

GRAFÓ[GRAFO]

Revista de la Facultad de Humanidades de la
Universidad Anáhuac Querétaro

MARA MEDEL VILLAR | ARTURO SALAZAR PALOMARES
ANDREA CASTILLO DURÁN | ALFONSO ALARCÓN ZAMORANO
SILVIA ZAMORANO ORTEGA

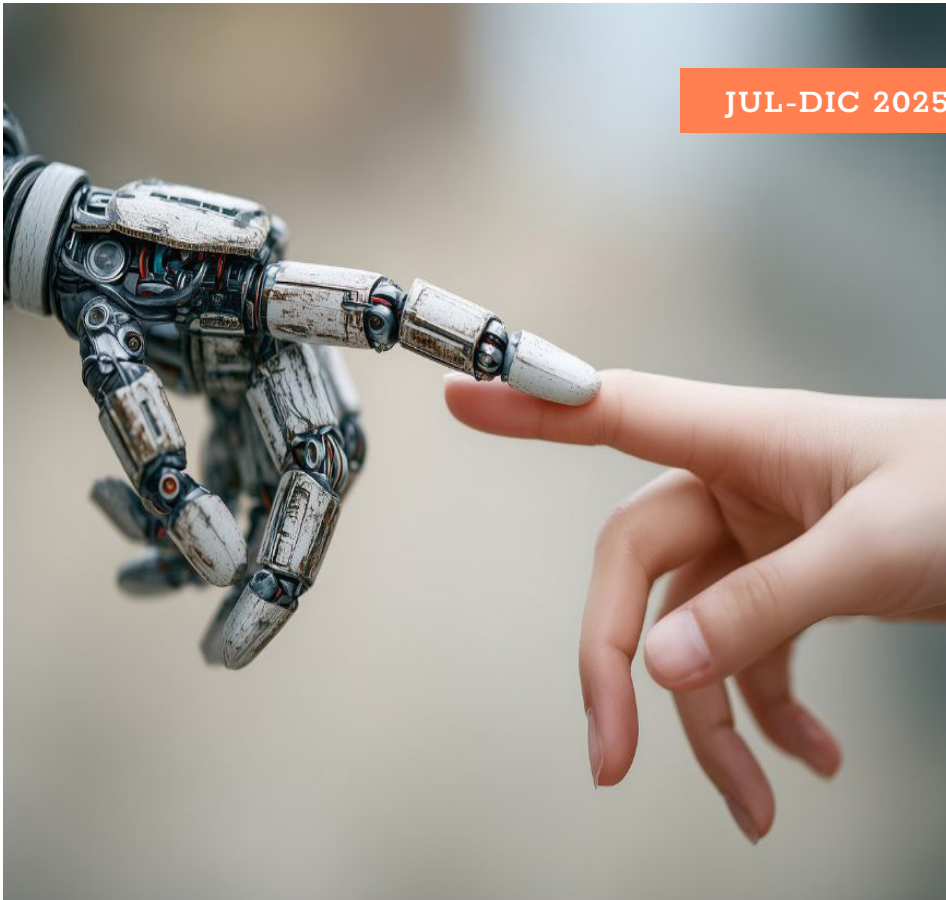
ANÁHUAC QUERÉTARO

Año 3

Número 4

GRAFÓ [GRAFO]

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Anáhuac Querétaro



MARA MEDEL VILLAR | ARTURO SALAZAR PALOMARES
ANDREA CASTILLO DURÁN | ALFONSO ALARCÓN ZAMORANO
SILVIA ZAMORANO ORTEGA

ANÁHUAC QUERÉTARO

DIRECTORIO INSTITUCIONAL

Dr. Luis Eduardo Alverde Montemayor / Rector
Mtro. Jaime Enrique Durán Lomelí / Vicerrector Académico
Mtro. Víctor Hugo Velázquez Mendoza / Vicerrector de Administración y Finanzas
Dr. Ricardo Virués Macías / Vicerrector de Formación Integral
Dr. Salvador Ignacio Escobar Villanueva / Director del Centro de Investigación
Dra. Carolina Gutiérrez González / Directora de la Facultad de Humanidades

DIRECTORA

Dra. Carolina Gutiérrez González

EDITOR RESPONSABLE

Dr. Felipe Adrián Ríos Baeza

ASISTENCIA EDITORIAL Y CORRECCIÓN

Dra. Sandra Arteaga Santos

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNO

Mtro. Héctor Lugo Alba / Dr. Andrés Ocádiz Amador / Dr. Humberto Isaac Fuentes Martínez /
Dr. Manuel Alejandro Gutiérrez González / Dr. Alfonso Alarcón Zamorano

CONSEJO ASESOR

Dr. Pablo García Castillo / Universidad de Salamanca, España / Dr. Jorge Roaro, Universidad de Salamanca, España / Dr. Gonzalo Pontón Gijón / Universidad Autónoma de Barcelona, España / Dra. Cécile Quintana, Universidad de Poitiers, Francia / Dra. Simonetta Languella, Università degli Studi di Genova, Italia / Dr. Álvaro Bautista Cabrera, Universidad del Valle, Colombia / Dra. Patricia Poblete Alday, Universidad Finis Terrae, Chile / Dra. Carmen Dolores Carrillo Juárez, Universidad Autónoma de Querétaro, México / Dr. Juan Francisco García Aguilar, Universidad Autónoma de Querétaro, México / Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez, Benemérita Universidad

GRAFÓ[GRAFO] REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UNIVERSIDAD ANÁHUAC QUERÉTARO, Año 3, No. 4, julio-diciembre 2025, es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac Querétaro, a través de la Facultad de Humanidades. Calle Circuito Universidades I, Km. 7, Fracción 2, Municipio El Marqués, C.P. 76246, Querétaro, México, Tel. 442 245 6742 (ext. 1226), revistagrafografo@anahuac.mx. Editor responsable: Felipe Adrián Ríos Baeza. Titular: Investigaciones y Estudios Superiores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2025-090812031700-102 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor; ISSN impreso: 3061-7928; ISSN digital: en trámite; Certificado de Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en Printor Technology. José Frontera N°9, Col. Mercurio, C.P. 76040, Querétaro, Qro., México.

Índice

Más allá del algoritmo: conciencia, subjetividad y límites de la emulación artificial <i>Beyond the algorithm: consciousness, subjectivity, and limits of artificial emulation</i>	6
Arturo Salazar Palomares / Universidad Anáhuac Querétaro, México	
“Madre, nada nos une ahora, más que tu muerte”: una aproximación a <i>Oscura palabra</i> de José Carlos Becerra <i>“Mother, there’s nothing between us now, except for your death”: an approximation to <i>Oscura palabra</i> by José Carlos Becerra</i>	28
Mara Itzel Medel Villar / Universidad de Guanajuato, México	
La integridad académica, una práctica pedagógica sostenible en investigación <i>Academic integrity, a sustainable pedagogical practice in research</i>	41
Andrea Castillo Durán / Universidad Anáhuac Querétaro, México	
Del mito universal al personal: la búsqueda del equilibrio psíquico <i>From universal myth to personal myth: the search for psychic equilibrium</i>	55
Alfonso Alarcón Zamorano / Universidad Anáhuac Querétaro, México	
Silvia del Rosario Zamorano Ortega / Universidad Anáhuac Querétaro, México	

Artículos

Más allá del algoritmo: conciencia, subjetividad y límites de la emulación artificial

Beyond the algorithm: consciousness, subjectivity, and limits of artificial emulation

Arturo Salazar Palomares 

Universidad Anáhuac Querétaro, México

arturo.salazar80@anahuac.mx

Recepción: 21 de agosto de 2025

Aceptación: 9 de octubre de 2025

Resumen

En este artículo se examinan los límites filosóficos y fenomenológicos de la idea de transferir la conciencia humana a una máquina. Existen teorías como el Espacio de Trabajo Neuronal Global (ETNG), la Teoría de la Información Integrada (TII) y la Emulación Cerebral Completa (ECC) que proponen modelos funcionales de la conciencia; sin embargo, estas aproximaciones no logran captar la dimensión subjetiva, encarnada y afectiva de la misma. A través de un diálogo entre la neurociencia cognitiva, la filosofía de la mente y la fenomenología se sostiene que la conciencia es más que solo información procesada: es una experiencia vivida, situada y corpórea. Por ello, se afirma que la transferencia completa de la conciencia a una máquina no es inviable por cuestiones técnicas, sino por una comprensión reduccionista de la condición humana. Se concluye que la conciencia no puede disociarse ni del cuerpo ni de la historicidad vivida, sin despojarla de su esencia.

Palabras clave: conciencia, fenomenología, identidad personal, reduccionismo, transferencia mental

Abstract

In this article, the philosophical and phenomenological limits of the idea of transferring human consciousness to a machine are examined. There are theories such as the Global Neuronal Workspace (GNW), the Integrated Information Theory (IIT), and the Whole Brain Emulation (WBE) that propose functional models of consciousness, however, it is argued that these approaches fail to capture its subjective, embodied, and affective dimensions. Through a dialogue between cognitive neuroscience,

philosophy of mind, and phenomenology, it is maintained that consciousness is more than processed information: it is a lived, situated, and embodied experience. Therefore, it is argued that the complete transfer of consciousness into a machine is not unfeasible due to technical issues, but rather due to a reductionist understanding of the human condition. It is concluded that consciousness cannot be dissociated from the body or from lived historicity, without stripping it of its essence.

Keywords: *consciousness, mental transfer, personal identity, Phenomenology, reductionism*

De la ciencia ficción a la realidad, el dilema de Roy Batty

La idea de que la conciencia humana puede ser transferida a una máquina ha dejado de ser una simple especulación futurista para convertirse en un punto de fricción entre la neurociencia, la inteligencia artificial y la filosofía de la mente. Lo que en el pasado parecía un argumento exclusivo de la ciencia ficción, hoy se discute seriamente en ámbitos académicos y tecnológicos, impulsado por teorías científicas de la conciencia. Algunas de ellas presentan un enfoque neurocognitivo (Dehaene, 2014), otras buscan explicarse a través de un proceso matemático-fenomenológico (Tononi, 2008), o mediante un enfoque tecnológico-filosófico dentro de la corriente del Transhumanismo (Kurzweil, 2024). Desde una perspectiva esencialmente funcionalista, estas propuestas sostienen que la conciencia podría entenderse como un proceso de integración y distribución de información en redes neuronales, la cual es susceptible de ser replicada en soportes artificiales. Sin embargo, estas hipótesis enfrentan diversas objeciones filosóficas, particularmente en relación con la experiencia subjetiva y, en especial, con los *qualia*, entendidos como los aspectos fenomenológicos inefables de las sensaciones y percepciones. Autores como Chalmers (1996), Nagel (1974), Block (2007) y más recientemente Gazzaniga (2018), han subrayado los límites explicativos de dichos modelos para tratar de dar cuenta de la conciencia en su totalidad.

A partir de este contexto, se plantea la pregunta central de este artículo sobre la posibilidad de transferir plenamente la conciencia humana a una máquina. La hipótesis que aquí se sostiene es que, si bien ciertos procesos cognitivos como la atención, la memoria o la toma de decisiones pueden ser simulados computacionalmente, existen límites filosóficos y fenomenológicos insalvables que impiden una transferencia completa de la misma. Entre los más importantes destacan la dimensión subjetiva de la experiencia humana, la constitución corpórea de la mente y la construcción narrativa de la identidad personal. Para tratar de descifrar si es posible esta transferencia, se propone realizar un análisis teórico y crítico

que contraste las propuestas científicas actuales con los enfoques filosóficos de la conciencia fenoménica y del cuerpo vivido. Este enfoque dialógico e interdisciplinario tiene como objetivo confrontar los argumentos de la neurociencia cognitiva con los de la fenomenología y la filosofía de la mente para ofrecer una evaluación teórica sobre las posibilidades reales y los límites del proyecto transhumanista de digitalización del yo.

Antes de seguir avanzando, es importante puntualizar que se usará la palabra *conciencia* para referirse a la capacidad del ser humano de *darse cuenta* o *reconocer algo*, ya sea del mundo exterior, como objetos, situaciones o cualidades; o bien, de su mundo interior, como pensamientos, emociones o cambios en su propio yo. Esta definición abarca el concepto que comúnmente entendemos como *estar consciente* de algo, y se alinea con la formulación ofrecida por José Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* (1965). Ferrater señala que, a lo largo de la historia del pensamiento, el concepto de conciencia ha sido interpretado de formas muy diversas, desde la *autoconciencia reflexiva* en la filosofía moderna, hasta la *conciencia moral* como voz interior que distingue el bien del mal, y más recientemente, como la *experiencia subjetiva* que acompaña nuestros estados mentales. Comprender estas distintas aproximaciones permite situar mejor los debates actuales sobre la conciencia en campos como la neurociencia, la inteligencia artificial y la filosofía de la mente.

Uno de los ejes más relevantes del pensamiento filosófico ha sido la distinción entre una *concepción cosista* de la conciencia, que la entiende como sustancia o facultad autosuficiente, y una *concepción intencional*, que la define como *función dirigida* a algo distinto de sí misma. Mientras que en ciertos enfoques antiguos y medievales predominó la idea de la conciencia como un atributo sustancial del alma, con la modernidad emergen definiciones centradas en la *auto-transparencia* del yo, es decir, que el sujeto es consciente de sí mismo de forma directa, *sabe que sabe* o se percibe a sí mismo pensando, sintiendo o actuando.

De acuerdo con Ferrater (1965), en el siglo xx, la fenomenología consolidó la comprensión de la conciencia como intencionalidad. “Brentano concibe la conciencia como *intencionalidad* y, por lo tanto, hace de la conciencia algo que no es continente ni contenido, sino mera proyección y referencia a aquello que es mentado” (p. 324). De toda esta diversidad de autores y líneas de pensamiento se desprende un rasgo común que será fundamental en el curso de la presente investigación: “la conciencia constituye el principio de unidad de la experiencia” (p. 326). Aquello que permite articular percepciones, recuerdos y expectativas en un horizonte coherente.

Aquí se asumirá precisamente esta significación intencional-fenomenológica de la conciencia. Más que una sustancia aislada o una mera función cognitiva, la conciencia será entendida como la capacidad del sujeto de estar *dirigido hacia el mundo* y de unificar sus experiencias en una *vivencia coherente*. Esta definición resulta la más pertinente para examinar los límites de la emulación artificial pues mientras los sistemas computacionales pueden procesar información, lo que está en cuestión es si pueden replicar esa intencionalidad y unidad vivida que constituyen la base de la subjetividad.

Asimismo, en el marco de este trabajo, también será importante establecer que el término *máquina* no se limita a un artefacto mecánico o a un simple sistema de cómputo, sino que alude a un dispositivo capaz de implementar en un *soporte no biológico* arquitecturas funcionales semejantes a las del cerebro humano. Proyectos como el *Whole Brain Emulation* (WBE), documentado por Kurzweil (2012), apuntan precisamente a la posibilidad de mapear con precisión la conectividad cerebral y reproducir su dinámica causal en otro medio. Dehaene (2014), dentro del marco del *Global Neuronal Workspace* (GNW), sostiene que la conciencia emerge de interacciones distribuidas en redes neuronales de largo alcance y, en principio, una simulación completa de estas redes podría ejecutarse en una máquina digital.

En esta misma línea de pensamiento, Kurzweil (2012) propone que el neocórtex opera bajo un principio básico, el *Pattern Recognition Theory of Mind*, que podría replicarse en soportes artificiales para recrear procesos semejantes a los humanos. Entender por máquina un sistema computacional que replica patrones neuronales no agota la discusión. Si tal dispositivo pudiera, además, emular la percepción sensorial y la interacción corporal con el entorno, como hipotetizan algunas perspectivas de la robótica avanzada (Bostrom, 2014) y de la inteligencia artificial encarnada (Kurzweil, 2012), estaríamos frente a una máquina dotada de un *cuerpo* artificial, pues tendrían sensores visuales, táctiles, auditivos, cinestésicos y motores que le permitirían situarse en un mundo y responder a él. Sin embargo, el desafío central radica en discernir si esta emulación de los sentidos equivale, en efecto, a la percepción vivida por un organismo biológico.

Partiendo de este contraste, la cuestión que se vuelve crucial en este punto es, aunque una máquina pudiera procesar información sensorial y generar respuestas funcionales coherentes, lo que permanece en entredicho es si ello conllevaría una *experiencia subjetiva*. Simular estímulos visuales mediante cámaras o reacciones afectivas mediante algoritmos no es lo mismo que *sentir* la emoción que despierta un paisaje o el dolor que provoca una herida. El cuerpo humano no solo percibe, sino que vive su percepción en continuidad con su memoria, su historia y sus

afectos, produciendo un impacto en su percepción del mundo y su interacción con él. Por ello, aunque la hipótesis de Dehaene (2014) o la de Kurzweil (2012) ofrecen un marco funcional para pensar una máquina como receptáculo de la conciencia, desde una perspectiva filosófica se puede sostener que la subjetividad no se reduce a la mera integración de información sensorial y computacional, sino que se arraiga en una corporeidad vivida que difícilmente puede ser replicada.

Un ejemplo particularmente ilustrativo de estas tensiones que se han relatado se puede encontrar a principios de los años 80's en la figura de Roy Batty, personaje del clásico cinematográfico *Blade Runner* (Scott, 1982). Precisamente en la escena cuando este replicante, un humanoide modelo Nexus-6, pronuncia su célebre monólogo: "I've seen things you people wouldn't believe. Attack ships on fire off the shoulder of Orion. I watched C-beams glitter in the dark near the Tannhäuser Gate. All those moments will be lost in time, like tears in rain..." (Scott, 1982, 1:45:23). Batty no solo enumera datos o imágenes que ha atestiguado como androide, sino que revela una subjetividad afectiva y consciente de la muerte, lo cual resulta extraordinario e inverosímil. Pues bien, este breve fragmento de la cinematografía funciona como una crítica anticipada al reduccionismo subyacente en las teorías que aspiran a transferir la conciencia a una máquina, pues aunque se lograsen emular patrones neuronales y procesos funcionales, la dimensión vivencial y corpórea de la conciencia podría no ser transferible, como se expone a continuación, en un debate que tiene como objetivo contrastar las teorías contemporáneas que sostienen que puede ser replicada y aquellas que afirman lo contrario.

La conciencia puesta en perspectiva

En el transcurso de las últimas tres décadas, los estudios científicos de la conciencia se ha centrado en identificar los correlatos neuronales y computacionales que posibilitan la experiencia consciente (Baars, 1988; Dehaene, 2014; Gazzaniga, 2018; Kurzweil, 2024; Tononi, 2008). Teorías que buscan desplazar las aproximaciones meramente especulativas en favor de marcos empíricamente verificables. Sus hipótesis, aunque diversas en sus mecanismos explicativos, comparten el objetivo de naturalizar la conciencia, o, dicho de otra manera, quieren explicarla como un fenómeno emergente a partir de procesos físicos y funcionales medibles en el cerebro.

Un primer modelo es el GNW, desarrollado por Dehaene (2014) a partir de la teoría original de Baars (1988), quien plantea que la conciencia emerge cuando la información es ampliamente distribuida e integrada en una red neuronal global que conecta regiones corticales frontales y parietales. Concretamente afirma

que la conciencia consiste en un *proceso de difusión global* de información en el cerebro. El cerebro humano habría desarrollado redes de largo alcance, especialmente en la corteza prefrontal, que permiten seleccionar información relevante y difundirla al conjunto del sistema nervioso. La función de la conciencia en este sentido tiene como objetivo mantener activa cierta información dentro de este espacio de difusión, haciéndola disponible para múltiples operaciones cognitivas, ya sea nombrarla, evaluarla, memorizarla o emplearla en la planificación de acciones futuras. “Computer simulations of neural networks show that the global neuronal workspace hypothesis generates precisely the signatures that we see in experimental brain recordings. It can also explain why vast amounts of knowledge remain inaccessible to our consciousness” (Dehaene, 2014, p. 182).¹ Esta actividad se correlaciona con ciertos marcadores fisiológicos, como la *onda P300*, la activación de neuronas piramidales y la sincronización oscilatoria de alta frecuencia. Sus aportaciones son significativas pues la GNW ha mostrado tener aplicaciones clínicas relevantes, como la detección de conciencia residual en pacientes en estados no comunicativos.

Por su parte, la IIT, formulada por Tononi (2008), sostiene que la conciencia no depende únicamente de la cantidad de información procesada, sino de la capacidad de un sistema para integrar esa información en una totalidad unificada. Según su teoría, un estado consciente se caracteriza por poseer un contenido rico y diferenciado, pero al mismo tiempo indivisible, de modo que la experiencia subjetiva surge precisamente de esta integración. Para cuantificarlo, Tononi introduce el *parámetro Φ (phi)*, que mide el grado de interconexión causal dentro de un sistema, cuanto mayor es Φ , mayor es el nivel de conciencia atribuible al sistema. En este sentido, la IIT no reduce la conciencia a correlatos neuronales locales, sino que la identifica con la forma en que la información se organiza y se mantiene integrada en un todo coherente.

De alguna manera, alineada con los esfuerzos realizados por la GNW, el atractivo de esta propuesta reside en su intento de ofrecer una formulación matemática y empíricamente contrastable de la conciencia, al punto que algunos experimentos con estimulación cerebral y electroencefalografía han tratado de estimar valores de Φ en sujetos humanos y animales. No obstante, esta teoría ha recibido críticas significativas porque su aplicabilidad práctica resulta

¹ “Las simulaciones computacionales de redes neuronales muestran que la hipótesis del espacio de trabajo neuronal global generan precisamente las señales que observamos en los registros cerebrales experimentales. También puede explicar por qué grandes cantidades de conocimiento permanecen inaccesibles a nuestra conciencia.” (Dehaene, 2014, p. 182) (Todas las traducciones son del autor).

limitada pues el cálculo exacto de Φ en sistemas complejos es prácticamente inabordable. Por otro lado, autores como Chalmers (1996) advierten que la IIT no distingue claramente entre la simulación de un proceso consciente y la existencia de una conciencia real. Si bien la IIT representa uno de los intentos más ambiciosos de formalizar la experiencia subjetiva, sigue siendo discutido hasta qué punto su formalismo logra captar lo que hace de la conciencia un fenómeno irreductible.

Por su parte, la propuesta WBE, impulsada por Kurzweil (2024) es, quizás, la más agresiva en afirmar la posibilidad de transferir la conciencia humana a una máquina. Esta corriente ligada al Transhumanismo sostiene que sería posible replicar digitalmente un cerebro humano mediante el escaneo detallado de sus estructuras sinápticas y funcionales. “A key issue I explored in *How to Create a Mind* is the philosophical and moral implications of replicating all the information in a human brain, which will be possible during the lifetimes of most people alive today” (Kurzweil, 2024, p. 117).² Bajo este supuesto, una copia funcional de la mente podría “correr” en un *hardware* alternativo. “At the stage of directly copying over the contents of living brains to nonbiological mediums, we transition from the merely simulated replicants I describe to actual mind uploading, also known as whole-brain emulation, or WBE” (p. 134).³ Kurzweil ha logrado posicionarse como uno de los más fervientes defensores de la idea de que la mente humana puede ser transferida a un soporte no biológico.

Este autor afirma que el cerebro es, en esencia, un sistema de reconocimiento de patrones jerárquico, es decir, un grupo de algoritmos diseñado para ejecutar diversas funciones, los cuales pueden ser descritos e implementados en diferentes sistemas computacionales de manera indistinta. En su más reciente obra, *The Singularity is Nearer* (2024), establece que, al capturar y replicar los patrones de activación y las conexiones neuronales, será posible reconstruir no solo las funciones cognitivas, sino también la experiencia subjetiva de un ser humano. Para el director de ingeniería de Google y el científico de mayor renombre en la actualidad especializado en Ciencias de la Computación e Inteligencia Artificial, el proceso de *mind uploading* no es una simple especulación futurista, sino una consecuencia natural del progreso tecnológico en neurociencia, informática y nanotecnología.

² “Un tema clave que exploré en ‘*How to Create a Mind*’ son las implicaciones filosóficas y morales de replicar toda la información en un cerebro humano, lo cual será posible durante la vida de la mayoría de las personas que viven actualmente” (Kurzweil, 2024, p. 117)

³ “En la etapa de copiar directamente el contenido de cerebros vivos a medios no biológicos, pasamos de los simples replicantes simulados que describo a la carga real de la mente, también conocida como emulación cerebral integral, o WBE” (p. 134)

La clave para comprender la perspectiva de Kurzweil (2024) es analizar su propuesta sobre el escaneo exhaustivo de las estructuras sinápticas y funcionales del cerebro humano, hasta un nivel tal que dicha práctica permita replicar el *mapa causal* de las interacciones neuronales. Para explicarlo de otra forma, el cerebro humano es un órgano complejo que genera conexiones físicas, las cuales facilitan la comunicación entre dos o más neuronas, o entre una neurona y una célula que trabajan juntas para permitir la cognición, el movimiento o la regulación de funciones vitales. Si se lograra realizar una copia exacta de este esquema funcional completo del cerebro, la mente, desde su perspectiva, podría ser replicada e implementada en un *hardware* alternativo. Como se puede observar, esta afirmación refleja la idea de que la continuidad de la identidad personal depende exclusivamente de la preservación de la dinámica causal en el cerebro, más que de su soporte biológico.

No obstante, Kurzweil (2002) reconoce también que este escenario abre profundos dilemas éticos y filosóficos que han sido debatidos desde los mismos diálogos platónicos. Y abiertamente se cuestiona sobre qué pasaría si existiera la posibilidad de “cargar” una mente en un soporte artificial, pues no estaríamos ciertos de lo que ocurriría con la noción de la identidad personal. “But is that person based on my mind file, who migrates across many computational substrates, and who outlives any particular thinking medium, really me? We come back to the same questions of consciousness and identity” (p. 110).⁴ Es importante hacer notar que el autor tampoco tiene una respuesta al dilema de qué surgiría si una copia exacta del cerebro correspondería al mismo individuo o a un nuevo ente consciente. Él mismo señala en sus apuntes que este proceso sería uno de los cambios más radicales en la historia de la humanidad, pues pondría en cuestión los límites entre lo humano y lo artificial, lo natural y lo sintético. Más allá, implicaría que la mortalidad podría ser superada, al transferir la mente a sistemas potencialmente inmortales y mejorables.

Bostrom (2014), uno de los primeros filósofos contemporáneos en abordar los riesgos de la *superinteligencia* y el consecuencialismo, reconoce al WBE como una de las vías más plausibles hacia la creación de inteligencias artificiales con capacidades comparables y eventualmente superiores a las humanas. “WBE is one possible path to superintelligence. Once we have the ability to emulate human brains, we could enhance them by running them faster, connecting them together,

⁴ “¿Pero esa persona que está basada en mi archivo mental, que migra a través de muchos sustratos computacionales y que sobrevive a cualquier medio de pensamiento particular, es realmente yo? Volvemos a las mismas preguntas sobre la conciencia y la identidad” (Kurzweil, 2002, p. 110)

or modifying them in other ways” (p. 36).⁵ Incluso detalla un mapa de ruta técnico que va desde el desarrollo de mejores técnicas de neuroimagen hasta la construcción de supercomputadoras capaces de correr tales simulaciones. “If whole brain emulation becomes possible, it will be scalable. One could, in principle, create a large population of emulations, all based on the same original brain or on different ones. The economic and social consequences would be profound” (p. 33).⁶ Sin embargo, es mucho más cauteloso y escéptico que Kurzweil (2024) al advertir que la *emulación cerebral completa* no solo abriría la posibilidad de replicar mentes humanas, sino también de multiplicarlas masivamente, lo cual podría desencadenar dinámicas sociales, económicas y políticas sin precedentes, además de problemas éticos sobre la explotación o el sufrimiento digital.

Así, mientras Kurzweil (2024) proyecta el WBE como una promesa de continuidad de la mente y de superación de los límites biológicos, Bostrom (2014) subraya tanto sus potenciales beneficios como sus riesgos. El primero lo presenta como la vía más directa hacia la inmortalidad tecnológica y el advenimiento de la *singularidad*; el segundo, como una de las rutas posibles hacia la *superinteligencia*, pero con serias implicaciones de seguridad existencial para la humanidad. Ampliar el análisis del WBE permite situar al lector en el corazón del debate y cuestionarse si estamos ante una utopía de trascendencia tecnológica o frente a una posibilidad cargada de dilemas ontológicos, éticos y políticos de gran escala.

Las críticas al reduccionismo materialista

A pesar de sus contrastes y distintos puntos de partida, las tres teorías expuestas, la GNW, la IIT y la WBE, comparten un enfoque funcionalista y fisicalista. Exploradas a través de un sentido crítico, podría afirmarse que pecan de ser reduccionistas al concebir la conciencia exclusivamente como un producto emergente de la actividad neuronal y, por tanto, potencialmente modelable en cualquier soporte computacional. Todas ellas enfrentan dificultades para explicar lo que la filosofía de la mente denomina *conciencia fenoménica* (Chalmers, 1996; Nagel, 1974), es decir, el *qué se siente* al tener una experiencia. Esta dimensión subjetiva, vivida, encarnada y afectiva es el núcleo de muchas de las críticas dirigidas al reduccionismo materialista y a los intentos de replicar computacionalmente la

⁵ “WBE es una posible vía hacia la superinteligencia. Una vez que tengamos la capacidad de emular cerebros humanos, podríamos mejorarlos haciéndolos funcionar más rápido, conectándolos entre sí o modificándolos de otras maneras” (Bostrom, 2014, p. 36)

⁶ “Si la emulación del cerebro completo se vuelve posible, será escalable. Uno podría, en principio, crear una gran población de emulaciones, todas basadas en el mismo cerebro original o en diferentes. Las consecuencias económicas y sociales serían profundas” (2014, p. 33)

mente humana. Es precisamente en este punto donde la fenomenología, como corriente dentro de la filosofía, introduce elementos clave al subrayar que la conciencia no es una función abstracta ni un mero procesamiento de información, sino una vivencia situada en un cuerpo, en un mundo, y en una historia personal (Merleau-Ponty, 1993). Esta perspectiva invita a poner en cuestión la posibilidad misma de trasladar o copiar la conciencia humana a una máquina sin pérdida esencial.

Filósofos y expertos en neurociencias como Chalmers (1996), Block (2007) y Gazzaniga (2018) han advertido que la reproducción funcional del cerebro no garantiza la preservación del yo subjetivo ni la emergencia de una experiencia consciente auténtica. Ello se debería principalmente a que la identidad personal no depende únicamente de un patrón funcional, sino de la continuidad vivida del cuerpo en el tiempo, de su anclaje en la historia encarnada del sujeto y de su inserción en un mundo intersubjetivo. Chalmers (1996) formula una distinción entre los “problemas fáciles” y el “problema difícil” de la conciencia. Los primeros se refieren a funciones cognitivas explicables mediante la neurociencia como la atención, la memoria o el procesamiento sensorial; el segundo se refiere a por qué y cómo ciertas actividades cerebrales dan lugar a la experiencia subjetiva, es decir, por qué existe “algo que se siente al estar consciente”. Argumenta que la conciencia fenoménica no puede explicarse completamente en términos físicos o funcionales y propone que debe considerarse un rasgo fundamental de la realidad, tal como el espacio o la masa. Esta posición, conocida como dualismo naturalista, desafía las teorías que buscan emular la mente humana sin abordar su dimensión cualitativa. En el contexto de la transferencia de conciencia, el “problema difícil” implica que, aunque se pudiera copiar la funcionalidad cerebral, ello no garantiza que emerja una experiencia subjetiva auténtica en el soporte digital.

Aunque Chalmers (1996) intentó durante mucho tiempo evitar el dualismo mente-cuerpo por ser una postura difícil de sostener en el marco de la ciencia contemporánea, tras un profundo análisis concluye que el dualismo no solo es una opción plausible, sino también intelectualmente satisfactoria. Su postura puede describirse como un “dualismo de propiedades” o “dualismo naturalista”, en el sentido de que considera a la conciencia como una propiedad fundamental de la realidad, no reductible a procesos físicos. Sin embargo, también sostiene que la conciencia podría surgir en cualquier sistema que reproduzca la organización causal adecuada, lo cual abre la posibilidad de su emergencia en soportes no biológicos basado en el principio de invariancia organizacional: “I am happy to embrace the conclusion that if cognitive dynamics are computable, then the right

sort of computational organization will give rise to consciousness” (p. 322).⁷ Sin embargo, la posibilidad de describir en términos computacionales la organización causal del cerebro plantea dificultades técnicas y teóricas aún no resueltas. Este es precisamente el dilema insalvable, al menos en el estado actual del conocimiento. La noción de que la organización causal del cerebro, la manera en que sus partes interactúan para producir estados conscientes, pueda describirse en términos de una abstracción computacional, sin necesidad de replicar la materia biológica es controvertida. En teoría, no sería necesario copiar un cerebro neurona por neurona, sino capturar su estructura causal relevante para poder ser implementada en otro soporte.

Pero, como el propio Chalmers (1996) afirma, esto supone que la organización relevante del cerebro pueda describirse a partir de un número finito de partes, cada una con un número también finito de estados posibles. Sin embargo, no todos aceptarían esta premisa. Algunos podrían objetar que, para reflejar adecuadamente el papel esencial del procesamiento continuo en una neurona, sería necesario admitir un número infinito de estados. Y aún más, hay quienes sostendrían que las transiciones entre esos estados infinitos podrían ser, en principio, no computables. Esta dificultad marca los límites epistemológicos y técnicos que enfrenta cualquier intento de replicar la conciencia a través de la emulación computacional. En tal caso, es importante distinguir entre un dualismo ingenuo, como el que subyace a ciertas propuestas transhumanistas que conciben la mente como un *software* que podría descargarse en cualquier *hardware*, y un dualismo más matizado, como el propuesto por Chalmers (1996), quien sostiene que la conciencia es una propiedad fundamental no reducible a lo físico, aunque, en principio, podría surgir en sistemas que reproduzcan la organización causal adecuada.

Para sostener su argumentación, Chalmers (1996) retoma la propuesta de Nagel (1974), quien introduciría el concepto “qué se siente” (*what it is like?*) como núcleo de la conciencia. Este autor sostiene que una mente consciente se caracteriza por tener una perspectiva interna, una vivencia subjetiva inaccesible desde la tercera persona. Aunque se pueda conocer todos los datos objetivos sobre un murciélago, nunca sabremos cómo se siente ser uno, porque eso implica una experiencia encarnada desde dentro. Este argumento establece un límite epistemológico a la comprensión de la conciencia desde los modelos computacionales. Aplicado al debate sobre su transferencia, implica que no hay forma de verificar si

⁷ “Estoy contento de aceptar la conclusión de que si la dinámica cognitiva es computable, entonces el tipo adecuado de organización computacional dará lugar a la conciencia” (Chalmers, 1996, p. 322)

una computadora siente algo, incluso si replica a la perfección las funciones cerebrales humanas. El aspecto cualitativo de la conciencia, es decir, el “qué se siente”, constituye un límite intrínseco, una barrera ontológica y epistemológica, dado que la naturaleza subjetiva de la experiencia consciente no es accesible desde una perspectiva externa ni reproducible a través de una simulación computacional.

Por su parte, Block (1995) añadirá un elemento más a este debate al hacer la distinción entre *A-consciousness* ‘conciencia de acceso’ y *P-consciousness* ‘conciencia fenoménica’. La primera se refiere a la disponibilidad de contenidos mentales para el razonamiento, la toma de decisiones y la acción verbal; la segunda, a las cualidades subjetivas de la experiencia. Block (2007), critica las teorías que equiparan conciencia con funcionalidad, argumentando que es posible tener conciencia fenoménica sin conciencia de acceso, como ocurre en ciertos estados perceptivos preatencionales o en sueños lúcidos. “P-conscious content is phenomenal, whereas A-conscious content is representational. It is of the essence of A-conscious content to play a role in reasoning, and only representational content can figure in reasoning. [...] many phenomenal contents are also representational” (p. 170).⁸ Distinguir entre acceso funcional y experiencia fenoménica es esencial para comprender los límites de las propuestas de inteligencia artificial puesto que una máquina puede operar datos sin que ello conlleve una vivencia consciente, careciendo por tanto de una experiencia fenoménica.

Más recientemente, Gazzaniga (2018), subraya que la conciencia no es un módulo aislado ni una función central, sino un instinto complejo que emerge de la interacción dinámica entre circuitos y capas distribuidos entre el cerebro primitivo y el neocórtex. Desde su punto de vista, todos compartimos ese estado que llamamos conciencia como una forma de estar atentos al fluir de nuestros pensamientos, deseos, emociones y sentimientos acerca del mundo, de los otros y de nosotros mismos. Se trata de una vivencia que, además de estar siempre presente, es profundamente personal, nos define y establece los límites de nuestra experiencia. En última instancia, es lo que da forma al hecho mismo de vivir. “The conscious self seems to ride above the physical brain and all its layers and modules. It seems that without it, we would be nothing but one of the automatons that Descartes observed [...]. A machine” (p. 174).⁹ Y desde esta perspectiva, apunta que cualquier intento de

⁸ “El contenido P-consciente es fenomenal, mientras que el contenido A-consciente es representacional. Es parte de la esencia del contenido A-consciente desempeñar un papel en el razonamiento, y solo el contenido representacional puede participar en el razonamiento. [...] muchos contenidos fenomenales también son representacionales” (Block, 2007, p. 170)

⁹ “El yo consciente parece cabalgar por encima del cerebro físico y todas sus capas y módulos. Parece que sin él, no seríamos más que uno de los autómatas que Descartes observó [...]. Una máquina” (Gazzaniga, 2018, p. 174)

replicar la conciencia a partir de una metáfora computacional clásica que concibe al cerebro como una máquina estaría condenado a una comprensión parcial del fenómeno.

En esta misma línea de ideas, Chalmers (1996) ya había advertido sobre un riesgo inherente de los modelos computacionales de la conciencia al relatar el desarrollo de sistemas que actúan como si fueran conscientes, pero que carecen de una experiencia interna genuina. Estos sistemas, denominados *zombis*, podrían exhibir conductas sofisticadas, incluso, emular emociones y lenguaje, sin poseer conciencia fenoménica. “According to these objections, computational systems would at best have the hollow shell of a mind: they would be silicon versions of a zombie” (p. 314).¹⁰ La conciencia no es reducible a sus correlatos neuronales ni funcionales, y cualquier intento de transferencia plena que omita esta dimensión está condenado a ser, en el mejor de los casos, una simulación sin sujeto, un *zombi*. Este es el punto de partida para comprender los límites ontológicos y epistemológicos de la emulación digital de la mente humana. Todos estos enfoques coinciden en que la experiencia consciente posee un carácter subjetivo, encarnado y cualitativo que escapa a los modelos computacionales puramente funcionales (Varela *et al.*, 2016). De ahí que la conciencia no sea reducible a correlatos neuronales ni a descripciones de acceso funcional dado que una reproducción de funciones no equivale a una transferencia de la experiencia vivida.

En este punto resulta crucial incorporar la perspectiva filosófica de la fenomenología, particularmente la formulación hecha por Merleau-Ponty (1993). Aun cuando este escribió su obra décadas antes del auge de la neurociencia computacional y de la inteligencia artificial, su propuesta ofrece herramientas conceptuales valiosas para pensar críticamente el rol de la conciencia en el contexto actual. Desde la perspectiva de la fenomenología, la conciencia no es una operación abstracta ni una interfaz de procesamiento de datos, sino una apertura encarnada al mundo, donde el cuerpo vivido, la afectividad y la temporalidad juegan un rol constitutivo. La conciencia, entonces, es inseparable del cuerpo, entendido no como objeto anatómico, sino como estructura de sentido y presencia en el mundo. Esta concepción desafía los intentos contemporáneos de disociar la mente de su corporeidad, tal como se observa en las corrientes del funcionalismo o del Transhumanismo. Así, la fenomenología no responde directamente a esos

¹⁰ “Según estas objeciones, los sistemas computacionales, como máximo, tendrían la cáscara vacía de una mente: serían versiones de silicio de un zombi” (Chalmers, 1996, p. 314)

modelos, pero sí antecede y enriquece su crítica, recordando que la experiencia consciente está siempre situada, encarnada y mediada históricamente. El cuerpo no es un mero soporte físico ni un simple *hardware* para un *software*, es, por el contrario, el centro activo desde el cual se despliega la percepción y la experiencia. “El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, propone a nuestro alrededor un mundo biológico” (Merleau-Ponty, 1993, p. 163). El cuerpo no tiene una conciencia, es conciencia, en tanto que vive, actúa y percibe. Esta idea desafía radicalmente cualquier proyecto de desanclar la mente de su base biológica. La conciencia humana no puede trasladarse a un soporte digital sin perder su anclaje fenomenológico; es decir, su modo concreto de estar en el mundo a través del cuerpo vivido.

Colombetti (2014) ha profundizado en esta misma línea de pensamiento, mostrando que la conciencia está afectivamente encarnada y sosteniendo que las emociones no son eventos mentales que ocurren en un sistema cognitivo, sino modos corporales de relación con el mundo. La tristeza, la alegría o el miedo no son datos que el cerebro procesa, sino vivencias que se sienten en el cuerpo; un nudo en la garganta, una presión en el pecho, un estremecimiento en la piel. Para ella, la mente se genera o se hace presente a partir del organismo vivo, gracias a su organización específica y a la manera en que este se relaciona con el mundo. “The body of the enactive mind is thus not just the perceiving and acting body but the living body, and as such it includes, for example, the viscera, the circulatory system, the immune system, and the endocrine system” (p. xv).¹¹ La conciencia afectiva y corporal no podría separarse del cuerpo humano sin reducirla a una caricatura funcional; no se trata de datos procesados en un sistema, son experiencias sentidas que se manifiestan en el cuerpo. Este enfoque también problematiza las ideas de transferencia de conciencia al señalar que un sistema que no tiene un cuerpo biológico que sienta y padezca, no puede tener experiencias afectivas reales, solo simulaciones externas de emociones, simulaciones conductuales de afectos.

Desde la ciencia cognitiva contemporánea, la teoría de la cognición encarnada o *embodied cognition*, sostiene que la mente no puede ser considerada independiente del cuerpo ni de su interacción sensomotriz con el entorno. El enfoque enactivista, una extensión de esta teoría, sostiene que el cuerpo vivo es un sistema que

¹¹ “El cuerpo de la mente enactiva no es solo el cuerpo que percibe y actúa, sino el cuerpo viviente, y como tal incluye, por ejemplo, las vísceras, el sistema circulatorio, el sistema inmunológico y el sistema endocrino” (Colombetti, 2014, p. xv)

se autoproduce y se automantiene, y que, a partir de esa dinámica, hace emerger significados. La mente no es un cerebro que representa el mundo, sino un cuerpo vivo que “enacta” (trae a la mano) un mundo de sentido acoplado con su entorno. Los procesos cognitivos, por tanto, pertenecen al ámbito relacional entre el organismo y su entorno. “Today, this idea of cognition as based on modal sensorimotor processes is central to the approach called “grounded cognition,” where “grounded” means based on body states, situated action, and modal perception-action systems” (Varela *et al.*, 2016, p. xxv).¹²

De modo que percepción, pensamiento y acción están profundamente entrelazados con la corporalidad. Para autores como Varela *et al.* (2016) y Nöe (2004), el conocimiento emerge de esta relación dinámica entre el cuerpo y el mundo que lo rodea. Y los modelos computacionales clásicos, los cuales están basados en esquemas *entrada-procesamiento-salida*, son criticados precisamente por omitir esta dimensión constitutiva. La visión enactivista critica este modelo al afirmar que el conocimiento y la experiencia no pueden surgir en un sistema que no interactúa activamente con el mundo físico mediante un cuerpo que siente, se mueve y responde. Si se desliga la conciencia del cuerpo y del mundo externo, no queda una mente consciente, sino una abstracción funcional sin vivencia.

En consecuencia, cualquier intento de trasladar la conciencia humana a un soporte digital que carezca de interacción sensorial y motriz con el mundo estaría condenado, como mínimo, a producir una simulación funcional sin vivencia subjetiva. Es así como Nöe (2004) afirma que la percepción no es algo que ocurre exclusivamente en la cabeza o en el cerebro, sino en el conjunto dinámico del cuerpo en interacción con su entorno. De tal modo que la conciencia puede considerarse intrínsecamente corporal y no un *software* que puede “migrarse” de una plataforma biológica a otra digital sin perder su esencia. Afirma que el cuerpo no es un contenedor pasivo de la mente sino aquella condición esencial que lo posibilita, de tal modo que se puede argumentar que los intentos de transferir la conciencia prescindiendo del cuerpo como instancia vivida están condenados a fracasar en su aspiración de preservar la experiencia subjetiva plena del hombre. Si bien es posible que ciertos aspectos funcionales de la conciencia pudieran simularse, la vivencia encarnada, afectiva y situada que constituye nuestra conciencia humana no sería transferida íntegramente a una máquina.

¹² “Hoy en día, esta idea de la cognición basada en procesos sensorimotores modales es central en el enfoque llamado ‘cognición fundamentada’, donde ‘fundamentada’ significa basada en los estados corporales, la acción situada y los sistemas de percepción-acción modales” (Varela *et al.*, 2016, p. xxv)

Sobre la posibilidad real de transferir la conciencia

Como ya se ha planteado, los avances tecnológicos de este siglo han renovado el interés en la posibilidad de trasladar aspectos de la mente humana a sistemas artificiales. Sin embargo, como también se ha podido observar, las dimensiones filosófica y fenomenológica muestran que esta posibilidad no está exenta de profundas limitaciones conceptuales. Entonces, lo que corresponde es analizar cuáles son los alcances reales de lo que podría transferirse a una máquina con la tecnología actual, y cuáles son los límites estructurales de la conciencia vivida.

Desde un punto de vista funcional, autores como Block (2007) afirman que es factible que ciertas capacidades cognitivas humanas puedan ser replicadas o incluso superadas por sistemas artificiales. Procesos como la atención focalizada, la memoria operativa, la toma de decisiones basada en algoritmos, el aprendizaje adaptativo mediante técnicas de *machine learning* o el procesamiento del lenguaje natural muestran en la actualidad resultados notables en el ámbito de la inteligencia artificial (Block, 2007). Estas funciones corresponden a lo que se denomina *conciencia de acceso*, refiriéndose al procesamiento de información disponible para guiar la acción, el pensamiento y la conducta observable. En este sentido, sí es posible construir sistemas que simulen aspectos externos del comportamiento consciente, generando la apariencia de agencia o incluso de diálogo significativo.

En esta misma línea de ideas, sería posible construir sistemas que imiten de manera convincente ciertos aspectos del comportamiento consciente, generando la apariencia de agencia. Sin embargo, tal simulación no implica la presencia de una conciencia fenoménica y no garantiza que exista experiencia subjetiva tras esos procesos (Chalmers, 1996). Para ilustrar esta distinción, puede considerarse el caso de un vehículo autónomo, un sistema de inteligencia artificial que puede ser programado para conducir con gran eficacia, optimizando rutas, respondiendo a imprevistos e interactuando con otros vehículos en tiempo real. Pero que un automóvil se conduzca de manera segura no significa que experimente la conducción como una vivencia, ni que se sitúe en el mundo como un sujeto encarnado. Esta máquina no siente ansiedad en condiciones climáticas adversas, ni placer en la conducción fluida, es decir, no tiene una vivencia subjetiva incorporada en el acto que ejecuta. Por tanto, la diferencia entre actuar como si se fuera consciente y serlo realmente no radica únicamente en la presencia de *qualia* o contenido fenomenológico, sino en la existencia de un cuerpo consciente que viva dichas experiencias, como lo señala la tradición fenomenológica.

Aunque algunos autores, como Kurzweil (2024), sostengan que la emulación completa del cerebro humano podría eventualmente generar un sistema dotado

de subjetividad, otros autores como Chalmers (1996), el mismo Block (2007) o Gazzaniga (2018) subrayan que no existe un marco conceptual ni empírico que permita *verificar* si un sistema artificial siente o simplemente simula sentir. Desde esta perspectiva, la figura del replicante Roy Batty en *Blade Runner* opera como una metáfora contundente: un ser artificial que pretende expresar recuerdos, afectividad y conciencia de la muerte, pero que al final del día se trata simplemente de ciencia ficción. La capacidad del androide de enunciar estas experiencias en un discurso no garantiza que tales vivencias tengan un correlato fenoménico real. Mientras los sistemas artificiales actuales no cuenten con un cuerpo vivido ni con una historia afectiva encarnada, difícilmente podrán generar una conciencia comparable a la humana.

Es preciso insistir aquí en que la conciencia humana no puede reducirse a un conjunto de funciones ejecutables, sino que se manifiesta como una construcción narrativa en el tiempo, un todo de manera integrada. Bajo la perspectiva de Gazzaniga (2018), la conciencia permite al sujeto orientarse hacia el mundo, integrar sus vivencias y conferirles coherencia desde una perspectiva situada y afectiva. Si bien un sistema artificial podría ser programado para construir un relato de sí mismo, esto no basta para concluir que haya conciencia en sentido fenomenológico, pues la narratividad por sí sola no implica una experiencia sentida. Desde la perspectiva inspirada por Merleau-Ponty (1996) y las aproximaciones contemporáneas de autores como Colombetti (2014), la conciencia está enraizada en la historicidad del cuerpo vivido y en su afectividad, es decir, no solo en el relato que se construye, sino en la manera encarnada en que ese relato se siente y se vive. Transferir información no garantiza la continuidad del yo, pues no puede asegurarse que la conciencia que emerge en un nuevo soporte pueda ser la misma persona y no una copia sin conciencia del ser original. Así, aunque una inteligencia artificial afirmara ser consciente y actuara como tal, no tendríamos medios confiables para verificar si hay experiencia subjetiva tras sus afirmaciones. Este es el dilema precisamente que plantea Chalmers (1996) a través de la idea del zombi, una entidad que se comporta como si tuviera conciencia, pero que carece completamente de experiencia interna. Así pues, aunque ciertos aspectos funcionales de la mente puedan replicarse artificialmente, no implica que la conciencia fenomenológica emerja con ello. La posibilidad de que un ente como Roy Batty posea una subjetividad plena permanece, por ahora, como una conjetura filosófica abierta más que como una certeza empírica.

Esta alegoría de Batty sirve para ejemplificar claramente que la conciencia no es solo un procesamiento eficiente de datos, sino una experiencia trágica, sensible

y encarnada. Pretender transferir esa *totalidad* a una máquina es una ilusión que subestima la profundidad de lo que significa ser humano. Por consiguiente, es posible afirmar que la conciencia como experiencia vivida permanece fuera del alcance de los modelos computacionales. La transferencia funcional puede ser útil para la construcción de agentes artificiales eficaces, pero no equivale a trasladar el yo humano. Esta distinción entre simular e incorporar, entre representar y vivir, es esencial para comprender los límites filosóficos y fenomenológicos de la transferencia de conciencia. Las tensiones entre los avances técnicos en inteligencia artificial y las limitaciones impuestas por la filosofía de la mente y la fenomenología no son meramente teóricas. Más allá de los límites conceptuales sobre la posibilidad de transferir la conciencia humana, este debate plantea considerar los problemas filosóficos de fondo que pueden afectar también nuestra comprensión de la libertad, la identidad personal, la responsabilidad moral y la dignidad humana, los cuales podrán ser tratados en futuras disertaciones e investigaciones.

El objetivo de este artículo ha sido exponer que las teorías que sostienen la posibilidad de emulación de la mente suelen partir de una visión reduccionista, frecuentemente fisicalista, según la cual todo estado mental es reducible a un estado físico o funcional del cerebro. Esta postura, aunque útil para ciertos fines tecnológicos, omite la dimensión subjetiva y encarnada de la experiencia misma. Reducir la mente a un conjunto de algoritmos equivale a ignorar la vida consciente en su densidad existencial, y corre el riesgo de cosificar al ser humano, tratándolo como un objeto técnico más. La conciencia no es una función entre otras, es el modo en que el ser humano habita el mundo y tratarla como un módulo fácilmente replicable es reducir lo irreducible.

Paradójicamente, muchas de las propuestas que se presentan como post-cartesianas reproducen, en la práctica, un dualismo renovado en donde la mente funciona como *software* y el cuerpo es un *hardware* del que se puede prescindir. De acuerdo con el mismo Bostrom (2014), este nuevo dualismo cuerpo/datos o carne/código posibilita visiones fragmentadas donde el cuerpo biológico se percibe como obsoleto frente a un soporte artificial idealizado y mejorado. Aunque estas corrientes de pensamiento afirmen que mente y cuerpo están unidos, sus modelos operan contradictoriamente bajo la lógica de que la mente puede separarse del cuerpo y ejecutarse en otra base material. Esta perspectiva ignora que la conciencia no es un módulo intercambiable, sino un fenómeno relacional y situado, anclado en un cuerpo vivido. Además, resulta peligrosa, pues se introduce un nuevo tipo de dualismo entre cuerpo biológico (prescindible) y un soporte artificial (mejorado) aspiracional, el cual alimenta visiones donde la materialidad orgánica

es vista como obsoleta o inferior, desplazable y de la que podemos prescindir. Este enfoque termina por revalorizar entonces al cuerpo artificial y desvalorizar el cuerpo vivido, ignorando que la conciencia no es un *software* migrable, sino un fenómeno relacional y situado.

Los intentos de trasladar la conciencia humana a una máquina generan debates profundos sobre el reduccionismo de la experiencia, los dualismos implícitos, una crisis de la autonomía y la desestabilización de la identidad personal. Todos estos problemas no pueden resolverse desde una lógica puramente técnica, pues afectan la autocomprensión filosófica de lo que significa ser un sujeto. Para Chalmers (1996), una de las claves para abordar estos dilemas reside en distinguir con claridad entre la simulación funcional de procesos mentales y la presencia efectiva de una conciencia vivida.

El análisis hasta aquí desarrollado permite sostener que la idea de transferir la conciencia humana a una computadora, si bien puede ser seductora desde la lógica del progreso tecnológico, también encuentra límites profundos en el plano filosófico, fenomenológico y ontológico. “Present-day scientific theories hardly touch the really difficult questions about consciousness. We do not just lack a detailed theory; we are entirely in the dark about how consciousness fits into the natural order.” (Chalmers, 1996, p. xi).¹³ La tecnología puede emular funciones cognitivas, sí, pero no garantiza la emergencia de una subjetividad. La diferencia entre hacer “como si” y experimentar realmente permanece irresuelto. La conciencia no flota en un vacío, ni puede ser desanclada sin pérdida, pues está entretejida de sentidos, emociones, percepciones y movimientos que se viven desde un cuerpo propio. Por ello, la reducción de la mente a datos trasladables implica una visión empobrecida del *ser humano*, en la que desaparece la vivencia, la fragilidad y la historicidad de la experiencia personal. Por ello, se puede afirmar que la conciencia es inseparable de la corporeidad.

Conclusiones

Frente a las expectativas que proyecta la posibilidad de una conciencia humana trasladable a sistemas artificiales, los análisis filosóficos y fenomenológicos aquí revisados permiten sostener una posición más crítica y matizada. Esta comprensión exige el diálogo entre diferentes disciplinas. Las neurociencias, la filosofía, la psicología, la antropología y la ética deben converger para repensar

¹³ “Las teorías científicas actuales apenas abordan las preguntas realmente difíciles sobre la conciencia. No solo carecemos de una teoría detallada; estamos completamente en la oscuridad sobre cómo la conciencia encaja en el orden natural” (Chalmers, 1996, p. xi)

qué entendemos por mente, por sujeto, por identidad. Es oportuno señalar que aceptar que la conciencia no es plenamente transferible no implica un rechazo total al progreso, sino una defensa del respeto por la complejidad de lo que significa ser humano. La técnica puede y debe contribuir siempre a nuestro bienestar, pero no puede sustituir el enigma de la experiencia vivida ni convertirnos en artefactos de nosotros mismos.

El recorrido realizado permite concluir que, si bien la tecnología contemporánea ha logrado avances notables en la simulación de funciones cognitivas como la atención, la memoria o el lenguaje, la transferencia plena de la conciencia humana permanece fuera del alcance conceptual, ontológico y existencial de estos desarrollos. Y también se puede concluir que la conciencia no se reduce a un conjunto de funciones ni a un flujo de información porque se trata de una experiencia vivida, encarnada, situada y afectiva que emerge de la interacción dinámica entre cuerpo, mundo y temporalidad que da pie a dos factores críticos, la intencionalidad del sujeto ante el mundo y su subjetividad. Intentar capturar esta experiencia en un soporte artificial equivale a confundir la función con el fenómeno, la simulación con la vivencia. Los sistemas artificiales actuales, por sofisticados que sean, pueden reproducir patrones de comportamiento, pero no generar subjetividad consciente.

Como plantea Gazzaniga (2018), la conciencia es un fenómeno distribuido y profundamente enraizado en la arquitectura del cerebro como un instinto complejo. Comprenderla exige superar las metáforas computacionales reductivas y avanzar hacia una teoría que integre, de manera rigurosa, neurociencia, filosofía, fenomenología y ciencias cognitivas. Gazzaniga, director del Centro de Neurociencia Cognitiva SAGE, cuya labor ha logrado avances importantes en la comprensión de la lateralización funcional en el cerebro humano, concluye que los humanos nunca construiremos un artefacto que imite nuestra conciencia personal porque las máquinas inanimadas basadas en silicio funcionan de una manera, mientras que los sistemas vivos basados en carbono lo hacen de otra. Para él, las primeras operan siguiendo un conjunto determinista de instrucciones, mientras que los segundos se valen de símbolos que implican siempre un cierto grado de incertidumbre. Desde su perspectiva, el esfuerzo humano por imitar la inteligencia y reproducir la conciencia en máquinas, objetivo recurrente en el campo de la inteligencia artificial, está destinado al fracaso.

Así pues, la hipótesis inicial queda confirmada: aunque ciertas funciones cognitivas pueden simularse, existen límites filosóficos y fenomenológicos que impiden una transferencia completa de la conciencia humana a una máquina. Estos límites no solo se remiten a la complejidad técnica, sino a la naturaleza misma de la expe-

riencia consciente, que implica un punto de vista interno, afectividad, historicidad y un cuerpo vivido, pero, sobre todo, subjetivo. Frente al entusiasmo por la inmortalidad digital, es necesario reafirmar el valor de la finitud, de la vulnerabilidad y de la historia encarnada que configuran nuestra humanidad.

En este sentido, la transferencia de la conciencia no es imposible por falta de tecnología, sino por un error de comprensión: se desconoce si es posible transferirla debido a que no se sabe del todo qué es. Reconocer este límite no es un fracaso, sino un acto de honestidad filosófica y una invitación a pensar más allá del algoritmo, desde y para la humanidad. No se trata de una falla técnica; el límite reside esencialmente en una comprensión insuficiente de qué es la conciencia. Como señala Chalmers (1996), mientras no resolvamos el “problema difícil”, todo intento de replicarla seguirá enfrentando barreras insalvables. Por ello, el desarrollo de una teoría integral de la conciencia que incorpore sus dimensiones fenomenológica, afectiva, corporal y subjetiva es hoy más necesario que nunca.

Referencias

- Baars, B. J. (1988). *A cognitive theory of consciousness*. Cambridge University Press.
- Block, N. (2007). *Consciousness, function, and representation: Collected papers, vol. 1*. MIT Press.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.
- Chalmers, D. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Colombetti, G. (2014). *The feeling body. Affective science meets the enactive mind*. MIT Press.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts*. Viking.
- Ferrater, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana.
- Gazzaniga, M. S. (2018). *The consciousness instinct: unraveling the mystery of how the brain makes the mind*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kurzweil, R. (2002). The evolution of mind in the twenty-first century. En J. W. Richards (Ed.), *Are we spiritual machines? Ray Kurzweil vs. the critics of strong A. I.* (pp. 95-125). Discovery Institute Press.
- Kurzweil, R. (2012). *How to create a mind. The secret of human thought revealed*. Viking.
- Kurzweil, R. (2024). *The singularity is nearer. When humans transcend biology*. Viking.

- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. MIT Press.
- Scott, R. (Dir.). (1982). *Blade Runner* [Película]. The Ladd Company, Shaw Brothers, Blade Runner Partnership.
- Tononi, G. (2008). Consciousness as integrated information. A provisional manifesto. *The Biological Bulletin*, 215(3), 216-242. <https://doi.org/10.2307/25470707>
- Varela, F. J., Thompson, E. and Rosch, E. (2016). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.

“Madre, nada nos une ahora, más que tu muerte”: una aproximación a *Oscura palabra* de José Carlos Becerra

*“Mother, there’s nothing between us now, except for your death”:
an approximation to *Oscura palabra* by José Carlos Becerra*

Mara Itzel Medel Villar 

Universidad de Guanajuato, México
mi.medel@ugto.mx

Recepción: 28 de octubre de 2025
Aceptación: 08 de diciembre de 2025

Resumen

El presente artículo ofrece un acercamiento al poema *Oscura palabra* (1965) del poeta tabasqueño José Carlos Becerra. El objetivo es, en primera instancia, analizar los elementos naturales que utiliza la voz poética para crear una correlación panteísta entre el dolor que atraviesa por la muerte de su madre y el caos externo. Lo anterior sienta las bases para, en un segundo momento, identificar los límites del lenguaje como vehículo para dar cuenta de su dolor, motivo por el cual el silencio toma protagonismo para traducir lo indecible de la pérdida. El recorrido planteado permitirá evidenciar el proceso del duelo, no obstante, aceptar la muerte de su madre lo lleva a enfrentar la pérdida de su infancia, y posicionarse en el centro de la orfandad.

Palabras clave: ausencia materna, dolor, muerte, panteísmo egocéntrico, silencio

Abstract

*This current paper proposes a critical reading about *Oscura palabra* (1965), a poem by Mexican poet José Carlos Becerra. The main objective is to analyze how the poetic voice uses the natural elements to create a pantheistic link between the pain resulting from his mother’s death and external chaos. Building on this connection, the second part of the paper identifies how the poem opts for silence as a way to convey a grief that cannot be expressed through language. The proposed analysis leads to the conclusion of a grief paradox: the acceptance of the mother’s death faces the poet with the loss of his childhood and the recognition of his own orphanhood.*

Keywords: death, egocentric pantheism, maternal absence, pain, silence

“He llorado pérdidas en el pasado, pero solo ahora
he tocado el corazón de la pena. Solo ahora
aprendo, mientras palpo sus bordes porosos,
que no hay forma de atravesarla”

CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

La mayoría de los textos críticos sobre la obra del escritor mexicano José Carlos Becerra (Villahermosa, 1936 - Brindisi, Italia 1970) inician poniendo una piedra más a la ya agridulce mención de la fatalidad de su muerte y/o lamentándose por el abrupto final de su carrera poética.¹ No es la finalidad de este artículo profundizar en ello, aun cuando discurre acerca de la muerte no aludo, una vez más, al accidente en el que pierde la vida el poeta. De la obra de Becerra son *Relación de los hechos* (1967) y algunos textos inéditos que conforman *El otoño recorre las islas* (1973) —compilación preparada de manera póstuma por José Emilio Pacheco y Gabriel Zaid— los que acaparan la escasa crítica dedicada a la poesía del tabasqueño.² Ya en el año 2006, el profesor Alberto Julián Pérez (2006) expresó su inconformidad por la poca atención que, en veinte años, había recibido la poesía de Becerra; y es que, a decir verdad, desde entonces hasta ahora el panorama no ha sufrido grandes cambios.

No obstante, quisiera destacar, a la luz de los estudios que me anteceden, los tópicos que se hacen presentes en *Relación de los hechos*, poemario publicado dos años después de la muerte de la madre de Becerra, suceso del cual deja testimonio en *Oscura palabra* (1965).³ Ya para el año 1967, los críticos advierten que la pluma de Becerra está impregnada de una preocupación constante por la memoria, la angustia, el paso del tiempo:

Nostalgia; el poeta se vuelve hacia su pasado en busca de ese instante en que *realmente* fue. Pero la *otra orilla* del tiempo no está allá sino aquí [...] El pasado no existe en sí: nosotros lo inventamos [...] El pasado que la memoria pierde, la poesía lo salva. (Paz, 1973, p. 15)

¹ Algunos de los textos enmarcados por las características antes mencionadas son los de Antonio-Cerino (2015), Cross (2001), Homero (1997) y Vallarino (1997).

² De los trabajos especializados sobre la obra de José Carlos Becerra, únicamente destacan dos libros (Ruiz, 1996 y Ruiz-Pérez, 2009) y dos tesis de licenciatura (Cuandón, 2003 y Morales, 2019).

³ La filiación generacional de Becerra es un tema que genera debate, considerado un puente entre dos generaciones importantes de la literatura mexicana, la del medio siglo y la del 68. Por un lado, en “Los muelles” (1961) y *Oscura palabra* es posible advertir la presencia de tópicos como la muerte, la soledad, la angustia, la tristeza, rasgos que lo hermanan con la generación del medio siglo. Por otro, en su obra posterior, encontramos una marcada afinidad temática (la ciudad, la cultura de masas, el silencio, la limitación del lenguaje) con las poéticas de José Emilio Pacheco, Gabriel Zaid, Gerardo Deniz y Eduardo Lizalde: “Si ‘Los muelles’ representa un aprendizaje y *Oscura palabra* convence por el dominio de los recursos heredados del medio siglo, *Relación de los hechos* enfrenta a Becerra con la ruptura de aquella tradición. Este libro es el itinerario de una escritura orientada a la creación de un modelo poético personal” (Jiménez, 1996, p. 138).

No resulta difícil considerar que la amalgama entre la melancolía y la resistencia a la volatilidad del recuerdo se gesta desde *Oscura palabra*, obra en la cual basaré mi estudio.

Del caos a la falsa cotidianidad

Oscura palabra es un poema publicado en 1965 en Ediciones Mester y editado por Juan José Arreola, con un tiraje de 100 ejemplares. En 1967, el poema también apareció en el volumen colectivo *Poesía joven de México* de Alejandro Aura, Leopoldo Ayala, José Carlos Becerra y Raúl Garduño, publicación auspiciada por la casa editorial Siglo XXI. El poema exhibe la intimidad en la que fue escrito, rasgo patente en las dedicatorias, en un primer momento a las hermanas de Becerra (Deifilia, Carlota y María Cristina Becerra Ramos) y, posteriormente, a su madre.

José Carlos Becerra escribe *Oscura palabra* luego de la muerte de su madre. El poema puede leerse como una reflexión de carácter vital sobre la pérdida, una composición elegíaca que muestra la nueva cotidianidad instaurada luego de la ausencia materna. Uno de los rasgos de *Oscura palabra* es la preponderancia de ciertos elementos naturales utilizados por el poeta para construir las imágenes del dolor; entre ellos destacan: la lluvia, la noche y el viento. Considero importante subrayar la meticulosidad con que la voz poética detalla los cambios advertidos apenas unos días después de enterrar a su madre, las descripciones nacen por una exacerbación del sentido de la vista y el oído, sin olvidar la sinestesia como una amalgama entre el cúmulo de sensaciones que emergen desde la pena.

El dolor de la voz poética se enraíza desde lo más profundo de la palabra, el silencio, ¿para qué hablar si el lenguaje no atraviesa el silencio absoluto que es la muerte? El poema de Becerra es una muestra de cómo en el silencio se encuentra la potencia de la comunicación y así ve nacer la palabra poética. A propósito del silencio y su vínculo con la muerte, Steiner en su libro *Lenguaje y silencio* (2006) apunta que “en el momento justo en que se produce la muerte trae consigo la aniquilación del lenguaje; y deja al hombre huérfano en su desnudez, incapaz de comprender el significado de su existencia” (pp. 193-194). Siguiendo esta lógica es posible advertir que el testimonio de dolor que la voz poética hace corpóreo en el silencio se convierte en paliativo para mitigar la muerte, al tiempo que trasluce el resquebrajamiento que atraviesa. A partir de una ausencia que se presiente, que inunda los espacios, cuya estela se adivina en la noche, la voz poética advierte la transformación de los espacios conocidos, incluso, de sí mismo.

El poema está compuesto por 181 líneas versales divididas en siete estancias de estructura variable. Conforme se avanza en la lectura uno descubre que

el foco de atención no recae en lo tácitamente dicho, sino en la potencia de lo ocultado por las palabras. Los temas que conforman las estancias ofrecen un acercamiento cada vez más íntimo hacia el estado anímico del yo poético y la atmósfera en donde se desenvuelve. En cierto modo, cada una de ellas pasa a ser un pequeño escalón que pone de frente al yo poético con la realidad y, al mismo tiempo, le instan a enfrentar su dolor y la pérdida de sí mismo. Por las fechas que acompañan cada una de las partes del poema, es posible ver que el proceso de duelo-escritura le lleva ocho meses y dieciséis días, aunque propiamente lo inicia cuando su madre ya lleva muerta cinco días. La composición mantiene un tono elegíaco, lacerante, y se acompaña de un ritmo lento, mecanismo que permite a la voz poética reflexionar sobre los cambios que ocurren a su alrededor y, al mismo tiempo, los experimentados por él. La curva evolutiva que propongo en el desarrollo de las estancias se advierte, de manera natural, al analizar cómo el yo poético hace un viaje interno cada vez más profundo, hasta desvelar en la estancia número siete las consecuencias de la orfandad, su propia pérdida, su no reconocerse.

La pena que arrastra se convierte en un sentimiento inenarrable y solo en la praxis de la escritura parece tener cabida una explicación. Valente (2002), en el ensayo “La hermenéutica y la cortedad del decir”, problematiza la relación entre el lenguaje poético y la hermenéutica. Toma como ejemplo la poesía mística para analizar la insuficiencia del lenguaje al querer dar cuenta de sus experiencias; esta pugna es lo que denomina

la cortedad del decir, la sobrecarga de sentido del significante es lo que hace, por virtud de éste, que quede en él alojado lo indecible o lo no explícitamente dicho. Y es ese resto acumulado de estratos de sentido el que la palabra poética recorre o asume en un acto de creación o de memoria. (p. 67)

En este tenor, es posible advertir, a luz de las reflexiones de Valente, que en *Oscura palabra* la experiencia de la pérdida desborda el significado. Al ser el único material a mano se utiliza, no sin perder de vista la inefabilidad del dolor por la pérdida; sin embargo, el lenguaje nunca alcanza para dar cuenta del cisma vivido: “la experiencia de lo indecible sólo puede ser dicha como tal en el lenguaje: memoria de un olvido, voz de un silencio” (p. 64). Por supuesto, habrá que añadir que el poema es el despliegue del diario vivir una ausencia, inmersión en el dolor que se profundiza en un silencio como en un río revuelto y embravecido desde donde la palabra poética está brotando desgarradoramente.

La primera estancia permite dibujar el ambiente que envuelve al yo poético y mostrar la ausencia materna, hay una preocupación por evidenciar cómo la naturaleza responde a la pérdida. No solo nos marca el sitio físico donde se encuentra sino también las circunstancias climatológicas que se están dando, una lluvia reiterativa parece venir desde lo hondo del alma, alegoría del llanto que señala tanto la ruptura del cielo como el desgarramiento personal del yo poético: “Hoy llueve, y la lluvia nos ha hecho entrar en casa a todos, me- / nos a ti” (vv. 6-7). Cabría añadir, en este primer momento, que la lluvia también se mimetiza para recordar el sonido de los enterradores, la tierra que cae sobre el féretro de la madre: “Así suena la lluvia en el tejado. Car- / pinteros desconocidos martillean implacables. / ¿Qué están cubriendo? ¿A quién están guardando?” (vv. 10-12). El crítico Ruiz-Pérez, en el texto *Nostalgia de la unidad natural: la poesía de José Carlos Becerra* (2009), explica que: “La muerte de la madre se significa en la voz poética como ruptura anímica que se proyecta a través de la lluvia, la cual cae insistente y (dis)continuamente, y crea una correspondencia con la muerte del ser querido” (p. 43), de este modo, la lluvia pasa a ser un testigo ambivalente porque simboliza, al mismo tiempo, el dolor del hijo y la ausencia materna.

Si bien las líneas versales de esta primera estancia son bastante irregulares, me parece importante destacar que este aspecto refuerza el tono lento y melancólico de las mismas. El empleo de la anáfora fija la idea de un quiebre en la voz poética y en el exterior. Igual ocurre con el uso de la *r*, como vibrante múltiple alveolar sonora, pues incrusta la imagen de la confusión en la página y en el oído: “Algo se ha roto en alguna parte. En algún sitio hay una terrible / descompostura [...]. / Algo se ha roto, algo se ha roto. Algo anda mal en el ruido de / la lluvia” (vv. 8-9, 14-15). Ruiz advierte, en el libro *La ceiba en llamas. Vida y obra de José Carlos Becerra* (2009), que la lluvia funciona como un eslabón entre el cielo y la tierra, de este modo: “la lluvia humedece los versos no de lágrimas sino de nostalgia. De ahí la importancia que adquiere el agua que cae siempre en las imágenes del poema” (p. 65). Es innegable la nostalgia que reflejan los versos donde la lluvia se hace presente, no obstante, también puede leerse como síntoma de la confusión que, de un modo avasallador, parece inundar a la voz poética.

El caos que ha traído la ausencia materna se advierte en los ruidos que el exterior devuelve a la voz poética:

cosas que caen por nada [...] / crujido de muebles que cambian de sitio, collares ro- / tos de súbito [...] / Hay pasos precipitados, confusas exclamaciones, puertas cerrán- / dose de golpe, escaleras por donde seres extraños suben y bajan / de prisa. (vv. 2-4; 19-21)

La casa también reacciona al cambio, manifestando en su interior el momento convulso que vive la familia. Resulta necesario resaltar la trascendencia que adquiere la casa en todo el poema. Las líneas versales muestran cómo se convierte en testigo de la turbación por la que atraviesa la voz poética, a diferencia de lo que advierte Bachelard (2002):

la casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad. Sin ella, el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. (p. 37)

En el poema ocurre evidentemente lo contrario:

Algo anda mal en el ruido de / la lluvia. Por eso el viento husmea así; con su cara de muros con / lama, con sus bigotes de agua. Y uno no quiere que el viento / entre en la casa como si se tratara de un animal desconocido. (vv. 14-17)

La metáfora del viento envuelve la muerte, la cual parece colarse por las ventanas de la casa; sin embargo, la voz poética se resiste, la casa ya no ofrece protección ni cobijo, ahora solo es el recordatorio de su pérdida, el golpe súbito de la realidad. No obstante, pese al colapso interno, el mundo sigue: "Hoy llueve por primera vez, ¡tan pronto! / Hoy todo tiene tus cinco días, y yo nada sé mirando la lluvia" (vv. 28-29), la vida se reinicia a pesar de la ausencia materna, el mundo aventaja en el duelo a la voz poética.

La estancia dos del poema nos lleva de la mano para hacer el recorrido por los sitios donde se desenvolvía la madre. Vulneramos, junto a la voz poética, la privacidad del espacio materno. Con mucho tacto, delicadeza y detenimiento, nos permite acompañarlo a observar, a oír el silencio:

Te oigo ir y venir por tus sitios vacíos, / por tu silencio que reconozco desde lejos, antes de abrir la puerta / de la casa / cuando vuelvo de noche. / [...] Te oigo cuando escucho otros pasos por el corredor, otra voz que no es la tuya. (vv. 30-33; 35-36)

Es evidente la falta. Sin embargo, en la ecuación planteada podríamos pensar que la muerte es igual al silencio, pero no es igual a falta de presencia, porque la madre todavía se percibe en el rumor de la cotidianidad. La pérdida agudiza los sentidos de la voz poética, lo cual le abre la posibilidad de construir desde lo que

no es, desde un silencio que le concede la potestad de distinguir el ruido de la presencia materna.

La voz poética escucha a su madre, la percibe, siente que lo llama, mas no puede verla, porque la noche parece restaurar la pared que los divide: “Me has dado una cita pero tú no has venido, / y me has mandado a decir con alguien que no conozco, / que te disculpe, que no puedes verme ya” (vv. 39-41).

La intimidad de la madre queda al desnudo y la aflicción de la voz poética se hace patente cuando en la habitación materna enuncia:

y ahora, me digo yo abriendo tu ropero, mirando tus vestidos; / ¿ahora qué les voy a decir a las rosas que te gustaban tanto / qué le voy a decir a tu cuarto, mamá? / ¿Qué les voy a decir a tus cosas, si no puedo / pasarles la mano suavemente y hablarles en voz baja? (vv. 42-46)

Pareciera que la voz poética irrumpe en la privacidad del territorio materno en un esfuerzo por encontrarla, por entenderla. Resulta paradójico el énfasis con que destaca que no le es posible tocar las cosas y hablarles, aun cuando están frente a él, es como si el mundo íntimo de la madre se trocase en una fantasmagoría. Hay un atisbo de curiosidad en la apertura del ropero, quizá, porque en él se preserva una parte la historia familiar, aguardan los secretos. En este tenor, a propósito de los espacios íntimos, Bachelard apunta que:

El espacio interior del armario es un *espacio de intimidad*, un espacio que no se abre a cualquiera. [...] En el armario vive un centro de orden que protege a toda la casa contra un desorden sin límites. Allí reina el orden o más bien, allí el orden es un reino. El orden no es simplemente geométrico. El orden se acuerda allí de la historia de la familia. (2002, p. 112)

Si atendemos a lo que enuncia el filósofo nos daremos cuenta porqué cuando el yo poético se enfrenta a este mueble en particular el mundo parece venirle encima. En el caso particular del poema la importancia aumenta, pues sin la madre, el ropero pierde su carga simbólica y de nuevo nos regresa al centro de la vorágine, a esa ausencia que deviene el origen del caos.

Las preguntas lanzadas por la voz poética en las líneas versales 43-36, se quedarán eternamente sin respuesta porque para explicar la muerte, parece decirnos la voz poética, no hay elocuencia que alcance ni palabra que baste, sólo silencio,

porque el sentimiento desborda al lenguaje. En este sentido, lo enunciado por Becerra es análogo con el pensamiento de Valente cuando apunta que:

la experiencia de lo que no tiene forma busca el decir, se aloja de algún modo en un lenguaje cuya eficacia acaso esté en la tensión máxima a que lo obliga su propia cortedad. En el punto de máxima tensión, con el lenguaje en vecindad del estallido, se produce la gran poesía, donde lo indecible como tal queda infinitamente dicho. (2002, p. 66)

Quizá esta sea la razón por la cual Becerra hace uso de la lluvia y el viento para traslucir, en una correlación panteísta, el estado agitado del alma.

“En el fondo de la tarde está mi madre muerta” (v. 51) es el verso que da inicio a la tercera estancia del poema en la que, de nueva cuenta, regresa la lluvia como la constante que evoca el entierro de su madre, la demoledora estela de la pérdida. La muerte acompaña a la voz poética y las acciones más insignificantes vienen signadas por la huella de la ausencia: “En el fondo de mi cuarto, en el sabor de la comida, / en el ruido lejano de la calle, tengo a mi muerta” (vv. 55-56). Después de casi un mes, una nueva cotidianeidad parece querer instaurarse, sin embargo, la ausencia materna lo eclipsa todo, ya no está y, aun así, condiciona la vida desde su muerte. Atrás quedó el caos de los primeros días, inexacto sería hablar de calma, quizá lo que traslucen las líneas versales es un ambiente enrarecido. La voz poética se atempera para dar paso a la introspección, en su pecho se fragua un viaje que le permite reconocer la imagen vigía de su madre:

abajo de mi nombre, está ella sin levantar la cara para verme. / Ella que se ha quedado como una ventana que nadie se acordó de cerrar esta tarde; / una ventana por donde la noche, el viento y la lluvia / entran apagando sus luces / y golpeándolo todo. (vv. 67-72)

La violencia del viento refleja la ausencia del ser querido, la pérdida parece ir avasallándolo todo poco a poco hasta devastarlo. Entre las estancias dos, tres y cuatro es posible trazar, con líneas muy finas, una cartografía en la que se conjugan los sentidos. En ellas se potencian emociones que son disparadas desde la trinchera de la vista, el oído y la sinestesia, esta última desmenuzada en la parte cuatro. Casi un mes después de haber compuesto la tercera estancia aparece:

Esta noche yo te siento apoyada en la luz de mi lámpara, / yo te siento acodada en mi corazón [...] / un silencio traído sin esfuerzo al despertar de los labios. / Siento tus ojos cerrados formando parte de esta luz. (vv. 73-74; 76-77)

Poco a poco la voz poética avanza en el duelo, la primera agitación climatológica se desvanece para mostrar otra cara de la muerte, la noche. La nocturnidad aproxima a la madre, yo no sólo está vigilando desde la ventana: “esta noche hay algo tuyo sin mí aquí presente, / [...] Tu mano entregada a mí como una / adopción de las sombras” (vv. 77; 87-88). Parece que la madre por fin llegó a la cita prometida en la segunda estancia. No obstante, el cuidado y la protección que ofrece no llega a la voz poética, no lo sostiene porque la caricia entregada en medio de las sombras es una quimera. Una falsa quietud parece condicionar los días, apresurando el duelo del sujeto poético, en contrapartida, la madre que habita la noche le recuerda su orfandad y él queda preso entre dos circunstancias que no parecen darle espacio a su dolor, su pena sólo es acogida por el silencio.

La doble pérdida del hijo

La quinta estancia se desarrolla el 24 de diciembre de 1964, fecha significativa a nivel simbólico por ser un día de reuniones familiares. En esta parte se esbozan imágenes cotidianas donde la madre manifiesta su ausencia. La voz poética nos describe cómo, sin dudarlo un momento, acude al llamado de su madre como una vuelta al origen, al hogar:

Yo acudo ciego de golpe a tu llamado, / he caído y mi camino después no era el mismo,
/ he caído al dar un paso en falso en la oscuridad de tu pecho. / Y no pude gritar: “encienda la luz o traigan una linterna”, / porque nadie puede iluminar la muerte. (vv. 89-93)

Al tiempo que advertimos en las líneas versales el carácter ilusorio del llamado materno, no por ello menos real para el destinatario, observamos el desengaño de la voz poética y la incompreensión de la ausencia, la muerte se adivina como un territorio extraño, inaccesible desde la conciencia, por lo tanto, impenetrable. Lo conocido ha tomado una forma distinta, la obscuridad que es la muerte, nos dice la voz poética, modificó la cotidianidad y ahora parece no entender ni la vida ni la muerte. La voz poética confía en volver a sentir el regazo materno; en contraste, cae en el desamparo. Hay un velo que cubre la muerte, el mismo que se interpone entre madre e hijo.

La casa ha sido invadida por un orden impostado, podría pensarse que las habitaciones han aceptado la muerte de la madre, porque:

esta casa también está ausente, estos muebles me engañan; / me han oído venir y han salido a mi encuentro / disfrazados de sí mismos. / Yo quisiera creerles, hablar de ellos como antes, / [...] pero ya lo sé todo. (vv. 100-103; 105)

La voz poética entiende que la calma es una máscara de la falsa resignación; lo que le produce incredulidad es ver cómo aquello de lo que está rodeado es una fachada, el espejismo de una cotidianidad que en un tiempo fue real y hoy se devela impostura. Por eso el ambiente se ha vuelto inhabitable, lo conocido desconocido, y si hay un orden es totalmente opuesto al que su madre mantenía. A pesar de que la resignación aparente enmascararlo todo, pues la voz poética describe la convivencia como una simulación del bienestar de la familia, muta en un catalizador que los mantiene a flote, en la ausencia se desvela un dolor que une, de otro modo: “ninguno en la casa sabríamos qué hacer” (v. 119). El día a día los insta a representar la farsa de que han podido continuar con sus vidas sin la madre.

En la sexta estancia es posible observar dos momentos fundamentales, en el primero se habla de la ausencia materna a través de la metáfora de un viaje por el mar: “Yo sé que por alguna causa que no conozco te has ido de viaje, / y es como si nunca hubieras estado aquí” (vv. 130-131). Justo después de estas líneas versales, la voz poética se da cuenta de que las pertenencias de la madre que aún están en casa la evocan, aunque no son ella en realidad: “Tu retrato me mira desde donde no estás, / desde donde no te conozco ni te comprendo. / Allí donde todo es mentira dejas tus ojos para mirarme” (vv. 123-125). La figura materna empieza a ser un espejismo, el tiempo causa estragos y la madre se vuelve ininteligible. En este punto, la voz poética no se cuestiona la muerte materna, sino que deja entrever la duda de que en realidad haya existido, el dolor lo hace poner en tela de juicio lo que mira, pero también el pasado.

En la segunda mitad de la estancia seis, la voz poética nos refuerza que no solo es mentira la imagen materna que enmarca el portarretratos, las cosas que le sobrevivieron, mayor es el engaño que encontró en la postrera imagen de su madre: “Mienten las cosas que hablan de ti / tu rostro último me mintió al inclinarme sobre él, / porque no estás tú y yo sólo abrazaba aquello que el infinito / retiraba” (vv. 135-138). Él no mira a su madre sino el rostro de la muerte, jamás equiparable con la vivacidad del ser amado. Por lo tanto, no hay semejanza alguna. El recuerdo de la imagen fantasmagórica lo lleva a entender que los últimos meses ha vivido eclipsado por la ausencia materna: “algunos espectadores no comprendemos que la función ha terminado / y es necesario salir a la noche lluviosa” (vv. 140-142). El reconocimiento del dolor en que ha vivido inmersa la voz poética se explicita a partir de la conexión entre la noche y la lluvia. En esta penúltima estancia advertimos la intención de avanzar en el duelo. Sin embargo, parece que con la resignación se avecina el olvido: “estoy yo hablando de ti como de una historia / que tampoco conozco” (vv. 145-146).

La última estancia es el momento culmen de la interpelación a la muerte, solo el dolor se trasluce en silencio, desde aquí se afianza el puente que el sujeto poético busca construir para encontrarse con la madre, pero el vínculo se ha roto:

nada nos une ahora, más que tu muerte, / tu inmensa fotografía como una noche en el pecho, / el único retrato tuyo que tengo ahora es esta oscuridad, / tu única voz en el silencio de tantas voces juntas. (vv. 147-151)

La oscuridad enunciada por la voz poética se convierte en una metáfora del desamparo en que vive desde la muerte de su madre. Ha entrado en un bosque lúgubre y no hay cómo iluminar el camino. La luz le fue arrebatada igual que su madre. La vida se quedó sin sentido para la voz poética, solo lo persigue la orfandad y el rumor de la muerte, ni siquiera la palabra hace posible el milagro de acercarlo a su madre; incluso estas se han quedado inmóviles: “mis palabras se han enrojecido en su esfuerzo de alzar el / vuelo / [...] nadie puede infringir las reglas de esta mesa de juego a la que estamos sentados” (vv. 156-157; 160-161). En este enfrentamiento está el participante que habla-escibe y el silencio. Por mucho, el segundo es el contrincante más difícil de abatir.

Hundido en la oscuridad como intentando regresar al origen y desde las entrañas de su propio dolor, la voz poética no abandona sus cavilaciones:

a solas como el mar que rodea al naufragio / hemos de contemplarnos tú y yo, / nada nos une ahora, sólo ese silencio, / único cordón umbilical tendido sobre la noche / como un alimento imposible, / y por allí me desatas para otro silencio, / en las afueras de estas palabras. (vv. 162-168)

La metáfora del viaje en altamar regresa para corroborar el sentimiento de soledad y pérdida, lo cual muestra al silencio ya no como una posible conexión sino como la confirmación del vacío. Las palabras parecían ser el artilugio que concretaría el hechizo ayudando a la voz poética a traspasar el velo de la muerte. Contrario a ello, el lenguaje se advierte inoperante, lo expulsa de la comunicación devolviéndolo a las antípodas del silencio. Las líneas versales dan cuenta de la alteración del vínculo entre madre e hijo, nada queda, nada los une ni los separa; la muerte los convirtió en extraños, los transformó.

El yo poético posa su mirada a la distancia, hacia su pasado, para ver al niño que fue, a ese infante que guardaba en el cuerpo adulto y que murió al lado de su madre: “también en mí hay algo tuyo a lo que deberían llevarle flores / ese algo es

el niño que fui / ya nada nos une a los tres, / a ti, a mí, a ese niño” (vv. 178-181). El contundente final del poema hace palpable la escisión que supone para el yo poético la muerte. Hay una consciencia de la pérdida del otro y, al mismo tiempo, una mutilación que aniquila parte de aquello que lo constituye como sujeto. Las líneas versales que conforman la estancia están separadas únicamente por comas, lo que supone para la voz poética un transitar apresurado en la enunciación. El ritmo interno se agita para llegar al final, aunque eso, paradójicamente, represente el comienzo de una travesía marcada por la pérdida no solo de la madre, sino de sí mismo. No es posible atravesar la pena de la ausencia materna sin que algo de lo que fue con ella se extinga y también muera.

Conclusiones

A lo largo de este acercamiento a la obra de Becerra se buscó mostrar los recursos poéticos de los que el tabasqueño se valía para escribir desde la grieta del silencio y acerca del silencio que mana de la muerte. El poeta utiliza la noche, la lluvia y el viento para elaborar la metáfora panteísta de lo que ocurre en el exterior tras la muerte de la madre. Aunado a lo anterior, es importante destacar la anáfora como recurso que hace patente la ausencia-presencia de la madre a través del silencio. El dolor en el poema no necesita ser nombrado explícitamente, la cotidianidad narrada nos hace presentirlo a partir de las descripciones, el sentido de la composición se va construyendo estancia por estancia para lo cual no se hace un tratado sobre la muerte sino una introspección en la experiencia del sujeto que está “sobreviviendo”, que convive piel a piel con la muerte, con la ausencia de su madre. La madre rige, mira y envuelve cada movimiento escritural de Becerra; su ausencia es potencia, herramienta necesaria para que el poeta intente prorrumpir el silencio de la muerte.

Referencias

- Antonio-Cerino, K. (2015). José Carlos Becerra: el poeta que no sabía manejar. *Cinzontle, revista de la división académica de educación y artes*, 7(15), 14-17.
- Bachelard, G. (2002). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Becerra, J. C. (2010). *El otoño recorre las islas*. Era.
- Cirlot, J. E. (1992). *Diccionario de símbolos*. Labor.
- Cross, E. (2001). “Una estela para José Carlos Becerra”. *La Jornada Semanal*, suplemento de *La Jornada*.
- Cuandón, A. L. (2003). *La palabra y la memoria en Relación de los hechos, de José Carlos Becerra* [Tesis de grado]. Universidad Autónoma Metropolitana, México. https://bindani.izt.uam.mx/concern/parent/vm40xs47t/file_sets/sf268592v

- Homero, J. (1997). *Oscura palabra: el lenguaje como fallida hierofanía*. *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, (5), 7-23.
- Jiménez, G. (1996). José Carlos Becerra: Entre dos vertientes de la poesía mexicana. *Literatura Mexicana*, 7(1), 129-141. <https://doi.org/10.19130/iifl.litmex.7.1.1996.218>
- Morales, M. M. (2019). *La presencia de la ausencia en Relación de los hechos de José Carlos Becerra* [Tesis de grado]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/4790>
- Paz, O. (1973). *Prólogo*. En J. C. Becerra, *El otoño recorre las islas* (pp. 13-17). Era.
- Paz, O. (8 de abril de 1997). Nuestra lengua. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/1997/04/08/paz.html>
- Pérez, A. J. (2006). La poesía neo-vanguardista de José Carlos Becerra. *La palabra y el hombre: Revista de la Universidad Veracruzana*, (140), 147-158. <https://cdigital.uv.mx/bitstreams/40de2e16-467c-484f-8eb8-676fe922d329/download>
- Ruiz, Á. (1996). *La ceiba en llamas*. Cal y Arena.
- Ruiz, Á. (2009). *La ceiba en llamas. Vida y obra de José Carlos Becerra*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ruiz-Pérez, I. (2009). *Nostalgia de la unidad natural: la poesía de José Carlos Becerra*. Instituto Mexiquense de Cultura / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Steiner, G. (2003). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Gedisa.
- Valente, J. Á. (2002). *Las palabras de la tribu*. Tusquets.
- Vallarino, R. (1997). José Carlos Becerra y la obra inconclusa. En *Catorce perfiles. Textos de difusión cultural: Serie diagonal* (pp. 193-200). Universidad Nacional Autónoma de México.

La integridad académica, una práctica pedagógica sostenible en investigación

Academic integrity, a sustainable pedagogical practice in research

Andrea Castillo Durán 

Universidad Anáhuac Querétaro, México

andrea.castillod@anahuac.mx

Recepción: 18 de agosto de 2025

Aceptación: 9 de octubre de 2025

Resumen

En el contexto educativo contemporáneo, la integridad académica ha dejado de ser solo un conjunto de reglas para convertirse en un eje esencial del proceso formativo, ya que es un valor necesario para los estudiantes en el desarrollo de sus actividades intelectuales. Sin embargo, a pesar de su relevancia persiste una visión reduccionista asociada exclusivamente con mecanismos de vigilancia y sanción, desconectada de su dimensión pedagógica y humana. Este artículo tiene como objetivo explorar las prácticas que promueven la formación para la investigación, necesaria en la etapa de instrucción de los estudiantes, como una competencia profesional que va más allá de la exigencia formal en el posgrado. A partir de un análisis crítico y una revisión teórica de los procesos de acompañamiento, seguimiento del aprendizaje, supervisión continua y construcción colectiva del conocimiento, este análisis permite concluir que la integridad académica no se impone, sino que es el resultado de una práctica pedagógica sostenida, estructurada y comprometida con la calidad ética. El enfoque demuestra que el desarrollo de los investigadores noveles debe iniciarse desde etapas muy tempranas y mantenerse durante todo el proceso. En este sentido, se propone un cambio de abordaje: de la sanción a la formación, y de la norma al acompañamiento ético. **Palabras clave:** educación superior, ética investigativa, formación para la investigación, tutoría científica

Abstract

In the contemporary educational context, academic integrity is no longer just a set of rules and has become an essential part of the educational process, as it is a necessary

value for students in the development of their intellectual activities. However, despite its relevance, a reductionist view persists, associated exclusively with mechanisms of surveillance and punishment, disconnected from its pedagogical and human dimension. This article aims to explore practices that promote research training, necessary in the student instruction stage, as a professional competence that goes beyond the formal requirements of postgraduate studies, based on a critical analysis and theoretical review of the processes of accompaniment, learning monitoring, continuous supervision and collective knowledge construction. This analysis leads to the conclusion that academic integrity is not imposed, but rather is the result of sustained, structured pedagogical practice committed to the ethical quality. This approach demonstrates that the development of novice researchers must begin at a very early stage and be maintained throughout the process. In this sense, a change is proposed: from sanction to training and from norm to ethical accompaniment.

Keywords: higher education, research ethics, research training, scientific mentoring

Introducción

En los últimos tiempos, el interés por la integridad académica en México ha tomado mayor relevancia a la par de la masificación de los estudios de posgrado y a la presión por la producción en investigación bajo estándares de calidad y visibilidad. Sin embargo, la formación para investigación representa un espacio ético fundamental donde se forjan los principios de dicha práctica. En este contexto, la integridad emerge como un componente esencial, ya que sustenta la credibilidad del conocimiento generado y la legitimidad del proceso formativo que lo respalda.

Es común que este concepto se aborde en un sentido negativo, haciendo alusión a las prácticas de deshonestidad que se enfrentan en el trabajo cotidiano, como el plagio o la manipulación de datos (De los Ríos, 2023), prevaleciendo la tendencia a ser abordado desde una óptica normativa, centrada en códigos y reglamentos mediante sanciones y dispositivos de control. Esta visión punitiva, aunque necesaria, resulta limitante cuando se trata de construir criterios y hábitos intelectuales, ya que se desvía el foco de las condiciones pedagógicas que promueven la ética académica desde una perspectiva formativa.

Si bien se reconoce que “no existen modelos integrales para prevenir y sancionar la deshonestidad académica” (Escudero y López, 2019, p. 6), el análisis se presenta en dos sentidos: por un lado la evidencia normativa revela el peso de un enfoque punitivo en las universidades públicas mexicanas (Morales y Lujano, 2021), mientras que, estudios como los de Hirsch (2016), Jasso (2021), Hirsch e Izarra (2024) y Gazca et al. (2023) conceptualizan a la tutoría como un eje rector

en la enseñanza para la investigación, revelando las acciones encaminadas a la ética en la investigación a su paso por el posgrado.

No obstante, en el contexto mexicano aún se observa una escasa atención sistemática a los procesos formativos que promueven este componente, como son los programas doctorales (Escudero y López, 2019). Esta realidad permite realizar el siguiente cuestionamiento: la integridad académica en la formación para la investigación, ¿puede y debe desarrollarse de manera intencionada y sistemática a través de prácticas formativas integradas en la tutela científica? ¿Puede construirse por prácticas concretas y no como un producto espontáneo de la inmersión en la investigación?

Este trabajo plantea que la integridad no puede limitarse a un enfoque sancionador, sino que es necesario partir de las prácticas pedagógicas sostenidas en desarrollo de la vida científica que se han implementado en el posgrado, mediante la tutoría en la investigación, la evaluación formativa y el trabajo colegiado que se da en las comunidades académicas de estos programas. Esto debido a que la integridad ha sido considerada un imperativo ético en los procesos de investigación y formación, fundamentada en la honestidad y rigor científico (Contreras, 2014).

Esto nos lleva a determinar que la integridad académica no surge de forma espontánea como parte de la inmersión en la labor investigativa al cursar un programa de posgrado. Precisamente, esta convicción es la que motiva el presente trabajo, cuyo objetivo es analizar las prácticas que promueven la integridad académica en la formación para la investigación. Para ello, se revisan aportes teóricos que documentan acciones orientadas al desarrollo ético del investigador en formación de posgrado, implementadas de manera intencionada y sistemática dentro de un proceso de supervisión constante entre los estudiantes y sus directores de investigación, lo cual puede constituir un referente para otros niveles educativos.

De ahí que sea necesario resaltar las acciones docentes que, en interacción con el alumnado, manifiestan la formación de una cultura de valores, enfocando el análisis de las prácticas efectuadas en las relaciones de tutorías personalizadas en el trabajo investigativo, que contribuyen al desarrollo de la integridad académica como un valor inherente a la investigación. En esta práctica tendrían que identificarse conductas que refuercen valores como la honestidad, la responsabilidad, la transparencia y el respeto en la producción científica, analizado desde un enfoque cualitativo de corte reflexivo interpretativo, lo que permitirá establecer una relación directa entre las prácticas y la construcción de una ética investigativa.

En este contexto, se busca contribuir a un nuevo entendimiento sobre la integridad académica, no solo como una exigencia normativa o institucional, sino

como un valor que debe ser deliberadamente desarrollado durante el proceso de construcción de conocimiento. Este enfoque permite una mirada formativa, sustentada en la acción pedagógica que aporte a una cultura académica ética.

¿Qué se entiende por integridad académica?

La producción científica en el ámbito educativo requiere algo más que dominio metodológico: exige un posicionamiento ético que garantice que los productos investigativos sean válidos y confiables. Sin embargo, para comprender la integridad académica como un valor formativo es necesario entender este término, el cual se puede contextualizar en México en tres aspectos: primero desde lo conceptual, en donde se señala la reciente necesidad del tema para América Latina y las dificultades para conceptualizar el término y los fenómenos afines a él, tales como el plagio, fraude o deshonestidad. López (2020) lo establece del siguiente modo: “la integridad académica es un tema de reciente estudio en Latinoamérica” (p. 12) y es abordado a partir de la deshonestidad académica y sus causas.

En un segundo aspecto, el tema puede abordarse desde el estado que guarda en la normativa mexicana. En ella se evidencia, a partir del estudio comparativo realizado por Morales y Lujano (2021), que el plagio aparece con menor frecuencia en las leyes orgánicas de las instituciones o sus códigos de ética, mientras que en los reglamentos escolares o de titulación suele tratarse desde la sanción, junto con acciones de operación y prevención:

Las iniciativas legales acertadas para comenzar a combatir el plagio son insuficientes, para considerarlas como la única estrategia institucional que permitirá enfrentar este desafío, por el contrario, son el fundamento para diseñar acciones y destinar recursos diversos que permitan erradicarlo (2022, p. 2).

Asimismo, enfatizan que la descripción de estas conductas está ausente en la mayoría de los documentos regulatorios y que no existen estrategias de formación que acompañen la sanción.

Un tercer aspecto surge de los esfuerzos en las regulaciones mexicanas por articular la tutoría con el acompañamiento de la evaluación del proceso de aprendizaje, tal y como se describe en el sistema de tutorías institucionalizado por la Universidad Veracruzana (2025). Esto respalda el punto de vista de estas líneas, al desplazar la atención del foco prohibitivo y sancionador las prácticas que sostienen la integridad en la investigación.

En este sentido, la integridad académica puede ser conceptualizada como una cultura construida, que involucra valores y requiere una acción deliberada por parte de las instituciones y los actores educativos para observarse en la práctica (De los Ríos, 2023). Es decir, no surge espontáneamente: se gesta mediante prácticas, modelos y climas éticos institucionales, lo que implica interacciones sociales.

Por lo tanto, la integridad académica se entiende como un proceso de socialización ética que implica la interiorización de normas, como la capacidad de actuar con responsabilidad frente a dilemas académicos, especialmente en contextos donde el plagio y el uso de herramientas digitales desafían los marcos éticos tradicionales. Esta visión apoya la noción de integridad como una interacción social, más que cumplimiento individual, y refuerza la idea de que la integridad académica construye confianza y credibilidad en las relaciones educativas, ya que su práctica involucra a docentes, estudiantes y autoridades en un compromiso colectivo (Díaz, 2024).

Contreras (2024) aborda este tema desde una postura crítica, entendiéndose como una respuesta ética en la cultura universitaria y señalando que no puede haber integridad si, además de rigor metodológico, no hay compromiso epistémico con la verdad. En este trabajo no se asume la integridad académica como una simple regla, sino como una virtud profesional que se desarrolla desde lo educativo y se proyecta en la vida diaria, sustentándose en seis valores fundamentales: “honestidad, confianza, equidad, respeto, responsabilidad y coraje” (International Center for Academic Integrity, 2021, p. 4), siendo coincidentes con las propuestas por Batalla (2023), al señalar la relevancia de la honestidad, el respeto y la responsabilidad, los cuales deben articularse desde una cultura formativa.

La integridad académica en la formación para la investigación

La integridad académica en la formación para la investigación enfrenta desafíos éticos. En México, el interés por este tema se ha incrementado en las últimas dos décadas, impulsado por el crecimiento de programas de posgrados en el país y la internacionalización de la ciencia. Si bien el discurso institucional ha evolucionado, las prácticas formativas continúan presentando rezago y prácticas deshonestas, como el plagio, que a menudo son resultado de una formación deficiente, donde los estudiantes carecen de orientación sobre los estándares éticos de la tarea científica (Ibarra et al., 2017).

A pesar de la creciente atención al tema, Escudero y López (2019) señalan que los enfoques institucionales continúan siendo parciales, centrándose en la sanción de la deshonestidad en lugar de la formación de prácticas éticas. Ante

esta situación, la investigación realizada por Morales y Lujano (2021) detallan la normatividad de treinta y tres universidades mexicanas, cuyos resultados apuntan a que la mayoría de las regulaciones institucionales declaran principios como la honestidad y la responsabilidad, pero sus leyes orgánicas y códigos de ética están desarticulados de la reglamentación que dirige las actividades cotidianas. Se observa escasamente reglamentación que describa de forma concreta una falta de integridad y cómo prevenirla en el aula: “las universidades en su mayoría carecen de acciones pedagógicas para formar en integridad, limitándose a reglamentar y sancionar” (p. 17), concluyendo que las reglamentaciones universitarias son insuficientes como la única estrategia institucional para generar una cultura ética.

Desde esta perspectiva, la integridad académica no constituye solo una expectativa institucional, sino una cultura ética activa que debe cultivarse. La producción científica en el ámbito educativo demanda más que dominio metodológico; requiere un posicionamiento ético que garantice la validez y confiabilidad de los productos investigativos, al tiempo que brinde a los estudiantes una orientación clara respecto de los estándares éticos del quehacer científico. Por ello, es necesario conducir las acciones hacia un enfoque pedagógico y orientador (Rodríguez, 2018), incorporando la visión socioformativa (López, 2021), destacando que la integridad puede ser fomentada mediante el diseño de experiencias de aprendizaje basadas en principios éticos compartidos.

En este sentido, la tutoría científica puede contribuir en la relación formativa convirtiéndola en un espacio privilegiado para el desarrollo ético del investigador. La presencia de esta figura desarrollada bajo la experiencia, el compromiso ético y la capacidad pedagógica, puede contribuir al desarrollo de una cultura de integridad en la práctica investigativa.

La tutela científica, una práctica formativa

Reconocer la importancia de formar con valores y reorientar las acciones hacia lo formativo implica un cambio en las estrategias institucionales, vertidas en acciones pedagógicas que, al integrarse intencionadamente en una tutela científica, permiten al estudiante desarrollar habilidades reflexivas, actitudinales y sociales, junto con acciones que promueven autonomía y conciencia crítica, convirtiéndolas en un espacio para el desarrollo ético del futuro investigador.

Estas prácticas se organizan a partir de las áreas de desarrollo propuestas por Hirsch (2016), quien plantea conductas centradas en el rol mediador y formativo del tutor en el ámbito académico y científico. Se establece así una estrategia de formación intencionada y sistemática que favorece una cultura institucional ética

basada en cinco áreas: liderazgo, formación, desarrollo de políticas, actividades de cumplimiento y cooperación internacional.

En este sentido, la práctica de la tutoría científica individual y colegiada es un mecanismo fundamental a través del cual se promueve la integridad académica. Mediante esta se brinda la guía pedagógica del director de investigación, basada en su experiencia temática y metodológica que facilita la planeación, el seguimiento y la revisión ética de los trabajos investigativos. El liderazgo en este ámbito se manifiesta a través del compromiso y coherencia por parte de quien ejecuta las actividades académico-científicas y de las autoridades, siendo modelos que inspiran y promueven comportamientos responsables entre estudiantes y colegas. Un ejemplo en esta área es la modelación docente (De los Ríos, 2023), donde el profesor se asume como una figura que promueve la integridad no solo en discursos, sino desde prácticas sostenibles, es decir, que trascienden más allá de un curso o de la defensa de la tesis. Estas prácticas, que deberían integrarse curricularmente en los estudios de posgrado, se presentan en tres momentos. Primeramente, las prácticas de inicio, las cuales se vierten desde el primer año en los estudios de posgrado mediante las primeras acciones académicas, como talleres de citación, escritura académica, módulos de ética, acuerdos entre el estudiante y el director de investigación, la presentación del protocolo que incluya los aspectos éticos del mismo, es decir; todo aquello que orienta al inicio de la investigación y que orientan el desarrollo de la misma (Jasso, 2021; Universidad Veracruzana, 2025).

Posteriormente se tienen las prácticas de proceso, en donde los cronogramas con entregables parciales se vuelven la brújula de las acciones a realizar en el proceso formativo, mediante los seminarios y comités tutoriales. En estas instancias se articulan la evaluación y la tutoría individual y colectiva, señalando acuerdos, bitácoras, criterios y avances de la investigación que hacen visible el proceso formativo para la investigación, a través del cual el estudiante se autorregula, dialoga con sus pares y responde ante el escrutinio de las prácticas de evaluación y gestión del conocimiento (Gazca *et al.*, 2023; Hirsch e Izarra, 2024).

Finalmente, se contemplan las prácticas de cierre, donde la presentación y defensa del trabajo investigativo realizado da cuenta de la integridad de los datos, respondiendo a la ética de la investigación en el reporte de resultados. Asimismo, la puesta en marcha de una coautoría responsable entre director y estudiante permite anclar la integridad académica en el programa, evitando la trampa académica mediante la promoción de una práctica constructiva que fortalece la enseñanza de la investigación desde un entorno formativo institucional.

Lejos de ser directivas o impositivas, estas acciones se establecen como prácticas sostenibles que promueven la “reflexión crítica y la autonomía en el estudiante, mejora la calidad técnica de los trabajos”, lo que genera una cultura de respeto por el conocimiento y el proceso formativo (Castillo, 2023, p. 147).

Por lo tanto, crear condiciones de aprendizaje donde se promueva actuar con integridad en lugar de infringir la normativa convierte la tutoría para la enseñanza de la investigación en “una práctica compleja, nutrida por un entretrejo relacional en el que convergen campos de conocimiento, agentes, normatividad, procesos de sociabilización y condiciones institucionales [lo cual]... le dan sentido y significado a la acción tutorial” en el posgrado (Jasso, 2021, p. 169).

Así, las prácticas concretas, como la retroalimentación formativa para el desarrollo de la tutoría, permiten la interacción social del estudiante con el director de investigación, estableciendo la oportunidad de aprender en lugar de sancionar.

Martínez señala la importancia la retroalimentación en la escritura con integridad, haciendo referencia a que es un “tipo importante de interacción social (profesional, científica y académica)... y por el otro, el futuro de esa persona y de la humanidad en su conjunto” (Campbell, 2025, párr. 8). Dicha interacción permite al estudiante analizar dilemas éticos relacionados con la invención de datos o con el plagio, lo cual genera discusiones entre ética y conocimiento (Contreras, 2024). Del mismo modo, implica comprender el valor de citar correctamente, de argumentar y reconocer la autoría de otros, el análisis situado de contextos reales, el debate de principios y el acompañamiento ante la toma de decisiones, transformando así el error en una oportunidad de aprendizaje. Por lo que, en la retroalimentación, la figura de la tutoría científica forma parte del proceso de socialización ética en el estudiante.

Otra práctica que se desarrolla a través de la tutoría científica es el acompañamiento reflexivo, señalado por Díaz (2024) como aquel momento en que el estudiante conecta su experiencia académica con su desarrollo personal, estableciendo a la integridad como un valor transversal en su formación.

Por otra parte, la presencia de una planeación estructurada, acompañada de una evaluación para la investigación es considerada una práctica dentro de la tutela científica que permite construir un trayecto formativo donde la ética se integra en cada etapa. Como señala López (2021), el compromiso del formador debe incluir revisiones continuas a los avances investigativos. Un análisis de coherencia metodológica y valoración de la fidelidad en la transcripción de datos no se limita a prácticas académicas técnicas, sino a una dimensión formativa del ser investigador: “la integridad implica que la persona es fiel a sí misma” (López, 2019, p. 78). Esa

fidelidad se orienta al conocimiento, a la verdad y al propio proceso formativo que se busca cultivar, de modo que resulte sostenible. Los acuerdos entre el estudiante y el director permiten, además, definir con claridad las expectativas.

Por otra parte, este proceso se complementa con la producción de artículos y presentaciones en eventos científicos, las cuales funcionan como escenarios públicos de validación del conocimiento, pero también como “prácticas pedagógicas en las que el estudiante aprende a comunicar con responsabilidad y transparencia” (Castillo, 2023, p. 105). Así, la producción académica se convierte en el medio que fomenta la integridad en este ámbito, en tanto exige precisión, honestidad, reconocimiento de las fuentes y apertura al diálogo académico.

Otra práctica a observar se centra en la necesidad del desarrollo de políticas (Hirsch, 2016) para generar la normativa que orienta el quehacer científico, la cual puede ir acompañada de mecanismos de “cumplimiento” que aseguren la observancia de las normas para identificar y tratar conductas no éticas. Aquí se destaca la importancia de la “cooperación internacional” como última práctica formativa, para construir y adoptar a nivel global códigos de ética, lo que sería muy viable ante el contexto académico y científico cada vez más interconectado que estamos viviendo.

El análisis de estas prácticas muestra que se orientan principalmente al ámbito institucional, con un desarrollo que va desde enfoques locales hasta propuestas de alcance global. En este sentido, Batalla (2023) ha vinculado como propuesta de nivel local la participación de los estudiantes en la elaboración de códigos de ética o en comités de integridad, fomentando el sentido de la pertenencia y corresponsabilidad, lo que da posibilidad a la conformación de una cultura ética.

A nivel institucional, una de las prácticas más comunes en la producción académica ha sido la implementación de mecanismos de evaluación, como los softwares anti-plagio durante la trayectoria formativa. Estos permiten generar productos científicos que no solo cumplen con criterios de calidad, sino que reflejan la ética en su elaboración y presentación (Spinak, 2014; Rodríguez, 2018). Se constituye, así como una herramienta adicional para reforzar la integridad académica, ya que “se puede optar por el uso de tecnologías con un sentido formativo y ético” (Centro de Integridad Académica, 2017, p. 18). En ese sentido, el propósito no debe centrarse únicamente en detectar errores a través de una herramienta digital, sino a enseñar a evitarlos desde el diseño mismo de los trabajos.

Así, la ética en la investigación científica debe ser comprendida como una práctica colectiva y transversal, que incluye tanto prácticas institucionales como individuales. Implica, además, un ambiente de respeto con normas claras, y un

acompañamiento académico donde se fomenta desde la tutoría científica el avance de la investigación, hasta una gestión institucional que fortalece la integridad del estudiante, acciones que contribuyen a prevenir malas prácticas.

Conclusiones

La integridad académica no puede ser comprendida como un listado de prohibiciones ni como una norma aislada de los procesos formativos. Como lo muestran los autores aquí revisados, se trata de una construcción ética, social y pedagógica que exige una mirada compleja y transformadora. Requiere prácticas formativas deliberadas y articuladas a través del acompañamiento docente, el diseño institucional y el compromiso de los estudiantes.

Entender la integridad académica implica concebirla como un valor desarrollado progresivamente, que acompaña la formación del criterio, la responsabilidad y la capacidad de contribuir a una comunidad del saber de forma honesta y rigurosa. En este sentido, superar un enfoque punitivo no es relativizar la importancia de la norma, sino dotarla de sentido y de contexto para que forme parte de un proyecto educativo más amplio. Desde una perspectiva sancionadora, los reglamentos de las instituciones de educación superior no bastan para prevenir conductas anti-éticas ni para formar criterios; es necesario vincular la normativa con acciones educativas (Morales y Lujano, 2021, 2022).

Así, la tutoría para la investigación es una práctica que privilegia el aprendizaje de la integridad, ya que es a través de ella que se modela y se negocia los procesos de investigación, haciéndola una práctica sostenible en los estudios de posgrado. Esta experiencia trasciende la formación del investigador novel, pues los conocimientos adquiridos durante la investigación no se limitan al desenlace de un trabajo recepcional. Por el contrario, estos saberes lo acompañan en el inicio de sus publicaciones y su vida profesional dentro de la comunidad científica, permitiéndole reproducir y mejorar cada proyecto que realice.

La conceptualización realizada permite sostener que la integridad académica no es un valor que se desarrolla de manera espontánea, ni puede limitarse solo a la existencia de códigos o sanciones institucionales. Por el contrario, hay que construirla pedagógicamente mediante prácticas formativas concretas, sometidas y articuladas en un entorno académico comprometido con el desarrollo humano y científico. Asimismo, se ha sostenido que los procesos formativos para investigación pueden y deben desarrollarse principalmente desde el área formativa, como lo demuestran los aportes teóricos recogidos en este análisis, lo que revela el vínculo estrecho y profesional entre los estudiantes y directores de tesis, profesores y directivos en

conjunto. Son ellos los que constituyen ese espacio formativo que, por excelencia, fomenta valores como la honestidad, el respeto, la responsabilidad, la equidad y la confianza (International Center for Academic Integrity, 2021).

De esta manera, la integridad en los procesos formativos para la investigación no puede entenderse como una simple adhesión normativa a códigos de ética, sino como una práctica viva, cotidiana y situada, que se construye en la interacción entre estudiantes y comunidades académicas. Dicha práctica da respuesta al cuestionamiento inicial de este trabajo, respecto a que la integridad académica se desarrolla de manera intencionada y sistemática a través de la interacción entre los actores que forman parte de la tutela científica.

Los hallazgos permiten responder afirmativamente a la segunda pregunta planteada, respecto a que sí existen prácticas concretas a través de las cuales se puede construir la integridad académica, convirtiéndolo en un proceso social y pedagógico, y no un producto espontáneo de la incursión en la investigación. Las principales prácticas formativas que contribuyen directamente a su desarrollo son: la modelación docente; la tutoría científica (individual y/o colegiada) mediante la planeación estructurada para la investigación, así como la retroalimentación y la evaluación formativa; la observación crítica de casos reales; el acompañamiento reflexivo; la producción de artículos científicos y presentaciones en eventos científicos; la participación de los estudiantes en la elaboración de códigos de ética o comités de integridad; y la implementación de mecanismos de evaluación como los softwares anti-plagio. Todo ello permite una comprensión pedagógica de la ética para la investigación como un proceso relacional institucionalizado lo cual demuestra que cuando los trayectos de instrucción investigativa adoptan una visión holística, desde lo institucional hasta los procesos liderados por los sujetos responsables de guiar las prácticas académicas, incluyendo aspectos metodológicos, axiológicos e institucionales, se genera una cultura de la integridad que trasciende al cumplimiento normativo.

En conclusión, fomentar la integridad académica en la investigación requiere mucho más que normativas o herramientas tecnológicas, ya que los procesos formativos se construyen a través de una red de prácticas organizadas, sostenidas y conscientes. En esta red, los profesores, tutores (individuales y/o colegiados) y directivos desempeñan un papel central como mediadores éticos y su labor se centra en realizar acciones encaminadas a formar estudiantes que actúen desde la ética y para la ética.

Se propone, entonces, que cada programa de posgrado revise si cuenta con la planeación de procedimientos para la supervisión, revisión y retroalimentación

mediante la dirección de una tutoría científica (individual o colectiva) que incluya acciones preventivas y de secuencia a través de evaluaciones periódicas en sus diferentes trayectos curriculares. Asimismo, se sugiere el registro de protocolos, avances y evaluaciones en los diferentes momentos de la malla curricular del programa, que permitan al estudiante avanzar en su proceso formativo al mismo tiempo que construye los productos investigativos parciales y finales. De este modo es posible contribuir al desarrollo de la integridad académica como una práctica sostenible, respondiendo a la exigencia académica y social de producir conocimiento riguroso de forma responsable y confiable.

Así, el reto para los programas de posgrados en México no es establecer una regulación o un código más, sino consolidar comunidades formativas éticas, donde se conecten las normas con las prácticas efectivas de la tutoría científica. Solo así los futuros investigadores aprenderán a producir conocimiento con integridad a través de una pedagogía centrada en la formación de la conciencia crítica, el respeto al otro y la responsabilidad intelectual, lo que hará posible avanzar hacia procesos formativos más íntegros y comprometidos con la producción del conocimiento científico.

Referencias

- Batalla, A. (2023). Acercamiento a la cultura de la integridad académica. *Logos Boletín Científico de la Escuela Preparatoria No. 2*, 10(20), 8-9. <https://repository.uaeh.edu.mx/revistas/index.php/prepa2/article/view/11365/10492>
- Campbell, A. (2025). Construyendo los cimientos de la integridad académica en México y más allá. *Turnitin México*. <https://www.turnitin.com.mx/blog/construyendo-cimientos-integridad-academica-mexico>
- Castillo, A. (2023). Procesos de formación doctoral para la investigación educativa desde las experiencias de los actores educativos. *Revista Académica Journals: Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación en Puebla*, 5(1), 1-261. https://static1.squarespace.com/static/55564587e4b0d1d3fb1eda6b/t/6473c6d730e3de6f1346ff15/1685309144762/38.+Tesis_Castillo+Duran+Andrea.pdf
- Centro de integridad académica. (2017). Integridad académica: por qué promoverla y así prevenir la corrupción en el sector educativo. *Revista integridad académica en Latinoamérica*, 1(2), 16-18. https://www.centrodeintegridadacademica.org.mx/sites/default/files/Revista%20IA%20-%20mayo2017_solos.pdf
- Cerezo, H. (2007). ¿Publicar o morir? El dilema ético-moral de las publicaciones de los científicos. *Elementos: Ciencia y Cultura*, 14(66), 21-25. <https://www.redalyc.org/pdf/294/29406604.pdf>

- Contreras R. (2024). La integridad académica frente al crepúsculo de la ética. *Biblioteca Universitaria*, 26(2). <https://doi.org/10.22201/dgbsdi.0187750xp.2023.2.1511>
- De los Ríos, M. E. (2023). La importancia de la integridad académica en las universidades. *Universidad Anáhuac México*. <https://www.anahuac.mx/mexico/noticias/la-importancia-de-la-integridad-academica-en-las-universidades>
- Díaz, S. A. (2024). Integridad Académica. *ConCiencia. Boletín Científico de la Escuela Preparatoria* 3, 11(22), 68-69. <https://doi.org/10.29057/prepa3.v11i22.12608>
- Escudero, A. y López, E. (2019). Integridad académica en los estudios de posgrado: una revisión sistemática de la literatura especializada. *Educatconciencia*, 23(24), 5-29. <https://www.transdigital.mx/escudero-articulos/integridad-academica-en-los-estudios-de-posgrado-una-revision-sistemica-de-la-literatura-especializada/>
- Gazca, L. A Garizurieta, J. y Muñoz, A. Y. (2023). Estudio de la tutoría académica de un posgrado consolidado y su impacto en la trayectoria y egreso. *RIDE. Revista Iberoamericana para la investigación y el Desarrollo Educativo*, 13(26), e492. <https://doi.org/10.23913/ride.v13i26.1514>
- González, J. C. (2021). Ética e integridad académica en la formación de doctores en educación. *Investigadores en educación*. <https://investigadoreseneducacion.cl/integridad-academica/>
- Hirsch, A. (2016). Comportamiento responsable en la investigación y conductas no éticas en universidades de México y España. *Revista de la Educación Superior*, 45(3), 79-93. <http://dx.doi.org/10.1016/j.resu.2016.06.005>
- Hirsch, A. e Izarra, D. A. (2024). Supervisión de la integridad científica por académicos de posgrado. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 26, 1-17. <https://www.scielo.org.mx/pdf/redie/v26/1607-4041-redie-26-e11.pdf>
- Ibarra, L. M., Guerrero, P. y Mercado, J. (2017). Integridad en las prácticas académicas de dos instituciones de educación superior. *XIV Congreso Nacional de Investigación Educativa*. <https://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/1434.pdf>
- International Center for Academic Integrity. (2021). *The Fundamental Values of Academic Integrity*. https://wordpress.kpu.ca/authenticassessment/files/2022/05/20019_ICAI-Fundamental-Values_R11.pdf
- Jasso, E. (2021). La tutoría como eje estratégico para la enseñanza de la investigación en el posgrado. *Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, 33(82), 167-186. <https://reencuentro.xoc.uam.mx/index.php/reencuentro/article/view/1127/1067>
- López, J. (2019). Integridad y formación ética del investigador. *Análisis. Claves De Pensamiento Contemporáneo*, 24, 77-84. <https://studiahumanitatis.eu/ojs/index.php/analysis/article/view/12>

- López, E. (2020). *Ética y educación: Análisis de la integridad académica en el posgrado de la Facultad de Informática de la Universidad Autónoma de Querétaro* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://ru.dgb.unam.mx/server/api/core/bitstreams/e2d0335b-d12f-4452-92fe-6358df5eabe7/content>
- López, E. (2021). Formación en investigación e integridad académica. *Integridad académica: Prácticas y desarrollo de habilidades*. 6(11), 16-19. https://issuu.com/integridadacademica/docs/revista_ia_-_jul_-_dic_2021_-_digital
- Morales, M. y Lujano, I. (2021). Entre la integridad académica y el plagio estudiantil ¿qué dicen las universidades públicas mexicanas en su normatividad? *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 29(166). <https://doi.org/10.14507/epaa.29.5635>
- Morales, M. y Lujano, I. (2022). Entre el plagio y el conocimiento abierto: nuevas rutas para un viejo problema. *ZonaDocs*. <https://www.zonadocs.mx/2022/08/15/entre-el-plagio-y-el-conocimiento-abierto-nuevas-rutas-para-un-viejo-problema/>
- Rodríguez, Y. (2018). Estrategia formativa para fomentar la integridad académica en la Fundación Universitaria Konrad Lorenz. [Ponencia]. *XX Encuentro Internacional Virtual Educa Argentina*, 1-20. <https://encuentros.virtualeduca.red/storage/ponencias/argentina2018/kLml4enszBrRq8kiw85Uleu6qS6kMxnthJJ-DrbaS.pdf>
- Spinak, E. (2014). Ética editorial – cómo detectar el plagio por medios automatizados. *Scielo en Perspectiva*. <https://blog.scielo.org/es/2014/02/12/etica-editorial-como-detectar-el-plagio-por-medios-automatizados/#.YRS5-l5KjlU>
- Universidad Veracruzana. (2025). Propósito y documentos de operación: Tutoría en posgrado. Departamento de Apoyo a la Formación Integral del Estudiante. <https://www.uv.mx/formacionintegral/tutorias/tutorias-licenciatura/tutoria-academica/>

Del mito universal al personal: la búsqueda del equilibrio psíquico

From universal myth to personal myth: the search for psychic equilibrium

Alfonso Alarcón Zamorano 

Universidad Anáhuac Querétaro, México

alfonso.alarcon@anahuac.mx

Silvia del Rosario Zamorano Ortega 

Universidad Anáhuac Querétaro, México

silvia.zamorano29@anahuac.mx

Recepción: 18 de agosto de 2025

Aceptación: 23 de octubre de 2025

Resumen

En este artículo se busca rastrear cómo los mitos están presentes desde los orígenes del ser humano estructurando no solo la identidad del individuo sino sus aspiraciones, la organización y el comportamiento social y religioso. Para este fin se realizó una investigación documental que muestra cómo los marcos simbólicos estructuran de forma inconsciente el aparato psíquico de la persona supeditando los valores y dilemas existenciales, evidenciando que la conjunción de ambos dan equilibrio y significado a la vida del hombre en sociedad.

Palabras clave: antropología, mito, significado, símbolo, psicología

Abstract

This article seeks to trace how myths have been present since the origins of humankind, structuring not only individual identity but also aspirations, social organization, and religious behavior. To this end, documentary research was conducted to demonstrate how symbolic frameworks unconsciously structure the individual's psyche, subordinating values and existential dilemmas, and concluding that the conjunction of both provides balance and meaning to human life in society.

Keywords: anthropology, meaning, myth, psychology, symbol

*Los sistemas envejecen, a veces con extraordinaria rapidez,
y solo los datos de los textos son inmutables.*

PIERRE GRIMAL

Introducción

A lo largo de la evolución humana, el concepto de mito ha ido experimentando cambios en su significado, importancia y representación en la vida de la persona. Sin embargo, es importante resaltar que siempre se ha encontrado en el centro de la vida cotidiana, de la religiosa y de la cósmica para explicar aquello que escapa a lo estrictamente racional, científico y material al hundir sus raíces en la naturaleza inmaterial y espiritual del ser humano.

Así, el estudio e interpretación del mito se vuelven importantes para comprender la vida en toda su expresión y dimensión. Primeramente, la filosófica, que ha sido de interés para numerosos autores desde los presocráticos hasta Ernst Cassirer (1874-1945) y Claude Lévi-Strauss (1908-2009), quien considera que el mito se modifica en el devenir de la historia, lo que da como resultado numerosas variantes que pueden, incluso, derivar en otros mitos (Ferrater, 1994). Por otra parte, en su dimensión teológica, Ratzinger (2016) se refiere al mito como una ilusión piadosa.

Como ejemplo de lo anterior, se puede mencionar el mito de Eos que, en su origen, es la personificación de la aurora, representada con dedos color de rosa. Esta diosa se ocupaba de abrir las puertas del cielo al carro del Sol con sus manos, por lo que su función, anunciando a Helios, era esencialmente cronológica y cósmica. Con el paso de tiempo, se involucró afectivamente con Ares, por lo que Afrodita la condenó a buscar constantemente nuevos amantes, hasta que se enamoró de Titono de Troya. Eos pidió a Zeus ser inmortal para estar juntos, pero como Titono no lo era, no le quedó más que transformarse en un grillo para estar cerca de ella al llegar la aurora (Diel, 1999; Grimal, 1997).

En el barroco temprano y tras una reinterpretación y recreación del mito, el pintor italiano Giovan Francesco Barbieri, mejor conocido como El Guercino (1591-1666), pintó "La Aurora" (1621) en la que Eos aparece volando en un carro tirado por caballos rompiendo la noche y dando paso al día, pero es acompañada con ángeles infantiles que, esparciendo flores, resaltan la frescura de la mañana. Totono aparece como la noche que se pierde en las sombras. Este fresco fue un encargo del Cardenal Ludovico Ludovisi y el amanecer representa no solo el inicio del nuevo día, sino la esperanza y la búsqueda de nuevas formas en el Renacimiento, dejando atrás épocas más oscuras (Rolf, 1995; Symonds, 1995).

El ejemplo anterior permite observar cómo el mito tiene un valor universal, presente desde el inicio de la vida del ser humano pero con significados distintos

según el contexto y la época. Se pueden encontrar en la antigüedad, en culturas del Mar Mediterráneo, en el mundo bíblico, en las culturas árabes, en las culturas de Oriente y en las culturas precolombinas del continente americano.

Del mismo modo en que el mito configura a las distintas culturas y sociedades, análogamente, en la escuela psicoanalítica, se ha acuñado el concepto de *mito personal*, como una construcción intrapsíquica fundamental para la conformación de la identidad y la definición del comportamiento humano (Advani, 2024; Alcina, 1984). Así como el mito está presente en todas las culturas para explicar los cambios que testifican las nuevas tradiciones, costumbres y religiones, el mito personal define a la persona y determina el modo en que el individuo se relaciona con el medio (Bettelheim, 2013; Bleger, 2022).

Por lo anterior, este artículo pretende, primeramente, profundizar en el concepto de mito y en la importancia que tiene a nivel social y cultural para, en un segundo momento, encontrar similitudes con el personal. Para ello, se realizó una investigación documental en la que se retomaron las principales aportaciones teóricas que coadyuvaron a establecer la relación entre los dos mitos, con el propósito de abrirle la puerta a la reinterpretación del mito personal dentro del tratamiento psicológico.

La reflexión acerca de la evolución y transformación del mito en sus diferentes dimensiones es fundamental ante la realidad en este siglo XXI, en el que la introducción de las nuevas tecnologías, y, sobre todo, de la inteligencia artificial, proponen nuevas metas, se replantean necesidades y se cuestionan estructuras, teniendo como resultado distintas formas de pensar, ser y comportarse (Jianwei, 2025; May, 1992).

El mito en su dimensión antropológica

Durante muchas décadas se pensó que el Homo Neanderthalensis había reflejado su vida cotidiana solo en esas pinturas rupestres de hace más de 60 mil años, al creerse que carecía de la capacidad de simbolizar (Cruz, 1971), pero hoy en día se sabe que contaban ya con la capacidad cognitiva y cultural para crear un mundo simbólico y mitológico que los llevaron a tener no solo rituales funerarios, sino incluso realizar ofrendas a los muertos (Rosas, 2012). Sin embargo, no será hasta el siglo X, en los tiempos de Homero, cuando la mitología adquiere una nueva dimensión que perdura hasta nuestros días (Diel, 1999).

En sus inicios, el *mythos* buscaba explicar el origen del cosmos, de los dioses, del hombre y de las relaciones entre ellos con narraciones hechas por una persona que sabía lo que había sucedido en el pasado (Cruz, 1971). Pero para la Edad Media y con la influencia del cristianismo, los diversos sistemas mitológicos comenzaron

a vivirse como historias o tradiciones folclóricas que se fueron fusionando entre sí, dando origen a una nueva comprensión de ellos. En consecuencia, la Iglesia Católica va a rechazar y a demonizar aquellos relatos que no logran armonizar con una visión cristiana (Losada, 2010).

En el siglo xx, el mito es definido por Eliade (1967, 1968) como la narración de los acontecimientos que sucedieron en un tiempo primigenio donde los dioses o los héroes se convierten en ejemplo para el hombre, mientras que Lévi-Strauss sostiene que se refieren a acontecimientos que sucedieron antes de la aparición del hombre, por lo que se centran en aventuras de dioses. Asimismo, sostiene que, para tener una mejor perspectiva de ellos, se deben de interpretar en conjunto (1968 y 1972):

La matriz de toda mitología está en el “pensamiento popular”, que, en todas partes, se las ha ingeniado desde siempre para descubrir analogías y trazar correspondencias. En esto radica la “actividad mental donde se reconocerá uno de los primeros motores de la creación mítica”. (1972, p. 15)

Un ejemplo de lo anterior es el mito de Heracles, hijo del dios Zeus y de la humana Alcmena. Su embarazo despertó la cólera de Hera, quien pidió a la diosa de los alumbramientos, Ilitía, que retrasara su nacimiento para que no fuera coronado como su primogénito. Es decir, el mito griego se enfocaba en el sufrimiento que padeció el héroe a manos de Hera y la expiación del mal por medio de los 12 trabajos que se le encargaron. En la mitología romana, se le cambió el nombre de Heracles por Hércules, hijo de Júpiter, en lugar de Zeus, y luchó en el monte Palatino, donde, por medio de su fuerza bruta, fue protector y benefactor de la humanidad (Grimal, 1997). Pero en la Edad Media dejó de ser un héroe para convertirse en un modelo de virtud y fortaleza espiritual, que se atrevió a entrar al infierno de sus deseos y pecados para salir victorioso de su lucha moral (Llavata, 2021; Reyes, 2018).

La interpretación del mito

Los mitos surgen enmarcados en una visión del origen de la vida, una tradición histórica, una memoria colectiva de hazañas y tragedias que le dan identidad y que definen la moralidad y la ética aceptadas. Es decir, ellos encuentran su sentido original en el contexto que los ve nacer pero que, al trascender a su espacio y al tiempo, se enriquecen de nuevas culturas. Por lo mismo, necesitan ser reinterpretados constantemente. Es así como se identifican cinco visiones o perspectiva multidisciplinarias:

- Visión exegetica: se apega a los filósofos antiguos y círculos bíblicos, por lo que busca comprender lo que el mito transmite en su contexto original. De ahí que analicen los símbolos y el ambiente que los vieron nacer.
- Visión antropológica y etnológica: profundiza en la importancia del mito dentro de la sociedad y sus implicaciones. Rechaza que puedan ser considerados como algo falso o muerto; por el contrario, son textos vivos y activos que se alimentan de su transmisión. Entre sus exponentes se encuentran Bronisław Malinowski, James George Frazer y Lévi-Strauss.
- Visión desde la historia de las religiones y la filosofía: enfatiza la relación entre el mito y lo sagrado, y por lo tanto, profundizan en el sentido de la vida, la moral y la visión de la trascendencia. Entre sus principales exponentes destacan Karl Kerényi y Eliade.
- Visión psicoanalítica: ocupando el método de interpretación freudiana y de sus seguidores, busca encontrar el significado del mito. Sus principales exponentes son Sigmund Freud, Carl Gustav Jung y Jean Shinoda Boleau.
- Visión literaria y filológica: se enfoca en el análisis de la estructura del relato, su estilo, sus variaciones a lo largo del tiempo y su influencia artística. Encuentra en Max Müller y Joseph Campbell a sus mayores exponentes (Bettelheim, 2013; Beuchot, 1999 y Ferrater, 1994).

Vale la pena considerar que, sin importar qué visión se emplee, en ellos se percibe la importancia del simbolismo y de la imaginación. El ser humano se mantiene inalterable, lo que obliga a utilizar diversas miradas para una mayor comprensión y resignificación (Chevalier, 1986; Ferrater, 1994).

El mito y las distintas dimensiones de la vida del hombre

En una perspectiva psicológica integral, se distinguen seis grandes dimensiones en la vida del hombre; a saber: física, emocional, espiritual, social, familiar y ocupacional (escolar o laboral), a sabiendas de que cada una de ellas se puede subdividir en los aspectos que cada disciplina requiera según el cometido que se tenga (Casares y Siliceo, 2011). Cada mito influye en varias de estas dimensiones, lo que le da una gran riqueza y alcance (Bettelheim, 2013):

- Dimensión física: se refiere al cuidado del cuerpo y su salud, la alimentación, el ejercicio y la genitalidad. En los mitos del castigo de Prometeo y las pruebas de Heracles son ensalzadas la fuerza, la agilidad, la velocidad y la resistencia del prototipo del héroe (Miralles y Gómez, 2016).

- **Dimensión emocional** (también llamada personal o privada): se relaciona con la expresión, gestión y validez de emociones y sentimientos, así como la definición de metas y proyectos personales. En los mitos griegos de la caja de Pandora y de Narciso y Eco, así como en el de la Llorona en México, se aborda el dolor, el sufrimiento, la importancia de la medida y la obediencia y el amor propio, pero, sobre todo, el castigo por los propios actos (Diel, 1999).
- **Dimensión espiritual**: se ha comprendido de distintas maneras en las diferentes disciplinas. Por un lado, Eliade la comprende como la búsqueda de la trascendencia desde la naturaleza contingente del hombre, cuando lo sagrado irrumpe en su persona y lo orienta (Eliade, 1967; Gómez, 1987). Por su parte, Jung sostiene que la espiritualidad es una dimensión inherente a la vida psíquica del hombre que se liga al inconsciente y que le permite trascender al integrar el pasado individual y colectivo (arquetipos) con la conciencia y que lleva al individuo a su plena realización (Jung, 2016). San Juan Pablo II (1993) sostiene que es el proceso hacia la trascendencia la que da la luz del Evangelio, ya que permite descubrirse como hijos de Dios, lo que le permitirá vivir la vocación en el amor y en la contemplación. Sin duda el diluvio universal se da como fruto de la desobediencia del hombre a Dios, resaltando la importancia del actuar en la obediencia.
- **Dimensión familiar**: se enfoca en la estructura, roles, relaciones internas y su capacidad para satisfacer las necesidades y para proyectar el desarrollo de sus miembros, entre otros. Los mitos que pueden ser enmarcados en este rubro son la tragedia de Edipo Rey y el matrimonio entre Hera y Zeus, que marcan las normas, la importancia de la ética y los principios y valores que deben regirla.
- **Dimensión social**: se relaciona con la interacción de las personas con el entorno inmediato, la comunidad y la cultura. Los mitos de la caída del titán Cronos, el de la fundación de Roma y el de la lucha entre Quetzalcóatl y Huitzilopochtli muestran cómo desde antiguo el hombre se ha preocupado por esta dimensión y por el orden social.
- **Dimensión ocupacional**: contempla el estudio, trabajo, profesión, rol laboral y la productividad de las personas. Es importante mencionar que no se relaciona forzosa-mente con una actividad económica, sino con todo aquello en lo que el hombre aplica la creatividad para su desarrollo. Por ejemplo, en la expulsión de Eva y Adán de paraíso se establece la necesidad de trabajar con el fin de obtener los bienes necesarios para la subsistencia de la persona (Bleger, 2022; Gómez, 1987).

El mito en la época comercial

A partir de 1920 aparecieron las primeras estaciones comerciales y películas animadas en diversas partes del mundo, por lo que los mitos, cuentos e histo-

rias encontraron nuevos medios para transmitirse. Por cuestiones económicas, comenzaron a adaptarse para llegar a mayor audiencia. Sin embargo, con la llegada de las nuevas tecnologías y de la inteligencia artificial, la comprensión y la función del mito migra hacia el consumismo y lo viral de la sociedad contemporánea. Esto ha llevado al mito a convertirse en un mecanismo de estimulación y de control económico y social, alejándose del campo de la existencia humana, lo que ha favorecido la creación de nuevos “mitos”, como las narrativas de marcas (Barthes, 2023).

Con la llegada de la inteligencia artificial se terminó de alterar la estructura del mito, al modificarlo, fragmentarlo y modificar sus contenidos en función de los intereses económicos y no de enriquecimiento cultural. Esto hizo que perdieran su estabilidad tradicional y la capacidad de dar respuestas. Esta nueva realidad lo reduce a algo utilitario y desechable en función de las tendencias del mercado (Jianwei, 2025).

Esta nueva dinámica tecnológica y social obliga al hombre a interactuar con una nueva realidad, que lo llevan a desarrollar y mantener una actitud crítica, analítica y reflexiva. No se deben demonizarse como distopía totalitaria, ni tampoco celebrarla como utopía tecnológica, solo entenderla para comprender su evolución (Jianwei, 2025).

Es así como los mitos dejaron de asumirse como una explicación del origen y destino del cosmos para verse reducidos a un sistema de comunicación que ya no orienta a la persona para la trascendencia, sino que se enfocan en darle a estas diversas perspectivas para responder a los constructos sociales (Barthes, 2023; Eliade, 1967).

Pese a estos cambios y sus consecuencias, que pueden ser analizadas desde diversas perspectivas filosóficas, antropológicas, económicas y sociales, el mito y los cuentos de hadas siempre han tenido una función intrapsíquica que, no obstante las nuevas realidades, se sigue presentando de manera constante, al ser estructurante de la identidad psicológica (Bettelheim, 2013; Guerrero y Barroso, 2019; Recalcati, 2014).

Importancia del mito en la dimensión psicológica

Cuando el niño nace, lo hace en una completa indefensión por la inmadurez de sus capacidades y habilidades para sobrevivir. Es gracias a la intervención de otras personas que se encargan de alimentarlo, cuidarlo y darle el soporte emocional que logra salir adelante e integrarse satisfactoriamente al mundo que le rodea (Guerrero y Barroso, 2019).

Es así como estos primeros cuidadores y las personas que le van auxiliando satisfacen sus necesidades fisiológicas, como alimentación, descanso, control de temperatura, etc., y de seguridad, como cuidado de salud, seguridad física, entre otras (Maslow, 2008). Estas personas no solo atienden necesidades, sino que favorecen la creación del apego con el niño y el tránsito de la inmadurez física y psíquica del infante hacia su desarrollo (Guerrero y Barroso, 2019; Mahler, 2013).

De esta manera, las narraciones se vuelven muy importantes durante los primeros años de vida del niño porque desarrollan el uso del lenguaje y le brindan una explicación de las relaciones, de lo que está bien y mal, de los valores humanos y sociales, de la definición de metas, pero sobre todo, le dan los elementos necesarios para que vaya delimitando y definiendo su estructura psíquica (Bettelheim, 2013).

Esto se debe a que, de manera natural, el ser humano siempre ha utilizado historias para expresar lo que siente, lo que vive y para describir cómo socializar y cuidar de los demás. A la vez, le sirven para transmitir ideas y procurar los cambios sociales y ambientales necesarios para vivir (Mendoza *et al.*, 2022). Hoy en día las historias están no solo en la educación, sino también en las actividades recreativas: mueven al hombre a la acción al provocar tensión y toda clase de deseos (Escobar y Vargas, 2020). Antiguamente, las historias se transmitían de forma oral. Posteriormente, con el desarrollo de la escritura, comenzaron a registrarse y hoy circulan en formatos digitales (televisión, cine y redes sociales), en los que las personas reciben fragmentos públicos que reinterpretan y resignifican de manera personal.

Esta necesidad de contar o de representar vivencias y pensamientos se observa desde las cuevas de Altamira y Pápallo. En estas se advierten cazadores, lanzas y presas pero, al observarse en conjunto, es posible identificar elementos, manejos simbólicos y representaciones de género. Es decir, del dibujo concreto se abstrae a lo simbólico y se abordan temas como lo masculino, lo femenino, los tipos de agrupaciones sociales y la belleza (Llobregat, 1979). Así como el hombre prehistórico evoluciona y se adentra en el lenguaje y en lo simbólico, el niño madura y conoce el mundo que lo rodea (Bettelheim, 2013).

Esto se consigue gracias a los mecanismos de defensa. Primeramente, la identificación permite al niño encontrar semejanzas con el medio circundante; posteriormente, por medio de la introyección, el niño se apropia de la realidad, al incorporarla y hacerla suya; y, finalmente, por medio de la idealización, la persona le da un valor afectivo, cognitivo o simbólico a alguna realidad que le permite vivirlo con mayor valor o importancia (Freud, 2024a).

Es así como en el mito, la persona realiza una autointerpretación de sí misma y de la realidad que la circunda, ya que ellos “son esenciales para el proceso de man-

tener y vivir nuestras almas con el fin de que nos aporten nuevos significados en el mundo difícil y a veces sin sentido” (May, 1992, p. 22). Esta realidad psíquica se da gracias a la escisión de la mente, ya que esta puede vivir psicológicamente en dos realidades distintas: una circundante, en la que interactúa de una manera concreta, y otra emocional, en la que se definen significados, ideas y razonamientos que no siempre se podrían considerar ontológicamente verdaderos, pero ciertos para la conciencia (Mirotti, 2019; Rank, 1993).

Este mecanismo, que a primera vista podría parecer enfermizo o desadaptativo, realmente favorece la adaptación de la persona. Cuando el niño sale de casa en búsqueda de nuevas realidades es inevitable que haga una comparación de las características de sus padres y de cómo es tratado por ellos, con lo que inconscientemente establecerá por medio de la imaginación nuevos límites. En el plano de la fantasía, puede incluso soñar que los intercambia:

el esfuerzo por sustituir al padre real por otro más distinguido, no es sino la expresión de la nostalgia de un niño por aquella época feliz desaparecida, en que el padre parecía todavía el más fuerte y más grande de los hombres, y a la madre la más buena y hermosa de todas las mujeres. (Rank, 1993, p. 86)

Gracias a la escisión se da el entrelaje de imágenes, figuras y fantasías que se ve nutrido por todo cuento, historia, mito, narración o incluso experiencia que sea narrada por los padres, el medio circundante, y la tradición histórica y social, agentes que van educando y formando la capacidad para establecer vínculos por parte del niño.

Posteriormente, gracias a la introyección, se va adueñando tanto de lo manifiesto como de lo latente o simbólico de cada uno de ellos. Sin embargo, tanto la mitología como el cuento de hadas y otras historias van transformando su pensamiento que, según autores como Bettelheim (2013) y Rojas y Arroyo (2020), lo llevarán a: (a) organizar las experiencias humanas; (b) identificar la secuencia lógica de los actos y las consecuencias de estos; (c) compartir las experiencias tanto del autor como de los narradores de la historia; (d) expresar pensamientos y sentimientos que favorecen la proyección, introyección e identificación proyectiva, tanto con el protagonista como con otras que figuran en la historia; (e) centrarse en la vivencia individual y social; y (f) tener la capacidad para manejar la ansiedad (Rank, 1993) y la regresión al llegar a la edad adulta y al desarrollo de una estructura psíquica más madura (Bergeret, 2001).

Es importante no dejar a un lado que, en el mito, al hombre se le permiten cosas y se le prohíben otras reservadas para los dioses. Lo anterior se replica en el

comportamiento social desde la horda primitiva hasta nuestros días por medio de estructuras sociales, económicas y políticas. De ahí dirá Freud (2024d) que, tanto en el mito como en los sueños, se manifiestan los deseos más profundos e intrínsecos del hombre, por lo que, al interiorizarlos, según May (1992):

- El hombre puede dar sentido a la falta y a su vida.
- Se identifica con otros que a su vez tienen carencias.
- Afinca su sentido de comunidad.
- Encuentra un porqué de los valores morales.
- Se cuestiona y resuelve el misterio de su creación.

Si el aparato psíquico es algo dinámico, todo aquello que ayude a darle sentido a la vida de la persona será experimentado de igual manera. Con el paso del tiempo y a través de las distintas generaciones, al mundo de lo simbólico se le atribuyen nuevos aspectos y se le piden nuevas respuestas, distintas a las originales (Freud, 2024b). Este proceso no se da exclusivamente en el mito, sino en cualquier creación como la poesía, los cuentos y todo tipo de manifestaciones artísticas (Freud, 2024a).

El mito personal

Dentro de la escuela psicoanalítica será Ernst Kris (1900-1957) quien, un año antes de su muerte, define al mito personal como el proceso emocional por el que el paciente defiende una explicación lógica e incuestionable sobre la que fundamenta su autobiografía (Kris, 1956; Santamaría, 2001). Este proceso se vuelve fundamental para definir la identidad, los gustos y las metas de la persona, y solo cuando en el espacio terapéutico se le “permita al paciente tomarse en serio sus mitos, y aparezcan éstos en forma de sueños, asociaciones libres o fantasías”, es posible llegar a los núcleos fundamentales de su persona y a sus áreas más sensibles (May, 1992, p. 22).

Santamaría (2001), al hacer esta distinción entre la realidad externa y la interna o psíquica, sostiene que no se puede definir una con mayor veracidad que la otra, ya que mientras la ontología verifica la circundante, será la comprensión del mito personal la que valide la segunda, misma que puede ser desmenuzada en el análisis psicoanalítico.

Si bien es cierto que Freud (2024c, 2024d y 2024e) nunca habló del mito personal, sí desarrolló el tema de las fantasías originarias, las cuales son de origen inconsciente pero que estructuran la vida psíquica. Entre ellas se encuentra la de la escena primaria, las fantasías de seducción y de castración. Sostiene que no es forzosamente una experiencia traumática la que las genera, sino que son ela-

boraciones que se van estructurando a lo largo de la infancia para darle sentido al comportamiento y adaptación del sujeto a la vida social y que, una vez instauradas, estarán presentes toda la vida.

Por su parte, al hablar de la necesidad de la persona de estructurar lo real, Lacan (2025) sostiene que, construyendo el mito personal, el individuo le da sentido a su origen, a su identidad y a su deseo. Obviamente al elaborarlo con ayuda de trabajo terapéutico, mejoran sus relaciones familiares porque su comprensión y visión del otro se clarifica. El comprenderlo hace que la persona se vea diferente ante la mirada del otro.

Así como el mito se va transformando desde una perspectiva antropológica, el mito personal no es estático en la construcción psíquica. Conforme la persona madura, se va reconstruyendo y adquiere nuevas dimensiones, convirtiéndose en un recurso para el desarrollo y el crecimiento, o bien en una fuente de sufrimiento neurótico (Lacan, 2007; Bigras, 1990).

Es así como el mito personal es una construcción intrapsíquica que direcciona el impulso, organiza la estructura psíquica, fundamenta la identidad y regula el conflicto. Se convierte, entonces, en un tema central que es necesario abordar en los espacios terapéuticos, no como historias falsas, sino como realidades internas. De ahí que, al enfocar su trabajo en dicho aspecto, el psicoterapeuta favorece a que el paciente (May, 1992):

- Alcance una mayor capacidad para simbolizar.
- Disminuya la angustia al racionalizar por medio de la simbolización.
- Disminuya sus síntomas neuróticos al tener un mejor manejo de la ansiedad.
- Canalice sus frustraciones y ansiedad hacia actividades creativas como el arte, el deporte y el desarrollo de diversas áreas de la vida humana.
- Tenga recursos para no caer con facilidad en el abuso de sustancias.

Conclusiones

El mito se va transformando con cada generación. Su comprensión y vivencia no pueden reducirse a algo estático: se trata de un proceso dinámico que expresa el sentido de la vida, las necesidades individuales y sociales de un pueblo y, sobre todo, el sentido de pertenencia y de identidad propios del momento histórico en el que es reinterpretado.

Cada generación tiene la posibilidad de alcanzar un mayor desarrollo que la previa, ya que parte de los conocimientos y de la experiencia que sus padres le están dejando. Aunado a esto, hay que considerar que el desarrollo poblacional y las nue-

vas necesidades movilizan la creatividad, la exploración y los nuevos descubrimientos. Aunque es cierto que en esa búsqueda se ha llegado a guerras, destrucción y retroceso, es inevitable que el hombre se reencauce hacia un mejor desarrollo de sí mismo y del entorno.

Esta tendencia del ser humano lo lleva a la reinterpretación del mito, no porque se vuelva obsoleto o anacrónico, sino porque es necesario que sea releído desde un nuevo contexto histórico. Es importante mencionar que esta relectura muchas veces se hace de manera inconsciente y como parte de tendencias sociales que no siempre siguen a la academia.

Es cuando se da un proceso circular en el que el mito sienta las bases de la identidad social, que define los roles y papeles dentro de los sistemas familiares, que a la vez fincan la personalidad del individuo. Cuando crezca, reinterpretará los mitos y los transmitirá, con el cúmulo de sus experiencias, a la nueva generación.

Esta visión permite retomar las aportaciones de autores como Assagioli (2012), May (1992) y Engel (1975), entre otros, que enfatizan la importancia de contemplar en el desarrollo del hombre todas sus dimensiones, desde la física, psicológica y espiritual hasta la familiar y la social.

El mito es fundamental para configurar la identidad individual y social; al mismo tiempo, constituye un medio para obtener recursos emocionales que permitan enfrentar limitaciones, catástrofes y adversidades, aunque también ha sido origen de conflictos, guerras, discriminación y destrucción. Tampoco se puede cerrar los ojos a que muchas veces se inventaron mitos para sostener imperios, invadir pueblos y justificar regímenes políticos.

Es decir, el mito regula deseos y sueños, pero a la vez define lo que es correcto de lo que no lo es. Por otro lado, promueve la cultura y brinda o limita recursos para relacionarse con el medio ambiente, con las personas y los demás seres vivos. Cuando por alguna circunstancia una persona o un grupo de individuos se han opuesto a ella, son expulsados o incluso sacrificados por el bien común.

A lo largo de la formación del niño, los cuidadores y educadores son los encargados de brindarle las experiencias necesarias para que identifique sus sentimientos, regule sus emociones, emplee adecuadamente sus recursos intelectivos y establezca los vínculos y las relaciones sociales necesarias para su desarrollo como persona. Pero cuando, por circunstancias diversas, estas experiencias terminan menoscabando la maduración, el mito personal deja de ser un medio de crecimiento y se convierte en una limitación psíquica.

Estas limitaciones surgen cuando la persona comienza a explicar su existencia a partir de un mito personal, mediante el cual justifica sus carencias, sufrimientos

o incapacidades, llegando incluso a sostener que su desarrollo ha quedado truncado por determinadas experiencias y que, por más intervenciones terapéuticas que reciba, no logrará resolverlas.

Esto inevitablemente muestra cómo el mito vive esta doble realidad y que, como toda construcción humana, no está libre de sus riquezas y miserias. Hoy en día, cuando el desarrollo tecnológico abre la puerta de la inteligencia artificial a todo el mundo, el papel del mito comienza a modificarse, dando paso a una interpretación cada día más individual. En este sentido, el Papa León XIV afirmó:

La inteligencia artificial con su potencial inmenso requiere, sin embargo, responsabilidad y discernimiento para orientar los instrumentos al bien de todos, de modo que puedan producir beneficios para la humanidad. Y esta responsabilidad nos concierne a todos, de acuerdo a la edad y a los roles sociales. (León XIV, como se citó en Ruiz, 2025)

Aunque la tecnología nos ofrece nuevos retos, el mito siempre estará presente como un configurador de la vida individual y social, y es en la reflexión humanista donde se podrá clarificar su importancia, sus alcances y limitaciones para las nuevas generaciones.

Referencias

- Alcina, F. J. (1984). *El mito ante la antropología y la historia*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Advani, S. (2024). *Ratzinger on Religius Pluralism*. Emmaus Academi.
- Assagioli, R. (2012). *Psychosynthesis: A Collection of Basic Writings*. Synthesis Center Inc.
- Barthes, R. (2023). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Bettelheim, B. (2013). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Booket.
- Bergeret, J. (2001). *Personalidad normal y patológica*. Gedisa.
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Caparrós Editores.
- Bigras, J. (1990). Le mythe personnel. *Revue française de psychanalyse*, 54(5), 1215-1224.
- Bleger, J. (2022). *Psicología de la conducta*. Paidós.
- Casares, D. y Siliceo, A. (2011). *Planeación de vida y carrera*. Limusa.
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Herder.
- Cruz, J. (1971). Sentido antropológico del mito. *Anuario Filosófico*, 4(1), 31-84.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2783326E>

- Diel, P. (1999). *El simbolismo en la mitología griega*. Idea Books.
- Engel, G. L. (1975). The Death of a Twin: Mourning and Anniversary Reactions—Fragments of 10 Years of Self-Analysis. *International Journal of Psycho-Analysis*, 56(1), 23-40.
- Escobar, G. y Vargas, J. V. (2020). La narración de historias y el desarrollo de contenidos publicitarios en redes sociales: El caso de Bimbo (México). *RECAI Revista de Estudios en Contaduría, Administración e Informática*, 9(26), 46-56. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=637969125003>
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Planeta.
- Eliade, M. (1968). *Mito y realidad*. Guadarrama.
- Ferrater, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Ariel.
- Freud, S. (2024a). El motivo de la elección del cofre. En J. Strachey (Ed. y Trad.), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 12). Amorrortu.
- Freud, S. (2024b). Sobre la conquista del fuego. En J. Strachey (Ed. y Trad.), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 22). Amorrortu.
- Freud, S. (2024c). Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En J. Strachey (Ed. y Trad.), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 9). Amorrortu.
- Freud, S. (2024d). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. En J. Strachey (Ed. y Trad.), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 15). Amorrortu.
- Freud, S. (2024e). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III). En J. Strachey (Ed. y Trad.), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 16). Amorrortu.
- Freud, S. (2024f). El yo y el ello. En J. Strachey (Ed. y Trad.), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 19). Amorrortu.
- Gómez, P. (1987). Religión popular y mesianismo. *Misión Abierta*, 4, 93-102.
- Grimal, P. (1997). *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós.
- Guerrero, R. y Barroso, O. (2019). *Cuentos para el desarrollo emocional desde la teoría del apego*. Marcombo. <https://elibro.net/es/lc/anahuac/titulos/281198>
- Jianwei, X. (2025). *Hypnocracy*. Edizioni Tlon.
- Juan Pablo II, Sn. (1993). *Carta Encíclica Veritatis Splendor*. La Santa Sede. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- Jung, C. (2016). Tipos psicológicos, *Carl Gustav Jung, obras completas* (vol. 6). Trotta.
- Kris, E. (1956). The personal myth. *Journal of the American Psychoanalysis*, 4(4), 653-681.
- Lacan, J. (2007). *Le Mythe individuel du névrosé: structure et genèse des névroses*. Seuil.
- Lacan, J. (2025). *Escritos 1. Siglo XXI*.

- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas, I: Lo rudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Mitológicas, II: De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica.
- Llavata, S. A. (2021). Los doce trabajos de Hércules (1417) de Enrique de Villena: continuidades estilísticas y codificación fraseológica. *Anuario Galego de Filoloxía*, 48, 1-40. <https://doi.org/10.15304/verba.48.6758>
- Llobregat, E. A. (1979). La pintura en Altamira y Parpalló: un centenario y un cincuentenario. *Archivo de arte valenciano*, (50), 97-104. <https://roderic.uv.es/items/02050d26-5624-463d-aac8-854824778053>
- Losada, J. M. (2010). *Mito y mundo contemporáneo. La recepción de los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura contemporánea*. Levante Editori
- Mahler, M. (2013). *El nacimiento psicológico del infante humano: simbiosis e individuación*. Enlace.
- Maslow, A. (2008). *Motivación y Personalidad*. Ediciones Díaz de Santos.
- May, R. (1992). *La necesidad del mito, la influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Paidós.
- Mendoza, R. G., Sandoval, J. C. y Martínez, P. (2022). Aprendizaje situado a través de historias locales: posicionando preocupaciones, conocimientos y prácticas socioecológicas en la escuela. *Nóesis: Revista de Ciencias Sociales*, 31(61), 89-108. <https://doi.org/10.20983/noesis.2022.1.5>
- Miralles, C. y Gómez, P. (2016). *La mitología griega*. Editorial UOC. <https://elibro.net/es/ereader/anahuac/58483?page=12>
- Mirotti, M. Á. (Coord.) (2019). *Recursos defensivos del yo: mecanismos de defensa*. Brujas. <https://elibro.net/es/lc/anahuac/titulos/117787>
- Rank, O. (1993). *El mito y el nacimiento del héroe*. Paidós.
- Ratzinger, J. (2016). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Recalcati, M. (2014). *El complejo de Telémaco*. Anagrama.
- Reyes, A. (2018). *Mitología griega*. Fondo de Cultura Económica. <https://elibro.net/es/ereader/anahuac/110804?page=40>
- Rojas, B. P. y Arroyo, A. (2020). Perspectiva hermenéutica y vigencia de los modelos narrativos para la investigación en ciencias sociales, en *Universitas Humanística*, (89), 1-10. <https://www.redalyc.org/journal/791/79174780009/79174780009.pdf>
- Rosas, A. (16 de noviembre de 2012). Entrevista al paleobiólogo Antonio Rosas: Los neandertales no eran ni mejores ni peores que los homo sapiens, solo diferentes. *Tribuna Complutense*. <https://www.ucm.es/tribunacomplutense/80/art1267.pdf>

- Ruiz, L. A. (2025). León XIV: la Inteligencia Artificial grabada en su nombre. *L'Osservatore Romano*. <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2025-05/spa-006/leon-xiv-la-inteligencia-artificial-grabada-en-su-nombre.html>
- Santamaría, A. (2001). El mito personal en la contratransferencia. *Cuadernos de Psicoanálisis*, 34(1-2), 39-48.
- Symonds, J. A. (1995). *El Renacimiento en Italia*. Fondo de Cultura Económica.
- Toman, R. (1995). *El Arte en la Italia del Renacimiento*. Mateu Cromo Artes Gráficas, S.A.

GRAFÓ [GRAFO]

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Anáhuac Querétaro



Universidad Anáhuac Querétaro

Calle Circuito Universidades I, Kilómetro 7 Fracción 2 El Marqués, Querétaro.

C.P. 76246 | Tel. (442) 245 67 42

anahuac.mx/queretaro

   | [anahuacqro](https://www.instagram.com/anahuacqro)