Cómo garantizamos la empatía, la solidaridad y la justicia en un entorno donde la presencia física se sustituye por avatares y algoritmos? Además, la disociación entre el lugar físico y el lugar virtual desafía nuestra comprensión de la realidad y la identidad. ¿Cómo podemos preservar un sentido de comunidad y pertenencia en un mundo cada vez más fragmentado y digital? Estas preguntas nos obligan a reflexionar sobre los límites y las posibilidades de la tecnología, así como

²⁴⁹ Ibid, p. 22.

sobre la necesidad de desarrollar marcos éticos que garanticen un uso responsable de las herramientas digitales y promuevan una convivencia humana más justa y equitativa en este nuevo entorno.

El lugar se cumple por la palabra si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar²⁵⁰.

El concepto de 'no lugar' de Marc Augé se caracteriza por la ausencia de una identidad definida y por la prevalencia de relaciones impersonales. Esta misma característica se observa en el lenguaje utilizado en Internet, donde las palabras adquieren funciones precisas y limitadas. Así, las instrucciones (haga clic, aceptar), las prohibiciones (no puede bajar el documento) y la información (sitios web relacionados) configuran un discurso que, al igual que en los 'no lugares', busca orientar y controlar la experiencia del usuario. Los 'no lugares' son espacios que, lejos de fomentar la identidad y las relaciones sociales, propician la soledad y la uniformidad. En estos entornos, los individuos se ven inmersos en una experiencia atomizada, donde la búsqueda de identidad se reduce a la imitación de los demás, fomentando así una forma de narcisismo colectivo, es "hacer como los demás para ser uno mismo"²⁵¹.

Si bien Marc Augé concibió los 'no lugares' como espacios de anonimato y relaciones superficiales, la red digital ofrece una paradoja interesante. Aunque cumple con las características de un 'no lugar' —ausencia de historia, relaciones impersonales y homogeneidad—, también ha dado origen a una nueva tipología de espacios comunitarios: las comunidades virtuales, los foros y los chats. Estos espacios, surgidos del anonimato de la red, han demostrado ser fértiles para el desarrollo de relaciones sociales significativas, la construcción de identidades colectivas y la creación de culturas digitales únicas. Así, la red, lejos de ser solo un 'no lugar', se revela como un catalizador para la formación de nuevos 'lugares' antropológicos, donde la identidad y las relaciones sociales se construyen a partir

²⁵⁰ Marc Augé *Los no lugares o espacios del anonimato*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996 p. 83.

²⁵¹ *Ibid*, p. 109.

de intereses compartidos y afines. Esta doble naturaleza de la red —como 'no lugar' y como espacio de creación de comunidad— plantea interrogantes fascinantes sobre la naturaleza de la identidad, la interacción social y la construcción de lo real en la era digital.

3.2 La web 2.0 y el internet, nuevos espacios para la creación humana.

La historia de Internet es un relato de constante evolución, marcada por avances tecnológicos que han transformado radicalmente la forma en que nos comunicamos e interactuamos. Uno de los hitos más significativos en esta evolución ha sido el paso de la Web 1.0 a la Web 2.0.

Los avances tecnológicos han favorecido en gran parte un cambio de versión de la Web, así como en la forma en la que convivimos con las nuevas comunicaciones, debe mencionarse que dicho cambio va de una web 1.0 en donde el usuario era solamente un consumidor de servicios de internet e información en tanto emisor, la verdadera esencia de la Web llamada 2.0 no radica tanto en la mejora de sus tecnologías como en el cambio de filosofía a la hora de considerar el contenido de Internet. Se ha pasado de una versión de la Web (la 1.0) en la que el usuario era un consumidor prácticamente pasivo a una participación activa²⁵².

La Web 1.0 representó la infancia de Internet, una etapa caracterizada por una naturaleza estática y unidireccional. En aquellos primeros años, la red mundial de información se concebía como un vasto repositorio de datos al que los usuarios podían acceder para leer y consultar, pero no para modificar o crear.

La Web 1.0 se caracterizó por una marcada centralización en la producción de contenidos. Un grupo selecto de individuos y entidades, dotados de las habilidades técnicas y los recursos económicos apropiados, monopolizaba la creación y el mantenimiento de los sitios web. Esta dinámica limitaba drásticamente la pluralidad

²⁵² Gabriel Pérez Salazar, *La web 2.0 y la sociedad de la información*, Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, vol.56, Saltillo, no.212 Ciudad de México may./ago. 2011. P. 60.

de voces y perspectivas en el ciberespacio, reduciendo a los usuarios a un papel pasivo de meros receptores de información²⁵³.

Esta situación plantea interrogantes sobre la democratización del conocimiento y la igualdad de oportunidades en el acceso a la información. La concentración de la producción de contenidos en pocas manos puede fomentar la propagación de ideas sesgadas y limitar el debate plural. Además, la falta de participación activa de los usuarios puede generar sentimientos de alienación y desconfianza hacia las instituciones y los sistemas de poder establecidos.

Desde la perspectiva psicoanalítica de Melanie Klein, esta dinámica puede relacionarse con la noción de posición esquizoparanoide²⁵⁴. En esta posición, el individuo tiende a dividir el mundo en objetos buenos y malos, idealizando a unos y demonizando a otros. En el contexto de la Web 1.0, los usuarios podrían haber proyectado sus fantasías de en los creadores de contenido, atribuyéndoles un conocimiento absoluto y una autoridad indiscutible. Por otro lado, podrían haber experimentado sentimientos de envidia y persecución hacia quienes poseían los medios para producir información. Al concentrar la producción de contenidos en un grupo reducido, no solo limitaba la diversidad de voces, sino que también podía generar dinámicas psicológicas y sociales poco saludables, caracterizadas por la polarización, la desconfianza y la alienación.

La Web 2.0 surge en 2004 para ofrecer algo más. Ahora la participación en Internet es totalmente interactiva y los usuarios forman parte activamente de la Web. Consumir la información que Internet nos ofrece sigue siendo posible. Pero ahora, además, el usuario puede participar en ella fácilmente. Gracias a las aplicaciones que han ido surgiendo y que están disponibles para un uso libre y, la mayoría de las veces, gratuito, tener acceso a Internet supone poder contribuir en él²⁵⁵.

²⁵³ Cfr. *Ibid.* p. 62.

²⁵⁴ Cfr. Melanie Klein, *Notas sobre algunos mecanismos esquizoides* en Obras completas Melanie Klein. Envidia y Gratitud y otros trabajos, vol. 3, Editorial Paidós Mexicana, D.F. México, 2009, pp. 15 – 20.

²⁵⁵ Vicente Fenoll Tome, *Usuarios activos y pasivos. La interactividad de la audiencia en los medios digitales. El caso de la fórmula 1 en valencia* *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, octubre-diciembre, 2011, pp. 1-26.

La Web 2.0 ha democratizado significativamente la producción de contenidos digitales, permitiendo a cualquier usuario convertirse en un creador activo. A través de blogs, comentarios, fotografías, videos y audios, entre otras modalidades, los individuos pueden compartir sus ideas, experiencias y perspectivas con un público global. Esta transformación radical ha desplazado el paradigma de la Web 1.0, donde la generación de contenido estaba restringida a un grupo selecto.

la Web 2.0 ha promovido una mayor diversidad de voces y ha facilitado la construcción de comunidades virtuales basadas en intereses comunes. Sin embargo, esta democratización también plantea desafíos relacionados con la calidad de la información, la propagación de desinformación y la polarización de opiniones. Además, el anonimato que ofrecen algunas plataformas puede fomentar comportamientos antisociales y la difusión de discursos de odio.

Desde la perspectiva psicoanalítica de Melanie Klein, la Web 2.0 puede ser vista como un espacio donde se despliegan tanto aspectos creativos y saludables como dinámicas más primitivas y destructivas. Por un lado, la posibilidad de expresarse libremente y de conectar con otros puede favorecer el desarrollo de la identidad y la autoestima. Por otro lado, la exposición a contenidos negativos y la interacción con personas anónimas puede generar sentimientos de ansiedad, inseguridad y hostilidad.

La Web 2.0 ha creado un escenario complejo donde coexisten impulsos creativos y destructivos, ideales de comunidad y realidades de conflicto. Es fundamental reflexionar sobre las implicaciones éticas y psicológicas de esta nueva forma de comunicación y desarrollar herramientas para fomentar un uso responsable y constructivo de las tecnologías digitales.

La web 2.0 es la representación del avance de las aplicaciones tradicionales hacia aplicaciones web siempre enfocadas al usuario final. Por ello, bien podemos decir que este término es más una actitud que no precisamente una tecnología. De igual forma, podemos decir que web 2.0 se refiere a la generalización de la banda ancha

y de las videocámaras y cámaras que permiten intercambiar videos y fotos en Internet y no sólo texto²⁵⁶.

Así, como señalamos, el cambio no es sólo tecnológico, lo que ha obligado a todos a tener que estar presentes en las redes sociales, por ejemplo, para poder responder así a las inquietudes de los internautas y, al mismo tiempo, permite a los ciudadanos generar movimientos sociales al margen de las organizaciones constituidas orgánicamente.

La educación es el campo donde más se pueden percibir estos cambios. La relación enseñanza-aprendizaje o maestro-alumno está dando paso a la autoformación e información de contenidos que no necesariamente estaban en las relaciones tradicionales porque la web posee numerosos contenidos de los que se puede disponer. Pero no sólo esto, porque también se crean foros de discusión en donde se vierten ideas e inquietudes que dan paso a la participación en masa de distintos niveles socioculturales. Hoy por hoy, la utilización de blogs sirve para complementar la enseñanza de manera colaborativa. Para entender de donde viene el término de web 2.0 tenemos que remontarnos al momento en que Dale Dougherty de O'Reilly Media utilizó este término, donde hablaban del renacimiento y evolución de la web²⁵⁷.

La irrupción de la Web 2.0 también puede observarse en las humanidades; este podría haber reconfigurado radicalmente los modos de producción, difusión y consumo del conocimiento. Esta intersección ha dado lugar a un escenario complejo y dinámico, donde las herramientas digitales ofrecen nuevas posibilidades para la investigación, la enseñanza y la divulgación. Sin embargo, esta expansión también plantea interrogantes fundamentales sobre la naturaleza de las humanidades, la calidad de la información y el impacto de las tecnologías en la subjetividad.

La irrupción de las humanidades digitales ha desencadenado una profunda transformación en el tejido mismo del conocimiento humanístico. Más allá de la

²⁵⁶ Cfr. Gabriel Pérez Salazar, *op.cit.*, p. 60.

²⁵⁷ *Ibid.* 61.

mera digitalización de formatos tradicionales (como el libro o las obras de arte), las aplicaciones web 2.0 han propiciado una auténtica revolución epistemológica y ontológica.

La filosofía, como disciplina que reflexiona sobre los fundamentos de la existencia, el conocimiento y el lenguaje, se encuentra en el epicentro de esta disrupción. Las nuevas tecnologías han alterado radicalmente los modos de producción, difusión y consumo del pensamiento filosófico, impactando en conceptos tan fundamentales como la subjetividad, la verdad y la realidad.

La interactividad y la co-creación inherentes a las plataformas digitales han reconfigurado la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de estudio. La filosofía, tradicionalmente concebida como un ejercicio solitario y reflexivo, se ha visto enriquecida por la posibilidad de diálogos transnacionales, colaboraciones en tiempo real y la construcción colectiva de conocimientos.

Asimismo, la proliferación de datos y la inteligencia artificial han planteado nuevos desafíos y oportunidades para la investigación filosófica. La minería de textos, el análisis de redes sociales y el desarrollo de modelos computacionales permiten abordar problemas complejos de manera cuantitativa y cualitativa, generando nuevas perspectivas y abriendo nuevos campos de investigación.

Sin embargo, esta transformación no está exenta de riesgos. La fragmentación de la atención, la proliferación de información falsa y la polarización de las opiniones son algunos de los desafíos que plantea la era digital. Es necesario, por tanto, desarrollar una filosofía crítica y reflexiva capaz de acompañar y orientar estos cambios, promoviendo un uso responsable y ético de las tecnologías.

Los principios de la web social los explica Tim O'Reilly en su artículo *Qué es la web 2.0: Patrones del diseño y modelos del negocio para la siguiente generación del software*. En él se habla de dos principios fundamentales íntimamente ligados: inteligencia colectiva y arquitectura de la participación²⁵⁸.

²⁵⁸ Gabriel Pérez Salazar, op. cit. p. 59.

La propuesta de Melanie Klein de que las relaciones objetales tempranas moldean nuestra psiquis encuentra un eco particular en el contexto de las humanidades digitales. Las nuevas tecnologías, al ofrecer una miríada de objetos de inversión libidinal, activan y reconfiguran estas relaciones primarias.

Klein postula que el infante experimenta el mundo exterior a través de fantasías inconscientes, proyectando sus impulsos y ansiedades sobre los objetos. En el ámbito digital, estos objetos son infinitos y mutables. Los perfiles en redes sociales, los avatares en videojuegos y los contenidos online en general se convierten en nuevos soportes para estas proyecciones.

Como se ha mencionado, la posición esquizo paranoide tiende a la escisión de objetos creando idealizaciones que sostienen al sujeto, pero también se corre el riesgo de la elaboración de idealizaciones terroríficas; sin embargo, existe la posición depresiva, esta, representa una fase crucial en el desarrollo temprano del infante, caracterizada por la integración de las experiencias ambivalentes hacia un objeto amado y totalizado.

A diferencia de la posición esquizo-paranoide, que se centra en la fragmentación del objeto y la persecución, en la posición depresiva el niño comienza a percibir a su cuidador principal como una entidad unificada, buena y mala a la vez. Esta nueva comprensión del objeto genera en el niño una profunda ansiedad ante la posibilidad de haber dañado, a través de sus impulsos agresivos, a aquel de quien depende afectivamente. La culpa, la reparación y la capacidad de amar y odiar al mismo tiempo son elementos centrales de esta fase, que sentarán las bases para el desarrollo posterior de la conciencia moral y de las relaciones objetales más complejas²⁵⁹. Las humanidades digitales ofrecen un terreno fértil para la exploración de esta posición, al permitir la construcción de relaciones más complejas y matizadas. Sin embargo, la fragmentación y la idealización propias del mundo digital pueden dificultar el desarrollo de una posición depresiva estable.

²⁵⁹ Cfr. Melanie Klein, *op. cit.*, pp. 21 – 23.

Si bien la capacidad de los usuarios para generar y compartir contenidos ha democratizado la información y fomentado la colaboración, esta misma dinámica ha dado lugar a una fragmentación de la atención y una sobrecarga informativa. La inmediatez y la accesibilidad instantánea a una cantidad ilimitada de datos han generado una cultura de la inmediatez que, paradójicamente, puede obstaculizar la reflexión profunda y la construcción de conocimientos sólidos. La integración de múltiples servicios en línea ha creado un ecosistema digital complejo y dinámico, donde los límites entre lo real y lo virtual se difuminan cada vez más. Esta interconexión constante puede generar una sensación de estar siempre conectados, pero también puede llevar a una pérdida de privacidad y a una mayor vulnerabilidad ante la manipulación y la vigilancia.

Como se ha referido, M. Klein, pionera en el estudio de la temprana infancia, postuló que los individuos construyen su mundo interno a partir de relaciones objetales primarias, cargadas de afectos ambivalentes. La experiencia de la satisfacción inmediata de las necesidades infantiles, mediada por la figura materna, establece un patrón que puede proyectarse en las relaciones adultas y en la interacción con el mundo.

En el contexto digital, la inmediatez con la que se satisfacen nuestras demandas de información podría reproducir esta dinámica infantil. La gratificación instantánea, al igual que la succión del pecho materno, calma la ansiedad y ofrece una sensación de omnipotencia. Sin embargo, esta gratificación constante puede generar una dificultad para tolerar la frustración, la incertidumbre y la complejidad. La sobrecarga informativa, consecuencia de la inmediatez, satura nuestra capacidad de procesamiento y dificulta la elaboración de pensamientos complejos.

La fragmentación de la atención, a su vez, se relaciona con la dificultad para mantener un foco sostenido en un objeto o tarea. Klein enfatizó la importancia de la capacidad de simbolizar para construir un mundo interno coherente. La inmediatez digital, al fragmentar nuestra experiencia en estímulos constantes y efímeros, puede obstaculizar la formación de símbolos y la construcción de significados más profundos.

La cultura de la inmediatez, desde esta perspectiva, podría verse como una regresión a modos de funcionamiento más primitivos, caracterizados por la omnipotencia infantil y la dificultad para tolerar la ambivalencia. La búsqueda constante de nuevas sensaciones y la incapacidad para establecer vínculos profundos con ideas o personas podrían ser manifestaciones de esta dinámica.

Las actualizaciones que conllevan la creación de nuevas herramientas para la interacción diaria y la vida en general, no solo han traído nuevas posibilidades, también representan ciertos riesgos; “el avance de la tecnología ha traído consigo un olvido del ser y de la puesta en práctica de principios y valores en las acciones cotidianas²⁶⁰”, La tecnología ha transformado radicalmente nuestras sociedades, reconfigurando nuestras relaciones, nuestras identidades y nuestras formas de concebir el mundo. Sin embargo, este proceso de transformación no está exento de consecuencias éticas. Es necesario analizar críticamente el impacto social de las tecnologías emergentes y promover un debate público sobre los valores que deben orientar su desarrollo. En este sentido, resulta fundamental fomentar una cultura de la ética digital que permita a los individuos tomar decisiones informadas y responsables en el entorno tecnológico.

Dichos avances tecnológicos han venido transformando las formas de relación del hombre con el mundo y las nuevas formas de interacción. Se plantea como problema en tanto que el hombre se enajena y pierde el sentido de su existencia²⁶¹.

Melanie Klein postuló que el superyó se constituye tempranamente en la vida del niño a partir de las introyecciones de las figuras parentales y de las experiencias de amor y odio que estas suscitan. Este complejo entramado de identificaciones y proyecciones internalizadas ejerce una función reguladora sobre los impulsos y las fantasías del individuo, contribuyendo a la formación de la conciencia moral.

²⁶⁰ Floralba del Rocío Aguilar Gordon; Alexandra Patricia Chamba Zarango, “Reflexiones sobre la filosofía de la tecnología en los procesos educativos, *Revista Conrado*, 15(70), 109-119. Recuperado de <http://conrado.ucf.edu.cu/index.php/conrado>.

²⁶¹ Flavio Antonio Pérez Baena, “Aproximación al sentido de la digitalidad”, *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, vol. 12, núm. 22, pp. 245-262, 2020. Instituto Tecnológico Metropolitano.

En el contexto actual, la tecnología digital podría interferir en este proceso de formación del superyó de diversas maneras. Por un lado, la sobreestimulación y la fragmentación de la experiencia propias de la cultura digital podrían dificultar la internalización de normas y valores estables. Por otro lado, la exposición a contenidos violentos o sexualmente explícitos podría favorecer la formación de un superyó cruel y persecutorio.

Pareciera ser que el hombre no cuenta con un dominio de sus acciones frente a las nuevas tecnologías digitales. Es como si existiera un descontrol total en el que el sujeto es dominado por sistemas de información, por datos y tecnologías y que, de alguna manera, el privilegio de la tecnología por encima de sus capacidades ha llevado a una deshumanización²⁶².

La irrupción exponencial de las tecnologías digitales en la sociedad contemporánea ha suscitado una reflexión crucial sobre la relación entre el ser humano y las herramientas tecnológicas que ha creado. Si bien es innegable que estas tecnologías han revolucionado múltiples aspectos de la vida cotidiana, facilitando la comunicación, el acceso a la información y la automatización de procesos, también es evidente que su proliferación ha generado una dinámica de poder asimétrica que subyuga al individuo.

La tesis central que se desprende de esta problemática radica en la creciente dependencia del ser humano respecto a sistemas de información cada vez más complejos y sofisticados. La omnipresencia de algoritmos, datos masivos y plataformas digitales ha configurado un entorno en el cual los individuos son constantemente rastreados, analizados y modelados. Esta vigilancia digital, lejos de ser un mero instrumento de control social, ha dado lugar a una forma de subjetivación algorítmica que condiciona las percepciones, las decisiones y los comportamientos de los usuarios.

La deshumanización se erige como una consecuencia directa de esta dinámica de poder. Al delegar cada vez más funciones cognitivas y emocionales en las

²⁶² *Ibid.*

máquinas, el ser humano corre el riesgo de alienarse de su propia naturaleza. La inmediatez, la fragmentación y la superficialidad que caracterizan las interacciones digitales socavan la capacidad de reflexión crítica, la empatía y la construcción de relaciones sociales significativas. Asimismo, la constante exposición a estímulos externos y la presión por estar siempre conectados generan niveles elevados de estrés y ansiedad, lo que a su vez puede conducir a trastornos psicológicos y a una disminución de la calidad de vida, situación “en la que se requiere una nueva comprensión de acción individual y colectiva en este nuevo contexto cuando se construyen otras maneras de crear, producir y ante todo de relacionarse con los otros²⁶³”.

El advenimiento de los espacios virtuales ha suscitado un debate crucial sobre la relación entre el ser humano y la tecnología. La omnipresencia de internet y la web ha reconfigurado las dinámicas sociales, económicas y culturales, generando interrogantes fundamentales acerca del grado de dominio que la tecnología ejerce sobre la humanidad. La propuesta de que la tecnología podría haber alcanzado un nivel de influencia tal que subyuga al individuo plantea un escenario inquietante que exige una reflexión profunda sobre la naturaleza de nuestra interacción con los entornos digitales.

La transformación que experimenta el individuo al relacionarse con la tecnología es un fenómeno complejo y multifacético. La inmediatez, la conectividad constante y la personalización de la experiencia digital han moldeado nuevas formas de percepción, pensamiento y comportamiento. Sin embargo, es imperativo analizar si esta transformación representa una evolución positiva o si, por el contrario, conlleva riesgos para la autonomía y la libertad individuales.

La capacidad de ordenamiento del trabajo, de brindar información, entretenimiento, cultura, comunicación, su capacidad de acelerar el proceso de socialización, también podría ser un obstáculo en la búsqueda de crear, lo que podría generar una

²⁶³ Carlos Moreno, *Cocrear con el digital en un mundo en mutación. Communication papers*, Cataluña, 2015.

aparente crisis de sentido de la vida humana actual. Todo esto implica, “una transformación en la forma en que concebimos la identidad del ser humano²⁶⁴”.

Es preciso aclarar que no se trata de calificar negativamente la virtualidad, sino de señalar el uso desconsiderado que se le ha hecho, por ejemplo, en las redes sociales y a la manera en la que se accede a la información. Pero antes de puntualizar sobre este tema es necesario demostrar la importancia del sentido de la virtualidad como herramienta en la búsqueda de conocimiento, pues la tecnología busca mejorar la vida reduciendo la cantidad de esfuerzo que requieren ciertas tareas.

En esta medida, no se puede negar, por ejemplo, el beneficio que ha traído el internet al desarrollo científico del mundo; son innumerables los avances en este ámbito. Es innegable, también, que las nuevas tecnologías han posibilitado la globalización de la información, lo que ha permitido que los individuos accedan a diferentes fuentes de consulta para la realización de investigaciones. Sin embargo, esta misma globalización, al facilitar la difusión de culturas dominantes y homogeneizar los patrones de consumo, plantea un serio dilema ético: la erosión de las identidades culturales locales.

La diversidad cultural, fruto de siglos de historia y evolución, representa un acervo invaluable de conocimientos, tradiciones y valores. La imposición de una cultura dominante, a menudo asociada con el poder económico y político, socava esta diversidad y amenaza con reducir la humanidad a un monolito cultural. Desde una perspectiva ética, la pérdida de la identidad cultural podría implicar una pérdida de la humanidad en su aspecto de diversidad, ya que cada cultura aporta una visión única del mundo y del ser humano. La homogeneización cultural, si bien puede facilitar la comunicación y la cooperación, también empobrece nuestro acervo común y limita nuestra capacidad de comprender y apreciar las diferencias.

La relación con la tecnología evidencia una relación en la cual las personas responden a unos estímulos que le proporcionan los medios digitales. Este hecho

²⁶⁴ Javier Echeverría, «Cultura digital y memoria en red», *Arbor*, vol. 185, n.º 737, pp. 559–567, jun. 2009.

exige que el individuo se piense de tal manera que recupere su sentido de lo humano, porque la tecnología también puede ayudar a que los individuos den sentido a sus vidas. Llegar a este punto implica que los medios de comunicación apoyen la búsqueda del sentido de relación.

3.3 Las redes sociales y el impacto en la interacción.

La irrupción de las redes sociales en la sociedad contemporánea ha desencadenado una profunda transformación en los patrones de interacción humana. En un mundo cada vez más globalizado e interconectado, estas plataformas digitales han redefinido la manera en que nos comunicamos, nos informamos y construimos relaciones sociales. Su influencia omnipresente en la vida cotidiana plantea interrogantes tanto sobre los beneficios que aportan como sobre los riesgos que conllevan. “Comunicarse implica explicitarle al otro mediante un juego de lenguaje que ambos comprenden lo que se está pensando o sintiendo respecto de algo”²⁶⁵. Sin duda es una condición necesaria tanto para la convivencia en sociedad como para la supervivencia humana.

Los medios sociales han diversificado las formas de comunicación interpersonal, permitiendo el intercambio de ideas y opiniones mediante múltiples registros lingüísticos. Esto no invita a reflexionar sobre dichos procesos, como dice Gadamer, “estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo”²⁶⁶.

Ahora bien, las redes sociales que se conforman desde las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC), pueden definirse como

Una estructura social que, apoyada con los recursos de la web, permite las relaciones entre personas, grupos y organizaciones bajo uno o varios objetivos en común; establecimiento de contacto con personas conocidas y con nuevas personas, apoyo emocional, compañía social, ayuda material y de servicio²⁶⁷.

²⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México UNAM, 1998.

²⁶⁶ Hans G. Gadamer, *Verdad y método II*, “Hombre y lenguaje”. Salamanca, Sígueme. 1998.

²⁶⁷ Katusca Peña, y Pérez, María, y Rondón, Elsiré, y "Redes sociales en Internet: reflexiones sobre sus posibilidades para el aprendizaje cooperativo y colaborativo." *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, vol. , no. 16, 2010, pp.173-205. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65219151010>

La utilización de identidades digitales en redes sociales virtuales propicia un entorno propicio para una amplia gama de interacciones humanas. Estas plataformas permiten a los usuarios experimentar y desarrollar habilidades sociales, cognitivas y creativas a través de la colaboración, el intercambio de conocimientos, la construcción conjunta de significados y el aprendizaje mutuo, todo ello en un contexto lúdico y autónomo. Por lo que puede complementarse la definición con lo referido por Boyd y Ellison, quienes definen

Una red social como un servicio que permite a los individuos construir un perfil público o semipúblico dentro de un sistema delimitado, articular una lista de otros usuarios con los que comparten una conexión, y recorrer su lista de las conexiones y de las realizadas por otros dentro del sistema²⁶⁸.

El espectro de las redes sociales es amplio y diverso, constituyendo un conglomerado de plataformas digitales que facilitan la interacción y la expresión humana. Esta multiplicidad de redes sociales se manifiesta en una variedad de formatos, funcionalidades y propósitos, dando lugar a un ecosistema digital altamente dinámico y heterogéneo; “pueden ser clasificadas: según su público objetivo y temática, según el sujeto principal de la relación, según su localización geográfica y su plataforma²⁶⁹”. El aumento de popularidad de las redes sociales ha trascendido en paralelo al desarrollo de la Web 2.0.

El vertiginoso crecimiento de las redes sociales y la multiplicidad de funcionalidades que ofrecen han potenciado significativamente la comunicación interpersonal y la formación de vastas comunidades virtuales. Un aspecto particularmente interesante de estas comunidades radica en la tendencia de sus miembros a utilizar las herramientas tecnológicas disponibles para construir y consolidar sus identidades sociales en línea. “En este sentido, resulta interesante ver cómo la mayoría de los

²⁶⁸ Boyd, d. m. & Ellison, n. B. *Social network sites: definition, history, and scholarship*. Journal of Computer-Mediated Communication. 2008.

²⁶⁹ Pablo Fernández Burgueño, Tipos y Clasificación de Redes Sociales, disponible en <https://www.pablofb.com/2009/03/clasificacion-de-redes-sociales/> 2009.

miembros de estas comunidades en red se caracterizan por aprovechar el acceso a la tecnología para construir socialmente una identidad”²⁷⁰.

La identidad en el psicoanálisis freudiano se concibe como un proceso dinámico y complejo, resultado de una serie de identificaciones que el sujeto realiza a lo largo de su desarrollo. Estas identificaciones, implican la asimilación de características, cualidades o atributos de otros, principalmente de figuras parentales significativas. A través de este proceso, el individuo construye una imagen de sí mismo, un sentido de coherencia y continuidad que le permite ubicarse en el mundo y relacionarse con los demás²⁷¹.

La identidad no es algo estático, sino que se encuentra en constante transformación y negociación. Influyen en ella factores tanto internos como externos, como las experiencias infantiles, las relaciones sociales, los cambios culturales y los acontecimientos vitales. Freud enfatizó el papel fundamental del complejo de Edipo en la formación de la identidad, donde el niño, al renunciar al deseo incestuoso hacia el progenitor del sexo opuesto, internaliza las características de este último y las integra a su propio ego²⁷².

La identidad humana, un constructo dinámico y multifacético, emerge de la confluencia de factores intrínsecos y extrínsecos. Por un lado, se conforma a partir de los rasgos distintivos que singularizan a cada individuo. Por otro, se moldea en interacción constante con el entorno social y cultural, dando lugar a una narrativa personal única que permite tanto la diferenciación como la integración en el tejido social²⁷³, La identidad humana, como expresión de la condición ética del ser humano, se forja en la compleja interrelación entre lo individual y lo social. Las elecciones, las acciones y las experiencias vividas contribuyen a la construcción de

²⁷⁰ Peña, *op. cit.*, p.176.

²⁷¹ Cfr. Sigmund Freud, *El yo y el ello*, en Sigmund Freud Obras Completas, Vol. 19, Amorrortu Editores, 1979, Buenos Aires, pp. 13 – 30.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Cfr. Burgueño, *op cit.*

un sistema de valores y creencias que orienta la conducta y define la posición moral del individuo en el mundo.

Adicionalmente, la necesidad de un sentimiento de identidad es vital para la humanidad. En la actualidad, las nuevas tecnologías relacionadas con la información y las comunicaciones están ampliando el concepto de identidad complementándolo con el de identidad digital²⁷⁴.

La construcción de la identidad digital es un proceso dinámico y complejo que involucra tanto acciones voluntarias como involuntarias. Por un lado, los individuos ejercen un control activo sobre la información que comparten, buscando proyectar una imagen idealizada de sí mismos. Sin embargo, esta construcción no está exenta de influencias inconscientes. Siguiendo a Melanie Klein, podríamos considerar que la pulsión de destrucción, inherente al ser humano, se manifiesta en el espacio digital a través de la búsqueda de reconocimiento y validación, lo cual puede llevar a comportamientos impulsivos y a la exposición de información sensible. Por otro lado, la identidad digital también se ve moldeada por las acciones que se realizan en el entorno digital, generando una huella digital que puede ser analizada e interpretada por otros, a menudo de manera inconsciente y sin el consentimiento del individuo.

La identidad digital, forjada en el crisol de las interacciones sociales en línea, se erige como una representación performativa de la identidad humana. Sin embargo, esta construcción no está exenta de las dinámicas psicológicas que subyacen a nuestras relaciones interpersonales. Siguiendo a Melanie Klein, podemos identificar mecanismos como la proyección y la introyección que modelan nuestra experiencia en las redes sociales.

La posición paranoide se manifiesta en la tendencia a dividir el mundo digital en "bueno" y "malo", idealizando a algunos usuarios y demonizando a otros. Esta polarización puede llevar a la formación de grupos y subculturas, reforzando la propia identidad y generando dinámicas de rivalidad y exclusión. Por otro lado, la

²⁷⁴ Peña. *Op. cit.*, p 180.

posición depresiva se refleja en la preocupación por la pérdida de reconocimiento y aprobación en el entorno digital. El miedo al rechazo y la búsqueda constante de validación pueden llevar a comportamientos adictivos y a la construcción de una identidad digital que no siempre refleja fielmente quiénes somos. Melanie Klein postula un superyó temprano, severo y crítico, formado a partir de las proyecciones de las pulsiones agresivas y destructivas del infante hacia sus objetos primarios. Este superyó interiorizado ejerce una función de vigilancia constante, generando sentimientos de culpa y ansiedad ante cualquier desviación de las normas internalizadas. En el contexto de la era digital, y particularmente en la Web 2.0, este superyó kleiniano se ve amplificado y transformado de maneras significativas.

La exposición constante a ideales de belleza, éxito y perfección, tanto en las redes sociales como en otros espacios digitales, intensifica las demandas del superyó. La comparación social, fomentada por la visibilidad de las vidas ajenas, puede generar sentimientos de inferioridad y desencadenar mecanismos de defensa como la proyección y la idealización. La búsqueda incesante de la aprobación y el reconocimiento externos refuerza la creencia de que el valor personal reside en el cumplimiento de expectativas externas.

Asimismo, la posibilidad de ser juzgados públicamente por nuestras opiniones y acciones puede activar mecanismos de censura interna. El miedo al rechazo y al ostracismo social fomenta la conformidad y la autovigilancia, limitando la expresión auténtica de la propia identidad. El superyó, en este contexto, actúa como un censor interno que restringe la libertad de expresión y la exploración de nuevas ideas.

Por otro lado, la omnipresencia de la información y la posibilidad de acceder a cualquier conocimiento en cualquier momento pueden generar en el individuo una sensación de omnipotencia y omnisciencia. Sin embargo, esta ilusión de control pronto choca con la realidad de la complejidad del mundo y la imposibilidad de dominar todos los saberes. El superyó, en este caso, puede exacerbar los sentimientos de insuficiencia y generar una ansiedad constante por alcanzar la perfección.

En conclusión, el superyó kleiniano, lejos de ser una estructura fija y estática, se encuentra en constante interacción con el entorno digital. La Web 2.0, con sus características de inmediatez, conectividad y visibilidad, amplifica y transforma las dinámicas psíquicas propias de este concepto. Comprender cómo el superyó opera en el contexto digital es fundamental para abordar los desafíos psicológicos y sociales que plantea la era digital, y para desarrollar estrategias que promuevan el bienestar emocional y el desarrollo personal.

Conclusiones.

El ser humano, un ente intrincado, se encuentra inmerso en un mundo igualmente complejo. Para navegar por esta realidad, ha desarrollado una multitud de mecanismos, desde aquellos biológicos heredados hasta las sofisticadas estructuras sociales que ha creado. Estos procesos, en especial los cognitivos y simbólicos, le permiten organizar y comprender el cosmos. El conocimiento, en particular, es crucial para establecer relaciones con el entorno y consigo mismo. Sin embargo, esta misma capacidad cognitiva también revela las limitaciones humanas, desafíos que el individuo debe enfrentar de manera innovadora. Este texto se alinea con las ideas de Ernst Cassirer al destacar la naturaleza simbólica del ser humano. Según Cassirer, somos "animales simbólicos", lo que significa que nuestra experiencia del mundo está mediada por sistemas simbólicos como el lenguaje, el arte, la religión y la ciencia. Estos sistemas nos permiten crear significado y construir nuestra realidad.

La antropología filosófica, por su parte, se interesa en comprender la condición humana en su totalidad. El texto refleja esta perspectiva al explorar cómo los procesos cognitivos y sociales moldean nuestra experiencia y nos permiten adaptarnos al mundo a través de la creación de la cultura y sus avatares.

La posibilidad de observar, contemplar y resolver puede apreciarse en las diferentes creaciones que hombres y mujeres han realizado a lo largo de su historia y de sus procesos de adaptación y aprehensión de la realidad, entre las que destacan la

posibilidad de conocer a través de las funciones de la ciencia y la filosofía, y que, a su vez, estas devienen de la cualidad espiritual humana.

Las funciones espirituales tienen que ver con una acción, y esta tiene que ver a su vez, con la creación de conocimiento y sentido, esto es lo que podría pensarse como función espiritual, es decir, las formas de interpretación que la humanidad puede dar al mundo a partir de sus experiencias sensitivas y que pasan por el entendimiento y la razón, así como por la capacidad afectiva, para la formación del símbolo; esto es algo que destaca y tal vez, diferencia a la humanidad del resto de formas de vida; Cassirer deja expuesto que el símbolo y sus formas son la tendencia de organización y aprehensión del conocimiento de las cosas, pues precisamente, solo se puede acceder al conocimiento de las mismas, se retoma el principio kantiano de la imposibilidad del acceso al *ser-en-sí* y formula que solo podemos acceder a la realidad mediante el intercambio simbólico de las experiencias; para esto nos valemos precisamente de la ciencia, el arte, el mito, la religión, y particularmente el lenguaje.

s precisamente en este punto donde la formación y acción de la cultura adquieren una relevancia central en la filosofía de Cassirer. La cultura, entendida como el conjunto de símbolos y formas simbólicas que una sociedad crea y comparte, no es solo un producto de la actividad humana, sino también el medio a través del cual esta actividad se articula y se hace comprensible. La formación cultural, por tanto, es un proceso fundamental en la construcción de la identidad individual y colectiva, ya que es a través de ella que los individuos interiorizan los sistemas simbólicos de su sociedad y aprenden a pensar, sentir y actuar de acuerdo con ellos. La acción cultural, por su parte, implica la continua creación y recreación de estos sistemas simbólicos, lo que permite a las sociedades adaptarse a los cambios y transformar su entorno.

Cassirer destaca que la cultura no es una simple superestructura que se añade a la naturaleza humana, sino que es constitutiva de ella. Los seres humanos no son simplemente seres biológicos, sino seres simbólicos, y es a través de la cultura que expresan y desarrollan su humanidad. La formación y la acción de la cultura son,

por lo tanto, procesos dinámicos y creativos que permiten a los individuos y a las sociedades alcanzar niveles cada vez más altos de complejidad y sofisticación.

La cultura, desde la perspectiva freudiana, ofrece tanto beneficios como riesgos. Por un lado, permite la creación de un orden social, la transmisión de conocimientos y valores, y el desarrollo de la civilización. Sin embargo, por otro lado, la represión de las pulsiones instintivas puede generar neurosis, trastornos psicológicos y un sentimiento de alienación. La cultura, al imponer normas y prohibiciones, limita la libertad individual y puede generar conflictos internos entre los deseos del individuo y las demandas de la sociedad.

Tanto Cassirer como Freud coinciden en señalar que la cultura es un fenómeno dinámico y en constante transformación. La cultura no es una entidad estática, sino que se encuentra en un proceso continuo de creación y recreación. Los individuos se socializan en una cultura determinada, pero al mismo tiempo la transforman a través de sus acciones y sus creaciones. Esta dinámica entre individuo y sociedad es un aspecto fundamental de la experiencia humana.

Un aspecto fundamental de la teoría psicoanalítica es su énfasis en los procesos simbólicos. Los símbolos, para Freud, no son meras representaciones de la realidad, sino que adquieren un significado particular en el inconsciente del individuo. A través de los sueños, los lapsus, los síntomas y las creaciones artísticas, el inconsciente se manifiesta de manera simbólica, revelando los conflictos internos y las pulsiones reprimidas. La cultura, como conjunto de símbolos, juega un papel crucial en la formación de estos procesos simbólicos, ya que proporciona un lenguaje común a través del cual los individuos pueden expresar y comprender sus experiencias internas.

Al mismo tiempo, como se menciona, la capacidad de dar sentido mediante el símbolo debe ser llevado a cabo por una estructura que se piensa deviene de la misma función espiritual creadora pero esta vez, dirigida hacia el interior, y esta, es precisamente la consciencia y el Yo, se entienden dichas funciones como las

elaboradas por el espíritu dentro el mundo de lo humano y como negociadores entre el otro, lo otro y precisamente el Yo; ahora bien, no solo existe el impulso de conocer y crear, pues también, en el análisis de la vida anímica se presentan las cualidades afectivas como la angustia y el dolor, las cuales hacen su aparición a partir de su reconocimiento como tendencias que logran movilizar e impulsar a las personas a sus interacciones tanto internas como externas, no solo existe la necesidad de conocer y organizar o dar sentido, también se presentan las necesidades de amar y sentir placer mediante la disminución de las tensiones generadas por el cuerpo y las relaciones con lo otro, así como de la vida psíquica y afectiva interna.

Desde una perspectiva psicoanalítica kleiniana, la cultura emerge como un tejido complejo que no solo otorga sentido al mundo, sino que también actúa como un mediador crucial en la experiencia de la angustia y la agresión.

Para Klein, la vida mental se estructura desde la infancia en torno a relaciones objetales primarias, cargadas de afectos intensos y conflictivas. La angustia, en particular, es una emoción omnipresente que surge de la experiencia de un mundo interno y externo percibido como hostil y amenazante. La agresión, por su parte, es concebida como una fuerza innata que, si no se canaliza adecuadamente, puede desestabilizar el equilibrio psíquico.

Es en este contexto donde la cultura adquiere una relevancia fundamental. Al proporcionar símbolos, mitos, ritos y normas, la cultura ofrece un marco de referencia que permite al individuo organizar sus experiencias internas y externas, transformando la angustia difusa en representaciones más manejables. Los símbolos culturales, al ser compartidos por un grupo social, facilitan la comunicación y la conexión con los demás, mitigando así la sensación de aislamiento y vulnerabilidad.

La capacidad de simbolizar, según Klein, es una función esencial del yo. A través de la simbolización, los impulsos agresivos y las fantasías destructivas pueden ser transformados en productos culturales creativos, como el arte, la religión o la filosofía. La cultura, de esta manera, actúa como un contenedor de las pulsiones

más oscuras del individuo, permitiendo su expresión de forma socialmente aceptable.

Sin embargo, la cultura no solo es un mecanismo regulador contra la angustia y la agresión, sino que también puede ser fuente de ambas. Las normas culturales, si son percibidas como opresivas o restrictivas, pueden generar un intenso malestar psicológico. Asimismo, la competencia por los recursos y el poder dentro de una sociedad puede exacerbar los sentimientos de envidia y hostilidad.

Y es en la cultura donde están hechos los procesos de comunicación e interacción entre la subjetividad humana y ambos mundos, tanto el interno como el externo, modificándose mutuamente en un vaivén que va al ritmo del intercambio simbólico que proviene del conocimiento y sus formas. Y éstas a su vez, se basan en la producción y el consumo de formas, como encontramos las ya llamadas *formas simbólicas*, que buscan proveer significación a los signos y a las experiencias de los sentidos. Así pues, no hay separación entre realidad y representación simbólica, pues la división de estos es solo didáctica, una forma de intentar acercarse a la comprensión de las interacciones de espíritu humano que tiende a la integración del mundo.

En todas las sociedades se configuran diferentes mecanismos de interacción simbólica, como se menciona en el capítulo 1, esto no solo tiene que ver los espacios geográficos, sino con los temporales, es decir cada momento que la humanidad avanza o se mueve en torno a nuevas formas de interacción con el mundo, también se movilizan las formas de simbolización, es decir, las formas de introyección de la vida con los otros y con lo otro, y dentro de estos espacios es que se configura la cultura, espacio donde el espíritu y lo simbólico quedan expresados por medio de las creaciones del espíritu y de la vida afectiva, pues se piensa que no solo se crea al exterior, sino también al interior, las formas de los vínculos dictados por las relaciones objetales quedan evidenciados en las formas de lo moral y lo ético, como se menciona, se busca el reconocimiento de la subjetividad en la creatividad de lo humano, no solo es una forma de contacto, sino una forma de comunicación en la que la interacción modifica tanto el mundo interno como externo.

Los medios digitales y la virtualidad han revolucionado nuestras formas de relacionarnos, de percibir la realidad y de construir nuestra identidad. Sin embargo, esta transformación digital no es neutra; conlleva una serie de implicaciones éticas y psicológicas que requieren un análisis profundo.

Al cruzar los caminos de la teoría psicoanalítica, la filosofía y la ética, este trabajo ha explorado cómo los procesos simbólicos, tal como los conciben Freud, Lacan y Klein, se manifiestan y transforman en el ámbito digital. La virtualidad, como espacio simbólico por excelencia, ofrece un terreno fértil para la construcción de nuevas identidades, pero también para la proyección de fantasías y ansiedades.

Desde la perspectiva de Pierre Lévy, lo virtual no es opuesto a lo real, sino una forma de ser que potencia la creación y abre nuevos horizontes. La virtualidad nos permite explorar múltiples identidades, experimentar con nuevas formas de relación y construir comunidades transnacionales. Sin embargo, esta potencialidad creativa también plantea desafíos. La virtualidad puede generar aislamiento, adicción y una sensación de desrealización si no se acompaña de una reflexión ética y psicológica.

El análisis ético de los medios digitales se vuelve indispensable para comprender cómo estas tecnologías moldean nuestros deseos, nuestras relaciones y nuestra experiencia emocional. La perspectiva psicoanalítica nos permite desentrañar los mecanismos inconscientes que subyacen a nuestras interacciones digitales, y así identificar los posibles riesgos y beneficios que estas implican para nuestro bienestar psicológico y social.

El superyó, como instancia psíquica que internaliza las normas y valores sociales, juega un papel crucial en la experiencia digital. En el mundo virtual, el superyó se enfrenta a nuevos desafíos: debe adaptarse a un entorno en constante cambio, donde las normas y valores son a menudo difusos y contradictorios. La formación del superyó en la era digital se ve influenciada por una multiplicidad de fuentes: los padres, los pares, los “influencers²⁷⁵”, las marcas, etc. Esta diversidad de influencias

²⁷⁵ Personas que se dedican a la creación de contenido virtual de entretenimiento de diferentes tipos.

puede generar conflictos internos y dificultar la construcción de una identidad coherente.

El psicoanálisis puede ayudarnos a comprender cómo el superyó se adapta a este nuevo entorno y cómo influye en nuestras decisiones y comportamientos en línea. Además, puede ofrecer herramientas para fortalecer el yo y ayudarnos a navegar de manera más consciente y crítica por el mundo digital.

Es fundamental desarrollar un marco ético que guíe el diseño y el uso de las tecnologías digitales. Este marco debe tener en cuenta tanto las dimensiones psicológicas como las sociales de la experiencia digital, y debe inspirarse en una visión de la virtualidad como espacio de creación y transformación, pero también como un espacio que requiere ser regulado y orientado hacia valores positivos. Al integrar los aportes de la teoría psicoanalítica, la filosofía, la ética y la visión de Lévy sobre la virtualidad, podemos construir una sociedad digital más justa, equitativa y humana, donde las tecnologías se pongan al servicio del bienestar de las personas y no al revés.

Es decir, la humanidad ha existido y actuado a través de un entorno simbólico. Que puede suponerse a la par desarrollado como original y propio. Por lo tanto, lo que es específico desde el punto de las formas de representación e interacción con el mundo, es que el nuevo sistema de comunicación, organizado en torno a la integración electrónica de todos los modos de comunicación, no es la introducción de la realidad virtual, sino la construcción de la virtualidad real. Y es así como se piensa el mundo interno, es comparable con las fantasías internas que tiene el sujeto sobre el mundo y sí mismo; el impacto de lo que se vive en el mundo virtual, que como se refiere según P. Levy, no tiene que ver con lo real, sino con lo actual, es innegable, pues aparece como un acercamiento acelerado de la vida , una acceso a las idealizaciones y demandas del mundo, y, en el cual, también se hacen reales afectos como la agresión y la voracidad de los sistemas, tanto económico como político.

La realidad, tal como se experimenta, siempre ha sido virtual, porque siempre se percibe a través de símbolos que formulan la práctica con algún significado que se

escapa de su estricta definición sensorial. Es precisamente esta capacidad de todas las formas del lenguaje para codificar la ambigüedad y para abrir una diversidad de interpretaciones la que hace a las expresiones culturales distintas del razonamiento matemático formal/lógico. Es decir, el lenguaje también aparece como herramienta de lo humano poder introducir e interpretar el mundo, sin embargo, también se proponen sus limitaciones, pues se piensa que no toda palabra podría llegar a abarcar la complejidad de las experiencias del espíritu de la vida anímica de la humanidad. Es mediante el carácter diverso de nuestros discursos como se manifiesta la complejidad de los mensajes de la mente humana, e incluso su cualidad contradictoria. Esta gama de variación cultural del significado de los mensajes es la que nos permite interactuar unos con otros en una gran diversidad de dimensiones, algunas explícitas y otras implícitas.

Tanto el lenguaje como las formas de simbolización del mundo, pueden pensarse como formas de mediación entre este y la humanidad, ya que desde el principio kantiano de la imposibilidad de tener acceso al *ser-en-sí* de las cosas, la simbolización aparece como una forma de acercamiento, así como de introyección y proyección de lo existente en el espíritu, así como de la vida afectiva y las experiencias en general.

Así pues, cuando se analizan los medios de comunicación electrónica, se sostiene, en ocasiones que el nuevo entorno simbólico no representa la realidad, hacen referencia implícita a una noción primitiva o arcaica e ignorando de cierta forma también la virtualidad del mundo interno y afectivo de experiencia real no elaborable; que no coincide con los descubrimientos desde lo simbólico y lo anímico, es decir, se hace de lado el pensamiento humanista en tanto ser simbólico y afectivo. Todas las realidades, se comunican por medio de símbolos.

Y en la comunicación humana interactiva, sin tener en cuenta el medio, todos los símbolos resultan algo desplazados en relación con su significado cultural asignado, en cierto sentido, toda la realidad se percibe virtualmente, lo que caracteriza al nuevo sistema de comunicación, basado en la integración digitalizada e interconectada de múltiples modos de comunicación, es su capacidad de incluir y

abarcar todas las expresiones culturales, sin embargo, dentro de esto existe el peligro de una homogeneización forzada, no solo de las mismas producciones culturales, sino de las formas de pensamiento, de interacción y tal vez, de simbolización.

Por su llegada y permanencia, con este nuevo tipo de comunicación social, todo tipo de mensajes se aparecen de una forma ambivalente, en un tipo de presencia/ausencia en las elaboraciones de comunicación digital. Pareciera que actualmente, sólo la presencia en este tipo de sistema integrado permite la comunicación y la transmisión del mensaje. Todos lo demás se reducen a la imaginación individual o a las subculturas cara a cara cada vez más marginadas.

No obstante, no se deduce aún que hay una homogeneización de las expresiones culturales y el pleno dominio de los códigos por unos cuantos emisores centrales. Es precisamente debido a su diversificación, multimodalidad y versatilidad por lo que el nuevo sistema de comunicación es capaz de abarcar e integrar todas las formas de expresión, así como la diversidad de intereses, valores e imaginaciones, incluida la expresión de conflictos sociales en una posibilidad tal vez idealizada.

Pero el precio que se paga por la inclusión en el sistema es adaptarse a su lógica, a su lenguaje, a sus puntos de entrada, a su codificación y decodificación. Por ello es por lo que es tan crucial para los diferentes tipos de efectos sociales que se desarrolle una red de comunicación multimodal horizontal, del tipo de Internet, y no un sistema multimedia de expedición centralizada, como la configuración de vídeo a la carta.

El establecimiento de barreras para entrar en este sistema de comunicación y la creación de santos y señas para la circulación y difusión de mensajes por el sistema son batallas culturales cruciales para la nueva sociedad, cuyo resultado predetermina el destino de los conflictos interpuestos simbólicamente por los que se luchará en este nuevo entorno histórico. Quiénes son los interactuantes y quiénes los interactuados en el nuevo sistema, formula el sistema de dominación y los procesos de liberación en la sociedad informacional.

La inclusión de la mayoría de las expresiones culturales dentro del sistema de comunicación integrado, basado en la producción y distribución electrónica digitalizada y el intercambio de señales, tiene importantes consecuencias para las formas y procesos sociales. Por una parte, debilita de manera considerable el poder simbólico de los emisores tradicionales externos al sistema, que transmiten a través de las costumbres sociales codificadas por la historia: religión, moralidad, autoridad, valores tradicionales, ideología política.

No es que desaparezcan, pero se debilitan a menos que se recodifiquen en el nuevo sistema, donde su poder se multiplica por la materialización electrónica de las costumbres transmitidas espiritualmente: en nuestras sociedades, los predicadores electrónicos y las redes fundamentalistas interactivas son una forma más eficaz y penetrante de adoctrinamiento que la transmisión cara a cara de una autoridad carismática y distante.

Pero al haber concedido la coexistencia terrenal de mensajes trascendentales, pornografía a solicitud, compra excesiva a fácil acceso, superación de lo privado por lo público y líneas de conversación dentro del mismo sistema, los poderes espirituales siguen conquistando almas, pero pierden su posición humana. Sigue el paso final del desplazamiento de la sociedad al uso de otro casi sin vínculo, aun cuando a veces tome la forma paradójica de un consumo notable de religión, bajo toda clase de nombres genéricos y de marca. Las sociedades están por fin y verdaderamente desencantadas, porque todos los milagros están en línea y pueden combinarse en mundos de imágenes autoconstruidos.

La emergencia de nuevas formas de subjetividad, indiscutiblemente vinculadas a las transformaciones tecnológicas, demanda una reconfiguración de los marcos teóricos utilizados para comprender la sociedad contemporánea. Es imperativo analizar no solo las potencialidades liberadoras de estas tecnologías, sino también sus efectos de poder y las formas de resistencia que generan. Los enfoques tradicionales, centrados en una visión objetiva y estática de la realidad, se muestran insuficientes para comprender la complejidad de los sujetos postmodernos.

La proliferación de tecnologías digitales plantea interrogantes cruciales sobre la naturaleza de la identidad, la privacidad y la agencia humana en una sociedad cada vez más mediatizada. Es necesario desarrollar herramientas conceptuales y metodológicas que nos permitan evaluar las implicaciones sociales y culturales de estas nuevas formas de subjetividad. El psicoanálisis, con su enfoque en los procesos inconscientes, los afectos y las relaciones objetales, ofrece una valiosa herramienta para comprender las dimensiones más profundas de la experiencia subjetiva en la era digital.

La filosofía y la ética, al proporcionar herramientas conceptuales para reflexionar sobre la naturaleza de la experiencia humana, el valor y el significado, resultan fundamentales para comprender las dimensiones subjetivas de la experiencia tecnológica. El psicoanálisis complementa este enfoque al permitirnos explorar cómo los procesos afectivos, como la ansiedad, la soledad o la agresividad, se ven transformados y reconfigurados en el contexto de las nuevas tecnologías.

Las ciencias sociales, al ser disciplinas que se ocupan de la experiencia humana, tienen la responsabilidad de contribuir a la construcción de un futuro tecnológico que promueva el bienestar social y que respete la diversidad de formas de vida. El psicoanálisis puede ayudarnos a comprender cómo las nuevas tecnologías impactan en nuestras relaciones interpersonales, nuestras formas de vincularnos y nuestras experiencias emocionales, lo que a su vez nos permite diseñar tecnologías más humanas y respetuosas de la subjetividad.

En conclusión, la comprensión de las nuevas formas de subjetividad requiere un enfoque interdisciplinario que integre los aportes de las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias de la computación. El psicoanálisis, al ofrecer una comprensión profunda de los procesos psíquicos, puede enriquecer este debate y ayudarnos a construir un futuro tecnológico que promueva el bienestar psicológico y social.

Referencias.

Abraham H. Maslow, *La personalidad creadora*, Editorial Kairós, Barcelona, 2008.

Abraham H. Maslow, *Motivación y personalidad*, Ediciones Díaz de Santos S.A., Madrid, 1991.

Alejandro Rojas Benjumea, "Ética y virtualidad", *Signos*, pp. 101-109, 2012, Disponible en: <http://univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/733> Consultado el 06 de marzo de 2022.

Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Pilar López de Santa María, primer volumen, libro segundo, p. 120, disponible en <http://Rebeliones.4shared.com>.

Boyd, d. m. & Ellison, n. B. social network sites: definition, history, and scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2008.

Carl Sagan citado por Vigo Saneli Carbajal, "El Universo en el hombre", *Revista Ideele*, no. 257, Lima, Perú; citado el 02-10-2023, en: <https://revistaideele.com/ideele/content/el-universo-en-el-hombre#:~:text=%E2%80%9CSomos%20una%20manera%20en%20que,excelencia%3A%20%C2%BFDe%20d%C3%B3nde%20venimos%3F>.

Carlos Moreno, *Cocreación con el digital en un mundo en mutación. Communication papers*, Cataluña, 2015.

Carlos Sierra Lechuga, "El hombre, realidad de realidades: para una revelación dentro de la antropología filosófica", *Revista Filosófica Open Insight*, vol. 10; Querétaro, 2015.

Carreño, et, al. *La formación del ser humano en la era de la virtualidad*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2010.

Cecilia Tovar Hernández, "El significado del concepto de lo real", *Suplemento*, Vol. 13 pp. 30 -34, 2003.

Claude Lévi-Strauss, *Palabra dada*, Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1984.

Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Londres, 1979.

Corinne Ennaudeau, *La paradoja de la representación*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.

Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002.

Elena Ortiz Jiménez, *La mente en desarrollo*. Reflexiones sobre clínica psicoanalítica, Ediciones Culturales Paidós, México.

Ernst Cassirer, *Antropología filosófica introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Ímaz, México, 2016.

Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, Fondo de cultura Económica, México, 2009.

Ernst Cassirer, *Filosofía de las Formas Simbólicas III*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Editorial Losada. Buenos Aires, 1945.

Flavio Antonio Pérez Baena, “Aproximación al sentido de la digitalidad”, *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, vol. 12, núm. 22, pp. 245-262, 2020. Instituto Tecnológico Metropolitano.

Francisco Antonio Márquez Guevara, “La antropología filosófica y el problema del hombre. Hacia una concepción de lo humano en Centroamérica”, *Revista filosófica de la Universidad de Costa Rica*, pp. 103 – 109, ISSN: 0034 – 8252; p. 104; disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28334/28403>; revisado 17 de febrero de 2021.

Gabriel Pérez Salazar, “la web 2.0 y la sociedad de la información”, *Revista mexicana de ciencia políticas y sociales* vol.56 no.212 Ciudad de México may./ago. 2011.

Hans G. Gadamer, *Verdad y método II, “Hombre y lenguaje”*. Salamanca, Sígueme. 1998.

Hartmann, H. *Notes on the reality principle*. In *Essays on Ego Psychology*. pp. 241 – 267, Nueva York, 1964.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Alexis Padrón Alfonso, Editorial Verbum, Madrid, 2020.

Isaiah Berlín, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Versión española de Belén Urrutia, et. al., Madrid, 1988.

Jacques Lacan, *Escritos 1*, Siglo XXI editores, México, México, 2009.

Jacques Lacan, “*La función y el campo de la lengua y el lenguaje en el psicoanálisis*”, *Escritos*, 1960, editorial Siglo XXI. México.

Jacques Lacan, “*La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*”, *Escritos Tomo II*, Editorial Siglo XXI, México, 1960.

Jacques Lacan *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Editorial Paidós. Buenos Aires, 1999.

Jane Gallop, *Reading Lacan*, Cornell University Press, Ithaca, 1985.

Javier Echeverría, «Cultura digital y memoria en red», *Arbor*, vol. 185, n.º 737, pp. 559–567, jun. 2009.

Jean Laplanche, Jean Bertrand Pontalis, *Diccionarios de psicoanálisis*, Editorial Paidós, Traducción de Fernando Gimeno Fernández, 1996, Buenos Aires.

Joan Coderch, *Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica*, Editorial Herder, 2002, Barcelona, España.

Joseph Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2008.

José Javier Ruíz Cartagena, *Millennials y redes sociales: estrategias para una comunicación de marca efectiva*, 2017.

Juan David Nasio, *El placer de leer a Freud*, Gedisa editorial, Barcelona, 1999.

Julio César Vargas Bejarano, "Venturas y desventuras de la voluntad. Reflexiones a partir de la fenomenología de Edmund Husserl", *Civilizar. Ciencias sociales y humanas*, vol. 14, no. 26, 2014, Bogotá, p. 140, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100232154014> (consultado en 01 de noviembre de 2021).

Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón Cotarelo García, Editorial Trotta, Madrid, 2008.

Katiusca Peña, y Pérez, María, y Rondón, Elsiré, y "Redes sociales en Internet: reflexiones sobre sus posibilidades para el aprendizaje cooperativo y colaborativo." *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, vol. , no. 16, 2010, pp.173-205. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65219151010>.

Kirshner, *El concepto de realidad y realidad psíquica en el psicoanálisis como ejemplo de las diferencias entre Freud y Ferenczi*, Artículos sobre Ferenczi. Ferenczi y otros autores, 2012.

Luisa Fernanda Barrero G., "Algunas consideraciones de la voluntad como inconsciente en Schopenhauer: voluntad, represión y locura", *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, pp. 239 – 236, 2011, Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529077009>, (consultado en 21 de octubre de 2021).

Marc Augé *Los no lugares o espacios del anonimato*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.

Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Sudamericana, Argentina, 2014.

Martelo Ortiz, Okendy Melissa., & Arévalo Parra, Jessica Marcela. (2017), "Funcionamiento cognitivo y estados emocionales de un grupo de niños y adolescentes con bajo rendimiento académico." *Revista Neuropsicología Latinoamericana*, Vol., núm.3, pp.13-22, p. 14, [Consultado: 25 de octubre de 2023]. ISSN: Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439554381002>.

Melanie Klein, "Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé", en *Obras Completas, Melanie Klein. Envidia y Gratitud y otros trabajos*, Tomo 3, Paidós, México, 2009.

Melanie Klein, "El desarrollo temprano de la consciencia en el niño", en *Obras completas Melanie Klein. Amor, culpa y reparación, tomo 1*, Paidós, México, 2008

Melanie Klein, *Obras completas. Melanie Klein. Amor, culpa y reparación*, Paidós, Buenos aires, 1990.

Melanie Klein, "Primeros estadios del conflicto de Edipo y de la formación del superyó", en *Obras Completas Melanie Klein Tomo 2. El psicoanálisis de niño*, Editorial Paidós Mexicana, traducción de Arminda Aberastury, México, 2008.

Melanie Klein, "Tendencias criminales en niños normales", *Obras Completas. Melanie Klein. Amor, culpa y reparación*, Editorial Paidós, 2008

Michael Landman, *Antropología Filosófica*, UTEHA, México, 1978.

Michel Serres, *Atlas*, Editorial Cátedra, Madrid, 1995.

Mónica Cragolini, *El psicoanálisis en la filosofía*, Calibán, Federación Psicoanalítica de América Latina, 194 -202, 2014.

Munkong y Juang citados en Vilatuña Correa, Fausto., Guajala Agila, Diego., Pulamarín, Juan José., & Ortiz Palacios, Walter. (2012), "Sensación y percepción en la construcción del conocimiento." *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, Vol., núm.13, pp.123-149 [Consultado: 25 de octubre de 2023]. ISSN: 1390-3861. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846102006>.

Pablo Fernández Burgueño, *Tipos y Clasificación de Redes Sociales*, disponible en <https://www.pablofb.com/2009/03/clasificacion-de-redes-sociales/> 2009.

Phillippe Quéau, *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

Pierre Lévy, *¿Qué es lo virtual?* Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

Roberto Andrés González, *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer: antropología y ontología*, Editorial Académica Española, Alemania, 2015.

Roberto Andrés Gonzáles, *La emergencia del hombre en medio del clamor del ser: Anaximandro, Heráclito y Parménides*, Plaza y Valdez Editores, México, 2015

Roberto Andrés González, *Renovación del humanismo y emancipación antropológica. Hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*, Editorial Fontamara, México, 2013.

Serge Grusinski, *La colonización de lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Sigmund Freud, *Lo inconsciente y la consciencia. La realidad, La interpretación de los sueños*, tomo V (segunda parte). Sobre el sueño. Sigmund Freud. Obras completas, traducción por José L. Etcheverry, Amorrortu Editores, 1900.

Sigmund Freud, *La fijación al trauma. Lo inconsciente* en Tomo XVI Obras Completas Amorrortu.

Sigmund Freud, *La vida sexual de los seres humanos* en Tomo XVI Obras Completas Amorrortu.

Sigmund Freud, *Los caminos de la formación de síntoma* en Tomo XVI Obras Completas Amorrortu.

Sigmund Freud, *Sobre la sexualidad femenina*, Obras completas, Amorrortu editores, Tomo XXI, 1931.

Sigmund Freud, 20 conferencia. *La vida sexual de los seres humanos*, Sigmund Freud. *Obras completas. Conferencia de Introducción al Psicoanálisis* (Parte III), traducción por José L. Etcheverry, Amorrortu Editores, 1984.

Vicente Fenoll Tome, "Usuarios activos y pasivos. La interactividad de la audiencia en los medios digitales. El caso de la fórmula 1 en valencia Aposta". *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, octubre-diciembre, 2011, pp. 1-26.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*, UNAM.